



Harold Barclay

**ANTROPOLOGÍA  
Y  
ANARQUISMO**

En el vocabulario anarquista, poder, autoridad y dominación son términos críticos. A menudo muchos anarquistas creen que podrá existir ineludiblemente una sociedad igualitaria, allí donde haya una total ausencia de poder y autoridad. Vana ilusión, la especie humana es a la vez jerárquica y anárquica, es decir se adapta y/o busca roles sociales tanto verticales o de dominio como horizontales o igualitarios. Sin embargo, todo anarquista cree que, a pesar de todo, de algún modo podremos organizar sociedades sin dominación, aunque poder y autoridad de algún modo sean protagonistas inevitables de toda organización social, incluso las anarquistas.

Desde Piotr Kropotkin hasta Pierre Clastres, pasando por Marcel Mauss o Radcliffe-Brown, un enigmático vínculo ha ligado el anarquismo y la antropología. Hoy, dentro del esfuerzo por defender antropologías no-hegemónicas está emergiendo una especie de antropología anarquista.

Barklay examina algunos puntos de intersección entre el anarquismo y la antropología.

Harold Barclay

**ANTROPOLOGÍA Y ANARQUISMO**

Primera edición publicada en Cambridge en 1986 por la Enciclopedia Anarquista.

(una huella de Cienfuegos Press/Refract Publications)

Esta segunda edición (revisada y corregida) se publicó en 2013 por ChristieBooks

<http://www.christiebooks.com/ChristieBooksWP/>

[christie@btconnect.com](mailto:christie@btconnect.com)



Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

[http://www.solidaridadobrera.org/ateneo\\_nacho/biblioteca.html](http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html)

# ÍNDICE DE CONTENIDO

Introducción

Sobre la relevancia de la antropología para el anarquismo

Sobre la práctica antropológica: algunas cuestiones éticas

Teoría y datos antropológicos y sus implicaciones para el anarquismo

Sociedades en las que las estructuras políticas y de parentesco son una, pero en las que la organización del linaje es rudimentaria o está ausente

Sociedades con estructuras de linaje elaboradas

Políticas administrativas

Jefatura de aldea independiente

Una nota sobre la libertad

Sobre los orígenes del Estado

Conclusión

Bibliografía

## INTRODUCCIÓN

La antropología es el estudio del ser humano como entidad biológica y como animal cultural. Se la ha definido como el estudio de las personas en todos los lugares y tiempos. Si bien existen otras disciplinas académicas que hacen de los humanos su principal objeto de estudio, las investigaciones antropológicas han reivindicado cierto grado de singularidad debido a la forma en que perciben y estudian a sus sujetos. Así, por un lado, los antropólogos, al menos sobre el papel, defienden una visión holística de la humanidad. En una sociedad humana, se argumenta, las relaciones económicas, por ejemplo, no pueden comprenderse ni entenderse plenamente si se extraen del entorno cultural total y se tratan como fenómenos aislados que ignoran los lazos de parentesco, la estratificación social, las estructuras políticas, la religión, etc. Tampoco pueden tratarse de forma ahistórica o ignorando el entorno físico.

También existen ciertas cuestiones humanas que requieren no solo considerar la totalidad cultural, sino también la naturaleza biológica de la propia especie. Un ejemplo es el problema del origen de la cultura. El enfoque holístico es evidente en la mayoría de los informes antropológicos llamados etnografías, que describen las formas de vida de las personas de todo el mundo, y en las descripciones arqueológicas de yacimientos y culturas ya extintas.

Una segunda forma en que el enfoque antropológico de la humanidad puede ser único reside en las técnicas específicas de investigación. Los antropólogos son historiadores naturales, ya que observan su objeto de estudio en su contexto natural y, en su investigación, buscan integrarse en el entorno e integrarse en él al máximo. Además, la investigación antropológica no es un proceso esporádico: la permanencia en el campo puede durar de seis meses a seis años.

Los etnógrafos emplean la técnica del observador participante, en la que conviven con las personas que estudian, participando, siempre que sea posible, en la actividad cotidiana y observando su comportamiento. Ningún antropólogo puede aspirar a integrarse plenamente con su grupo, es decir, a ser completamente uno con él; sin embargo, es importante crear, en la medida de lo posible, una atmósfera de compenetración que permita a las personas, en su presencia, actuar con naturalidad y

desinhibición. De esta manera, se minimiza el grado de manipulación y sesgo del comportamiento por la presencia de un forastero.

Es evidente que estos métodos son criticables, en particular porque fomentan la implicación emocional con los sujetos en lugar del desapego que se supone caracteriza un estudio científicamente riguroso. Además, proporcionan material para estudios de caso y no la amplia gama de datos que posteriormente puede someterse a análisis estadístico. Incluso el tipo de cuestionamiento abierto y causal característico de la técnica antropológica contradice la manipulación estadística de los datos. Por otro lado, estos procedimientos son muy adecuados para el análisis profundo de grupos pequeños. Y es en parte por ello que la antropología se ha asociado especialmente con el estudio de los llamados pueblos primitivos que viven en pequeños grupos.

Este último punto sugiere otra característica única de la antropología relacionada con el desarrollo histórico de la disciplina. En la Europa y América del siglo XIX, el estudio de las relaciones sociales, por ejemplo, de la sociedad euroamericana, fue asumido y reivindicado por la sociología. La arqueología clásica reivindicó las antiguas civilizaciones circunmediterráneas, junto con Mesopotamia e Irán. Existían diversos fenómenos humanos que no eran objeto de estudio de una disciplina establecida, como las formas de vida de los pueblos del África subsahariana o los indígenas

americanos, las civilizaciones «clásicas» de América, por no hablar de toda la historia humana anterior a la civilización. La antropología, disciplina en desarrollo, con su intención de estudiar a los seres humanos en el mundo que los rodeaba, era idónea para absorber estas áreas de investigación. Existe un espacio para una teoría de «copia y pega» del desarrollo de la mayoría de las disciplinas académicas.

Cabe destacar que, a pesar de lo sugerido anteriormente, la antropología contemporánea no se limita al estudio de lo "primitivo". Probablemente la mayoría de los antropólogos actuales estudian sociedades campesinas y comunidades industrializadas modernas. Por lo tanto, existe una considerable superposición con campos como la sociología y la historia, así como con otras ciencias sociales. A veces resulta difícil discernir si se está leyendo una obra antropológica o sociológica. Pero intentar trazar límites claros entre disciplinas académicas es un ejercicio bastante vano.

Al trasladarse de un país a otro, el uso del término antropología puede resultar confuso. En Estados Unidos y Canadá, la antropología, siguiendo el enfoque holístico de los estudios humanos, se ha basado tradicionalmente en cuatro pilares: antropología física, antropología social/etnología, arqueología y lingüística. La primera aborda los problemas de la especie humana: su origen, evolución y variación biogenética contemporánea. También puede considerarse como biología humana o una rama de la

zoología. Las tres especialidades restantes son las ramas de la antropología cultural, que se ocupa de la característica más singular de la humanidad: la cultura. Es decir, prácticamente todo el comportamiento humano es adquirido. Se aprende en un contexto social y tiende a ser compartido por los individuos, a menudo transmitido por inculcación deliberada. Las ideas aprendidas, el conocimiento acumulado y los planes de acción tradicionales constituyen la cultura. Decimos que los humanos son animales culturales, ya que se distinguen de todos los demás por su dependencia de estos fenómenos adquiridos. La antropología social/etnología es la rama de la antropología cultural que se ocupa de la descripción de los grupos humanos vivos. Si te identificas como antropólogo social, te centras en la sociología o las relaciones sociales de los individuos. Si te consideras más bien etnólogo, esto puede significar que te interesan las relaciones históricas entre las personas y la descripción de las costumbres. Para algunos, principalmente antropólogos sociales, la antropología social se ocupa principalmente de la elaboración de generalizaciones teóricas, mientras que la etnología se considera más ateórica. La arqueología es esencialmente un conjunto de técnicas desarrolladas para reconstruir la historia y la cultura de grupos ahora extintos que no han dejado registros escritos, o puede buscar proporcionar datos que complementen los registros escritos. La tercera rama de la antropología cultural es la

lingüística, que investiga el aspecto más fundamental de la cultura: el lenguaje.

Prácticamente en Estados Unidos y Canadá, estas cuatro áreas se imparten en un solo departamento universitario, y se espera que quien curse una carrera de antropología tenga algún conocimiento de todas ellas. Este no es el caso en Europa, Australia y otras zonas influenciadas por la educación europea. En el Reino Unido, la antropología física apenas existe como entidad independiente, y mucho menos en conjunción con la antropología social o la arqueología. La arqueología se reconoce como una disciplina independiente y está bastante divorciada de la antropología social. En Francia, el término antropología significa... *físico* Antropología. El equivalente estadounidense o británico de la antropología social en Francia es la etnología o la sociología. Esto también ha tendido a ocurrir en otros países europeos. Sin embargo, con la creciente organización y comunicación internacional entre antropólogos, se acepta tácitamente que todas estas subdisciplinas o disciplinas, ya sea antropología física, antropología social, arqueología o lingüística, se incluyen en la categoría general de antropología, y que esta es un estudio histórico natural de la especie humana en todos los tiempos y lugares.

## **SOBRE LA RELEVANCIA DE LA ANTROPOLOGÍA PARA EL ANARQUISMO**

Propongo ahora revisar aquellas áreas de la práctica y la teoría antropológicas que pueden considerarse relevantes para el pensamiento anarquista. Primero, consideraremos algunas cuestiones, principalmente éticas, relacionadas con la labor de los antropólogos, en particular la recopilación de información y sus motivaciones. A continuación, revisaremos los hallazgos más significativos de la antropología en relación con temas de relevancia anarquista como la unidad de la especie humana, la importancia de la cooperación, la reciprocidad y la ayuda mutua, los roles sexuales, la política y los sistemas de autoridad, y los orígenes del Estado.

## **SOBRE LA PRÁCTICA ANTROPOLÓGICA: ALGUNAS CUESTIONES ÉTICAS**

La antropología, como otras ciencias, es hija de la época y del medio cultural en el que se desarrolló. Hay cierta verdad en la afirmación de que un pueblo en paz consigo mismo, que vive en una cultura altamente integrada, no está muy motivado para estudiarse a sí mismo y analizar su forma de vida. Pero cuando un sistema cultural comienza a desintegrarse, cuando, por una u otra razón, la gran mayoría de la gente llega a sufrir ansiedad y otras formas de angustia socialmente inducida, entonces pueden surgir disciplinas dedicadas al autoanálisis. Esto sería especialmente así en un medio cultural que ya se ha embarcado en una tendencia hacia el escepticismo y hacia el cuestionamiento del mundo, que es, por supuesto, característica del mundo europeo occidental desde el siglo XVI.

Como aprendemos de la sociología del conocimiento, todo conocimiento refleja un contexto sociocultural. Esto es tan cierto para la antropología como para otras disciplinas académicas. Una consecuencia de esto es que nos hemos vuelto cada vez más críticos con cualquier ciencia que sostenga que es alcanzable una objetividad pura y libre de valores. Incluso en física se observa que el observador, de alguna manera, afecta el comportamiento de lo observado. Y como observó el famoso físico Werner Heisenberg, no tenemos una ciencia de la naturaleza, sino una ciencia del conocimiento humano sobre la naturaleza. Esto es aún más cierto para las ciencias humanas, por lo que podemos decir que la antropología, al igual que las demás ciencias sociales, se dedica a la interpretación de los datos observados, reconociendo así las dificultades inherentes de la ciencia objetiva y libre de valores.

Una pregunta importante que surge de este tema es hasta qué punto los antropólogos en sus investigaciones han sido conscientes o inconscientemente manipuladores o explotadores de inocentes.

Hay tres áreas en las que esta pregunta podría abordarse específicamente. La primera se refiere al papel de los gobiernos y las grandes corporaciones en la investigación antropológica. La segunda y la tercera se refieren a los aspectos éticos de la forma en que los antropólogos tratan directamente con un pueblo. Analicemos brevemente cada uno de estos temas.

1. La motivación original para la recopilación de datos antropológicos fue, presumiblemente, descubrir cómo piensan y actúan los "nativos". Parte de la financiación de las investigaciones provino de museos y universidades, pero gran parte provino y continuó proviniendo de gobiernos o corporaciones, ya sea directa o indirectamente a través de las universidades. Ahora bien, no creo que se haga una observación radical o increíble al señalar que estos gobiernos y corporaciones no proporcionan estos fondos por altruismo o amor al conocimiento. Lo hacen porque desean información sobre ciertas personas para facilitar su dirección y regulación. Cualquier régimen colonial está particularmente interesado en inculcar paz y tranquilidad entre sus súbditos. En Estados Unidos y Canadá, gran parte del impulso para la investigación antropológica de las poblaciones indígenas de indios e inuits surgió del deseo de los gobiernos de gestionar a estos aborígenes con el mínimo alboroto. Posteriormente, a medida que los intereses estadounidenses se expandieron, los antropólogos estadounidenses "invadieron" las islas del Pacífico, en particular Micronesia, Polinesia y Filipinas. Al mismo tiempo entraron en América Latina, que desde la declaración de la Doctrina Monroe forma parte del imperio neocolonial estadounidense.

Tras la ocupación francesa de Argelia, Túnez y Marruecos, el gobierno victorioso fomentó una amplia investigación etnológica que las fuerzas coloniales pudieran utilizar para

elaborar una política administrativa acorde con los intereses franceses. La política colonial británica se vio igualmente influenciada por los numerosos informes antropológicos sobre los pueblos de sus colonias. ¿Se habría llevado a cabo el famoso estudio sobre los nuer realizado por EE Evans-Pritchard si los nuer no hubieran planteado un problema inquietante a los administradores británicos de Sudán? De todas las potencias coloniales que han sobrevivido hasta la actualidad, solo Portugal no desarrolló ningún estudio antropológico significativo.

Gran parte de lo que hoy se conoce como antropología aplicada detalla estudios dirigidos explícitamente a intentar encontrar formas en que las personas puedan adaptarse y asimilarse mejor al mundo del *statu quo* contemporáneo.

Huelga decir que innumerables antropólogos se distancian de estas motivaciones conservadoras. Los antropólogos, entre los académicos, siguen siendo probablemente los defensores más acérrimos de los pueblos desfavorecidos. Uno de los resultados casi universales de la experiencia de campo parece ser que el antropólogo regresa a casa como defensor, si no admirador, de las personas que ha estudiado. Finalmente, independientemente de las motivaciones y las fuentes de financiación de la investigación, cualquier publicación puede ser leída y utilizada por cualquier otra persona, incluidos gobiernos y corporaciones. Esto, sin embargo, no excusa el hecho de que la antropología haya

estado demasiado ligada al imperialismo y a las grandes potencias mundiales.

2. En el proceso de investigación de campo, parecería existir una enorme ganancia personal a favor del antropólogo, a expensas de la población local. Un cínico podría sugerir que lo que hace el antropólogo es congraciarse con un grupo de personas, sonsacándoles información para poder regresar a casa, usar los datos obtenidos para obtener un doctorado y un puesto prestigioso y bien remunerado, y publicar libros para aumentar su notoriedad y engordar sus finanzas (aunque no reciba regalías, puede contar con aumentos por méritos y ascensos de su empleador).

Sospecho que un gran número de antropólogos podrían reconocer algo de verdad en este tipo de escenario, especialmente porque pueden sentir que su deuda con "su" pueblo nunca podrá ser pagada por completo.

Esta también es probablemente una de las razones por las que tantos se convierten en defensores de su pueblo. Al mismo tiempo, debe reconocerse que los antropólogos buscan la reciprocidad en su trabajo de campo. Parte de ese trabajo consiste en aprender cómo se puede servir a la comunidad. Y, de hecho, si bien los antropólogos pueden ser vistos como manipuladores y explotadores, cabe destacar que muchos "nativos" han intentado explotarlos. Además, es bastante común encontrar que las personas que se

investigan se interesan en el proyecto, aprenden de él y obtienen considerable satisfacción y prestigio por su participación. En resumen, el antropólogo siempre está involucrado en una forma asimétrica de reciprocidad. Difícilmente puede haber un intercambio equilibrado y ganancias iguales para ambas partes cuando la relación es desigual desde el principio y la parte dominante también es un transeúnte.

3. Una segunda cuestión ética relacionada con la relación del antropólogo con un pueblo es hasta qué punto se emplea el engaño como mecanismo para facilitar la aceptación en la comunidad y obtener información. Casi todos los antropólogos se enfrentan a un gran problema al intentar explicar a sus informantes por qué se encuentran entre ellos. En quizás la mayoría de los contextos culturales, la idea misma de la antropología y todo lo relacionado con ella resulta completamente ajena. Por ello, algunos antropólogos han recurrido a un engaño leve, afirmando que desean aprender el idioma (lo cual es cierto, pero solo en parte) o que desean estudiar la historia del pueblo. El engaño también puede infiltrarse en otras actividades de investigación. A un chamán o curandero desconfiado se le podría decir que se desea obtener información que pueda utilizarse para curar enfermedades en otras partes del mundo. Con fines de relaciones públicas, algunos antropólogos han participado en la celebración de rituales religiosos cuando, en realidad, tienen creencias totalmente

diferentes respecto a la religión, pero desean aparentar ser creyentes. En los últimos años, las organizaciones antropológicas se han vuelto muy sensibles a los problemas del engaño y también de la protección del anonimato de los informantes y ha habido un esfuerzo concertado mucho mayor para desalentar el comportamiento y las declaraciones engañosas por parte de los investigadores antropológicos.

## TEORÍA Y DATOS ANTROPOLÓGICOS Y SUS IMPLICACIONES PARA EL ANARQUISMO

En general, se puede decir que para cada principio sobre los seres humanos y la naturaleza humana formulado por anarquistas, se puede encontrar en la literatura antropológica tanto fundamento como refutación. Sin embargo, existe un creciente consenso entre los antropólogos sobre ciertas ideas relativas a la humanidad que agradarían a cualquier anarquista. En primer lugar, consideremos lo que podría llamarse el *principio de la unidad biológica de la especie humana*.

Desde tiempos anteriores al surgimiento de la antropología como disciplina independiente y hasta tiempos recientes como parte de la historia de la antropología

misma, ha existido una pugna entre las teorías monogenéticas y poligenéticas sobre el origen del Homo sapiens. La teoría poligenética defendía los orígenes divergentes de las llamadas razas humanas. El énfasis en las diferencias de apariencia y origen de los grupos humanos se ha empleado para respaldar los argumentos sobre la superioridad o inferioridad de dichos grupos. Si se afirma que los negros son mentalmente inferiores a los "blancos", resulta de gran ayuda aportar pruebas que presumiblemente demuestran que los linajes fundacionales de ambas poblaciones no tienen ninguna relación. La teoría monogenética, en cambio, sostenía que todos los humanos son una especie que comparte una línea ancestral común. Hoy en día, esta es la visión predominante en antropología. Se sostiene que el Homo sapiens evolucionó a partir de una especie anterior, el Homo erectus, y que nuestro género, Homo, deriva de formas más antiguas, los australopitecos. Las variaciones entre las poblaciones humanas actuales se consideran una consecuencia del proceso biológico de adaptación, pero cualquier variación de ese tipo entre los humanos es de importancia muy menor e involucra, en el mejor de los casos, sólo un puñado de genes relacionados con factores como la forma del cabello, la cantidad de cabello corporal, la presencia o ausencia de un pliegue epicántico en el ojo, la pigmentación de la piel, la forma general del cuerpo (ya sea desgarrado o rechoncho) y la altura, la forma de la cabeza y varios rasgos faciales.

Hace cuarenta años, prácticamente todos los antropólogos coincidían en que la especie humana se dividía en razas, aunque había poco consenso sobre cuántas razas existían. Hoy en día, esta opinión ya no está tan extendida y un número creciente de antropólogos sostiene que el Homo sapiens es una especie unitaria que puede presentar variaciones locales, pero dichas variaciones no justifican su clasificación en razas (subespecies) separadas. En resumen, el argumento a favor de este punto de vista es el siguiente:

- a) Ciertas características supuestamente raciales, como la forma de la cabeza y la altura del cuerpo, están demasiado afectadas por factores ambientales como para servir como indicadores de raza para los que alguna vez se usaron.
- b) Existe una increíble cantidad de solapamiento y mezcla entre poblaciones. Las razas son, en el mejor de los casos, "tipos ideales". Son un resumen de ciertos rasgos genéticos presuntos que tienden a prevalecer en alguna población. Sin embargo, un individuo dado dentro de esa población puede no poseer todos estos rasgos, o incluso algunos de ellos. Por lo tanto, una nariz ancha y plana es presumiblemente una característica de los africanos occidentales, pero hay algunos africanos occidentales con narices más estrechas que algunos noruegos.
- c) Ya se ha señalado que, hasta donde sabemos, ninguna de las llamadas características raciales tiene mucha importancia, especialmente en el mundo contemporáneo en lo que respecta a la adaptación y la supervivencia. Quizás, en las condiciones aborígenes, una complexión robusta y

rechoncha con abundante grasa subcutánea adaptaba mejor a los inuit o chuckchi a climas extremadamente fríos. Pero es evidente que, a medida que las culturas han cambiado y se han envuelto cada vez más en el mecanismo de adaptación de los humanos al entorno físico, esta característica biológica pierde importancia. Los escandinavos, por ejemplo, carecen de estas cualidades y han vivido en los extremos norte de Europa durante 200 años con gran éxito. Cabe destacar que la inteligencia no es un factor que pueda asociarse con ninguna supuesta raza. No se puede afirmar con absoluta certeza que no existan variaciones de inteligencia entre las "razas", ya que hasta la fecha nadie ha ideado una prueba adecuada, independiente de la cultura, que pueda examinar la inteligencia innata o congénita, ni ha ofrecido una definición operativa adecuada de raza que pueda utilizarse en dichas pruebas. d) El término «raza» se ha politizado y se ha convertido en un término ideológico que ha enturbiado su uso con fines biológicos. Hoy en día, la raza tiene implicaciones mucho más serias para la humanidad como herramienta política e ideológica que probablemente nunca tuvo como realidad biológica. Por estas razones, muchos abandonarían el uso del término «raza» en relación con los humanos, aunque, por supuesto, seguirían investigando las variaciones biogenéticas que sí ocurren dentro de la especie.

En resumen, los datos antropológicos parecen demostrar que los humanos somos una sola especie con un ancestro

común. Si es posible decir que la especie se divide en razas, cualquier diferencia es de mínima importancia. Ya sea que uno viaje a la cuenca media del Amazonas, a los aborígenes australianos o a los ciudadanos de Moscú, encontrará en cada una de estas poblaciones un rango normal de inteligencia: algunos tontos y algunos genios, con una gran mayoría de individuos de inteligencia media.

Una segunda generalización antropológica se relaciona con *Principios de reciprocidad y cooperación*. Los darwinistas sociales aplicaron la doctrina de la supervivencia del más apto y la lucha por la existencia al mundo social humano, argumentando la importancia primordial de la lucha y la competencia entre individuos. Quienes triunfan en dicha competencia son considerados los mejores. Esto, por supuesto, era bastante compatible con una economía capitalista floreciente, que justificaba la superioridad de los ricos y poderosos y la inferioridad de los pobres y desfavorecidos. La noción de que la competencia es una característica necesaria y universalmente dominante de la condición humana se ha convertido, por lo tanto, en un elemento común del credo de la clase media. Los datos de la antropología no niegan que la competencia sea un elemento en las relaciones humanas, pero existe una enorme variación entre las diferentes culturas en la expresión de este fenómeno. Los conocidos indígenas Pueblo, especialmente los Hopi y los Zuni, del suroeste estadounidense, son un ejemplo de personas que inhiben la expresión competitiva.

Incluso resulta difícil enseñar a los niños Hopi y Zuni juegos y deportes competitivos euroamericanos. Sin embargo, no hay razón para dudar de que la cultura Pueblo no haya sido, en su época, una adaptación muy exitosa.

No solo existe una gran variación entre culturas en la expresión de la competencia, sino que también dentro de una cultura dada existen áreas en las que se puede fomentar la competencia y otras en las que se desalienta rotundamente. Las culturas contemporáneas de Europa Occidental y Norteamérica son un buen ejemplo. A los niños estadounidenses, por ejemplo, se les puede enseñar a competir vigorosamente en juegos y deportes en los grados escolares. Posteriormente, se espera que continúen esta competencia en el mundo empresarial. Por otro lado, se espera la cooperación en el hogar, así como en las organizaciones vecinales y de padres. De igual manera, si bien los indios de la Costa Noroeste eran conocidos por fomentar ceremonias intensamente competitivas de banquetes y entrega de regalos (*potlatches*), a menudo no se enfatiza adecuadamente que el patrocinio de una *potlatch* dependió en primer lugar del esfuerzo cooperativo de un gran grupo de parientes.

Peter Kropotkin fue uno de los primeros en intentar contrarrestar el énfasis darwinista social en la lucha con garras y dientes cuando escribió *Ayuda mutua: un factor en la evolución*. En él cataloga innumerables casos de cooperación tanto en el mundo natural como en las

sociedades humanas. Marcel Mauss y Claude Levi–Strauss enfatizaron la idea de la reciprocidad como una característica fundamental y universalmente importante de las sociedades humanas. La reciprocidad es un sistema de intercambio que se encuentra de alguna manera en cada grupo humano conocido. Los artículos (regalos) se pasan de una persona o grupo a otro con la suposición implícita de que en el futuro los artículos (regalos) serán ofrecidos a los donantes por los receptores. La reciprocidad toma diferentes formas, pero el tipo fundamental es una reciprocidad equilibrada en la que hay un intercambio de bienes de aproximadamente igual valor entre los participantes que, al menos en el contexto de la situación de intercambio, tienen la misma posición. La reciprocidad entonces implica cooperación y ayuda mutua y es la esencia de las nociones de mutualismo y contrato de Proudhon.

Tanto la investigación arqueológica como la etnográfica respaldan la hipótesis de la importancia fundamental de la cooperación en los grupos humanos. Alguna forma de familia humana ha demostrado ser la más perdurable de todas las instituciones, habiendo sobrevivido durante miles de milenios. Sea cual sea el tipo de familia, ninguna se rige por el principio de la supervivencia del más apto. Por el contrario, al menos en la relación entre padres e hijos dependientes, existe una especie de sistema comunista en el que se recibe según la necesidad y se da según la capacidad. Las familias, y de hecho todos los grupos de

parentesco, son en cierto modo asociaciones de ayuda mutua. No podrían ser de otra manera.

La reciprocidad explica una teoría sobre el origen de la familia. Sostiene que, hace aproximadamente uno a tres millones de años, nuestros antepasados adquirieron cada vez más gusto por la carne. Las hembras habrían visto restringidas sus actividades de caza y recolección de residuos debido a la presencia de crías inmaduras dependientes. Los machos, en cambio, tenían libertad para dedicarse a la caza y la recolección de residuos a distancias extensas. Un vínculo relativamente permanente entre machos y hembras adultos proporcionaba carne y protección, y las hembras criaban a las crías y buscaban alimento vegetal y pequeños animales. Esto también explica el origen de la división sexual del trabajo.

La caza y la recolección fueron la única forma de vida de los humanos hasta la domesticación de plantas y animales hace unos 12.000 años. Tanto los antiguos cazadores-recolectores como quienes han sobrevivido hasta la actualidad necesariamente participaban en una amplia cooperación entre los miembros del grupo. La caza, por ejemplo, implica invariablemente una elaborada coordinación de la actividad de varios participantes. Cuanto más sencillas sean las armas, más dependientes serán de la caza colectiva. El cazador independiente se caracteriza por el uso del rifle y la trampa de acero.

Los orígenes y las posibilidades de la cultura dependen de la evolución de instituciones de cooperación y reciprocidad, ya que dichas instituciones proporcionan cierta permanencia de relaciones positivas, que a su vez facilitan el intercambio de ideas y la transmisión de la tradición, que es el corazón de toda cultura.

Los materiales antropológicos sugieren varios *Principios relativos a los roles sexuales*. En toda sociedad humana, las diferencias entre mujeres y hombres se reconocen por las expectativas de comportamiento diferenciado y la asignación de tareas distintas a cada sexo. Invariablemente, esto implica, según algún estatus previo, la preferencia de los hombres. Ha habido y hay culturas que otorgan mayor igualdad entre los sexos, así como las que hacen de la supremacía masculina un importante artículo de fe y práctica; sin embargo, incluso en estas últimas, suele haber segmentos de la vida en los que sí se da la igualdad o en los que la mujer prevalece sobre el hombre. A menudo, en las sociedades con predominio masculino, es la cara pública de la vida social donde dicho dominio se considera imperativo, mientras que en la privacidad del hogar la situación puede ser muy diferente. Este es ciertamente el caso entre el campesinado egipcio, donde los hombres tienen prioridad, excepto en... *haram* (la sección de la casa reservada a los miembros de la familia). Aquí hay mucha más cesión, por lo que a veces prevalecen las opiniones de las mujeres, especialmente las mayores.

Un mito común sostiene que las sociedades matrilineales son matriarcales o al menos ofrecen igualdad sexual. Es cierto que en muchas sociedades matrilineales, especialmente aquellas que también practican la residencia matrilocal o la residencia al casarse con la madre de la novia, las mujeres tienen una mejor posición social. Sin embargo, siguen siendo los hombres quienes dominan la vida pública y tienden a tener ventaja en otros ámbitos. En los sistemas matrilineales, no es el padre quien tiene la autoridad, sino el hermano de la madre. En la herencia, asimismo, los legados no pasan de padre a hijo, pero algunos bienes pueden pasar de madre a hija, mientras que otros, en particular los roles políticos y ceremoniales, pasan del hermano de la madre al hijo de la hermana. Debido al lugar femenino en el sistema de herencia, las mujeres pueden afirmarse mejor. Sin embargo, observamos que los sistemas matrilineales son acuerdos bastante inestables, generalmente a medida que aumentan los intereses creados en la propiedad. Los padres exigen cada vez más el derecho a permitir que sus hijos hereden de ellos. Además, un número considerable de sociedades matrilineales practican la residencia paternal, en la que un joven, a menudo al contraer matrimonio, establece su hogar con o cerca del hermano de su madre. En consecuencia, los varones de ese grupo controlan fácilmente las propiedades pertenecientes al grupo de parentesco matrilineal. No se conocen casos de matriarcado, es decir, sociedades donde las mujeres dominen a los varones o, más directamente, sociedades

gobernadas por matriarcas. Además, parece probable que el matriarcado sea, en términos de toda la historia de la humanidad, una innovación relativamente reciente, probablemente dado su mayor impulso con el surgimiento de la jardinería hace diez mil años o más. Es decir, la hipótesis es que las mujeres, como recolectoras de materiales vegetales en épocas preagrícolas, se dedicarían a la horticultura con la llegada de las plantas domesticadas, y que los jardines pasarían entonces de madres a hijas. Cuando, como suele ocurrir, una actividad, en este caso el cultivo, adquiere una importancia central para la sociedad, los varones tienden a asumir el control y surge la patrilinealidad o la descendencia no lineal. (Otro aspecto de esto, sin embargo, es que la jardinería simple se transforma en agricultura o cultivo extensivo, más comúnmente con la adquisición de grandes animales de tiro. Los conductores de este mundo, con pocas excepciones, han sido hombres, de modo que esto también coloca a los hombres más en el centro de las preocupaciones de cultivo).

En todo caso, las sociedades humanas más tempranas probablemente fueron de carácter no lineal o bilateral: no eran ni patrilineales ni matrilineales. Los varones gestionaban las relaciones externas del grupo, la caza y probablemente los asuntos chamánicos o religiosos, pero existía cierto grado de igualitarismo entre los sexos. De hecho, es entre las sociedades no lineales –las de los cazadores–recolectores como los pigmeos hbuti o los inuit,

por un lado, y las sociedades euroamericanas industrializadas modernas, por otro— donde encontramos la práctica más extendida de la igualdad sexual. Una razón para esto es, por supuesto, un igualitarismo inherente a tales acuerdos. Es decir, ni los parientes de la madre ni los del padre se consideran primordiales y la herencia puede transmitirse de diversas maneras.

La literatura antropológica reconoce desde hace tiempo la naturaleza arbitraria de la división sexual del trabajo en diferentes sociedades. El punto es que, en realidad, solo hay dos trabajos determinados por el sexo: la maternidad y la lactancia. Otras actividades están determinadas por la tradición cultural local. Sin embargo, la caza, las disputas y la guerra parecen ser dominios casi exclusivamente masculinos. Parece haber evidencia reciente que sugiere que la actividad física prolongada y vigorosa en las mujeres inhibe la fertilidad y, por lo tanto, se argumenta que las sociedades que restringieron dicha actividad en las mujeres tendrían más descendencia y una mayor probabilidad de supervivencia (véase, por ejemplo, Susan B. Graham). Dependiendo de la cultura en una sociedad, los *hombres* pueden ser considerados los únicos que fabrican cerámica, mientras que en otra es una profesión exclusiva de las mujeres. Lo mismo ocurre con la cestería, la construcción de viviendas u otras artesanías. No es más "natural" para las mujeres ser enfermeras o secretarias que para los hombres ser dentistas o carpinteros.

En los últimos años, las investigaciones antropológicas han reconocido la contribución de las mujeres en diversas sociedades. Esto se debe, en parte, a la mayor participación femenina en la investigación, lo que brinda una perspectiva diferente a la tradicional masculina. Antiguamente se creía que el hombre cazador proporcionaba la mayor parte del alimento a las comunidades cazadoras–recolectoras. Ahora se reconoce que la caza fuera de las regiones árticas cubre menos de la mitad de las necesidades alimentarias, y la recolección de alimentos por parte de las mujeres representa la mayor parte. Estudios también demuestran que, entre las poblaciones hortícolas y agrícolas, las mujeres a menudo contribuyen con mayor parte del trabajo físico. Uno de los efectos de la adopción de animales de tiro parece ser la disminución del trabajo femenino. Este fue claramente el caso con la adopción del caballo por los indígenas de las llanuras. En la época pre–caballo, las mujeres cargaban la mayoría de sus pertenencias al cambiar de campamento y, por supuesto, todos caminaban. El caballo fue un motor de liberación para las mujeres cuando se le asignó la tarea de transportar cargas y proporcionó transporte tanto a hombres como a mujeres. Irónicamente, las restricciones a la circulación de las mujeres y los requisitos de vestimenta en algunos países musulmanes también contribuyen a apartarlas del trabajo en el campo. El velo, por ejemplo, inhibe el trabajo manual, y, al igual que las uñas excesivamente largas, se originó como símbolo de la mujer que no tenía que trabajar.

Si bien he enfatizado aquí la mayor concienciación sobre el papel de la mujer en la esfera económica por parte de los antropólogos, también es evidente que se valora cada vez más su importancia en otras actividades. Además, en el pasado, a menudo implícita en gran parte de la investigación antropológica, estaba la idea de que lo que hacen los hombres es, de alguna manera, más importante que lo que hacen las mujeres: los hombres negocian en el ámbito de la política comunitaria, mientras que las mujeres solo se quedan en casa cuidando niños. Esperemos que esta actitud también esté desapareciendo.

Finalmente, podemos mencionar otra área en este tema de los roles sexuales a la que las investigaciones antropológicas han contribuido. Una noción occidental común es que los hombres son, por naturaleza inherente, dominantes y agresivos, además de racionales, mientras que las mujeres son retraídas, pasivas y emotivas. La etnografía comparativa demuestra que estas cualidades están fuertemente influenciadas por diferentes valores culturales. Sin duda, en la mayoría de las culturas, los hombres se consideran, con razón, más dominantes y agresivos. Sin embargo, hay personas en África subsahariana y Nueva Guinea, por ejemplo, entre quienes las mujeres son bastante agresivas. Hay otros, como los huteritas, los amish o algunos pueblos indígenas, que desaconsejan firmemente el comportamiento agresivo en ambos sexos. En Irán, se espera que los hombres sean emocionales y lloren en

público; las mujeres deberían ser más estoicas y autocontroladas. No sugiero que todas estas cualidades estén completamente determinadas culturalmente, es decir, sean aprendidas. Hombres y mujeres *son* biológicamente diferentes, y el comportamiento de los machos entre las especies de mamíferos difiere del de las hembras. Sin embargo, la peculiaridad de la especie humana reside en que lo biológicamente dado suele ser menos importante que la capacidad de los humanos para moldear y alterar el comportamiento mediante el proceso cultural.

De gran importancia para los anarquistas es lo que los antropólogos tienen que decir sobre los sistemas políticos, el estado y *los principios de autoridad*. Ya se ha señalado que las sociedades humanas han tendido a enfatizar la prioridad del hombre. De manera similar, parece que hay un énfasis en la preeminencia de los ancianos. Creo que es bastante comprensible cómo pudo surgir esto. Una persona mayor, pero no una senil, tendría innumerables experiencias para compartir con otros, además de ser un importante almacén de tradición. Por su experiencia adquirida, obtiene preeminencia. Esta es también la lógica detrás de la antigüedad de los padres sobre los hijos. Cuanto mayor es una persona, más ha demostrado una capacidad de supervivencia y eso en sí mismo merece ser escuchado. Como con cualquier otra cosa, existe una variación cultural considerable en el poder conferido a los ancianos y los padres. Los inuit a menudo se presentan como un caso de

notable indulgencia parental y tienen una relación más igualitaria con los hijos. La situación en algunos grupos árabes implica una condición en la que existe una considerable indulgencia con los bebés, pero una vez que los niños cumplen seis o siete años, se les obliga literalmente a vivir como adultos. Se supone que ya han adquirido la facultad de razonar.

Los ancianos se encuentran invariablemente entre los líderes de una comunidad, pero el liderazgo también puede recaer en otras personas prestigiosas. El liderazgo, de algún tipo, es otra característica aparentemente universal de las sociedades humanas. Llamamos líderes a aquellos individuos a quienes se recurre en busca de orientación y que tienen más éxito que otros en lograr que se cumplan sus deseos expresos. Estas cualidades a menudo derivan de la propiedad y el control de algún recurso escaso o de ocupar algún tipo de cargo político o religioso. Pero también pueden derivar de atributos más personales, como la oratoria, la capacidad de persuasión o esa cualidad ambigua conocida como carisma. En algunas sociedades, todos los líderes podrían considerarse "hombres influyentes".

En los inicios de la antropología, el hecho de que una sociedad tuviera líderes reconocidos de algún tipo, reuniones o consejos donde se discutían asuntos y se tomaban decisiones, y normas de comportamiento que de alguna manera se aplicaban, significaba que contaba con una forma de gobierno. Clark Wissler, aparentemente

siguiendo esta conceptualización vaga y ambigua, convirtió al gobierno en una de las instituciones universales de la cultura. A menudo, la política de los cazadores–recolectores, en particular, se describía con términos tan descriptivos como «comunidad democrática simple» (Radin, 30). Julius Lips en Franz Boas *La Antropología General*, reconociendo que el uso general del término gobierno era erróneo, prefirió escribir sobre "similar al gobierno" o "pregubernamental", adoptando la carta de K. N. Llewellyn (Boas, 490). Si cada sociedad tenía un gobierno, se sostenía que cada una poseía reglas de comportamiento que, por lo tanto, podían llamarse leyes. Cabe señalar que, para este tipo de interpretación, muchos antropólogos buscaron el gobierno y la ley en todas las sociedades, especialmente en las llamadas primitivas, al menos en parte para enfatizar las similitudes entre el mundo "civilizado" contemporáneo y el resto de la humanidad. Afirmar que los aborígenes australianos tenían ley y gobierno era afirmar que ellos también eran humanos; no eran salvajes "sin ley".

En la antropología contemporánea aún se encuentran quienes integran todo lo político bajo el concepto de derecho y gobierno. Es más común reconocer tácitamente que algunas sociedades tienen sistemas políticos gubernamentales, mientras que otras son anárquicas. AR Radcliffe–Brown, quien en su juventud se interesó por Kropotkin y el anarquismo, aclaró considerablemente esta distinción.

Radcliffe–Brown propuso el término "sanciones" para referirse a la forma en que un grupo social reacciona ante el comportamiento de cualquiera de sus miembros. Existen sanciones positivas que demuestran aprobación, pero aún más importantes en una sociedad son las sanciones negativas que expresan desaprobación de un comportamiento en particular. Un tipo de sanciones son las difusas, que son aplicadas espontáneamente por uno o más miembros de una comunidad. Su aplicación no se limita a quien ostenta un rol social específico. La responsabilidad y el derecho a imponer la sanción se extienden a toda la comunidad. Además, la aplicación de las sanciones, así como su intensidad, es variable.

Las sanciones difusas incluyen chismes, insultos, discusiones, peleas a puñetazos, asesinatos y ostracismo. Los duelos y las luchas formales son formas menos extendidas. Los inuit, al menos, tienen competencias de canto ritualizadas en las que dos oponentes intentan superarse mutuamente en insultos ante un público que actúa como juez. Un individuo o un grupo puede recurrir a sanciones difusas. Su eficacia aumenta a medida que toda la comunidad participa en ellas. Las acciones de justiciero y las disputas son formas comunes de sanciones difusas que dependen de la acción colectiva.

En muchas sociedades, una asamblea impone multas y otros castigos. En tales casos, los asambleístas actúan como mediadores, más que como jueces, y tienen éxito en la

medida en que logran convencer a dos partes en disputa para que lleguen a un acuerdo. Es decir, estas asambleas carecen del derecho legítimo a monopolizar el uso de la fuerza, característico de las estructuras gubernamentales. Radcliffe–Brown denominó sanciones organizadas a este tipo de sanciones.

Las sanciones religiosas conllevan la amenaza de un castigo sobrenatural. Existe una importante característica diferenciadora entre las sanciones religiosas que Radcliffe–Brown no mencionó. Es decir, algunas sanciones religiosas requieren un ejecutor humano y otras se consideran automáticas. En las primeras, el poder recae en unos pocos especialistas. Ejemplos de ello son los sacerdotes como intermediarios necesarios o las brujas que controlan la «magia negra». Por otro lado, la creencia de que quebrantar uno de los diez mandamientos automáticamente condena a la persona al infierno representa un tipo de sanción religiosa de este último tipo. Las sanciones religiosas y difusas son características universales de las sociedades humanas. Las sanciones organizadas, que Radcliffe–Brown denomina sanciones legales, solo son impuestas por la «autoridad constituida». Es decir, se trata de leyes debidamente aplicadas por individuos delegados, los únicos con la autoridad para recurrir a la violencia para hacer cumplir las normas. Por lo tanto, las sanciones legales se limitan a aquellas sociedades que poseen un gobierno con roles

especializados definidos, como policías, jueces y legisladores.

En resumen, en esta clasificación podemos reconocer diferentes tipos de sistemas políticos. Algunos son claramente gubernamentales, donde prevalecen las sanciones legales, mientras que otros, carentes de este tipo de sanción, dependen de sanciones difusas y religiosas, y son sistemas políticos anárquicos.

A diferencia del gobierno, el reconocimiento de que algunas sociedades tienen estados y otras no se da en las primeras etapas de la antropología. Lewis Henry Morgan distinguió entre sociedades primitivas y estados al atribuir la pertenencia a estos últimos al territorio y, en el caso de las sociedades primitivas, al parentesco. Sin embargo, esta dicotomía tiene una utilidad limitada, ya que en varias sociedades un grupo de parentesco colinda con un territorio específico. La perspectiva de Morgan no era distinta a la de Henry Maine, quien concibió el estatus y las sociedades contractuales. La pertenencia a las primeras está determinada por la afiliación de parentesco. Los líderes en tales sistemas no son gobernantes, sino padres y abuelos. En la sociedad contractual, el territorio o la "contigüidad local" reemplaza al parentesco como base para la pertenencia a la comunidad y se crea un estado. Es decir, en una sociedad contractual, el liderazgo no puede recaer en parientes de mayor rango, ya que dicho sistema está compuesto por una población heterogénea y no es un grupo uniforme de

parientes. Así, surgen otros patrones de liderazgo: el estado y el gobierno. Ferdinand Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) y Emile Durkheim (solidaridad mecánica y orgánica) también desarrollaron de forma bastante independiente tipologías dicotómicas similares.

En 1940, Meyer Fortes y EE Evans–Pritchard, como editores de *Los sistemas políticos africanos* introdujeron la distinción entre sociedades estatales y sociedades sin Estado, reconociendo explícitamente que estas últimas carecían de gobierno. Identificaron tres tipos de política sin Estado:

'En primer lugar, están aquellas sociedades muy pequeñas... en las que incluso la unidad política más grande abarca un grupo de personas todas ellas unidas entre sí por lazos de parentesco... la estructura política y la organización del parentesco están completamente fusionadas.' (6–7).

'En segundo lugar, hay sociedades en las que la estructura de linaje es el marco del sistema político.' (7).

'En tercer lugar, hay sociedades en las que una organización administrativa es el marco de la estructura política.' (7).

Estos autores diferenciaron el parentesco del linaje, pero en realidad, tanto el tipo uno como el dos mencionados son

subtipos de cualquier sistema en el que el parentesco coincida con las relaciones políticas. La diferencia radica en la presencia de una estructura de linaje predominante y elaborada en el segundo.

En una obra reciente, Bernardo Bernardini aboga por la adición de otros dos tipos de sistemas sin Estado. En uno, «la estructura política se basa en aldeas de parentesco cognaticio, con aldeas emparentadas con jefes y caciques que ostentan autoridad política». El otro tipo existe «donde el sistema político se basa en el marco de sistemas de clases por edad» (Bernardi, 25).

En mi opinión, este tipo de clase de edad no constituye un sistema apátrida genuino. Cuando las clases de edad son la expresión política predominante en una sociedad, encontramos que la clase de edad que ocupa un rango superior invariablemente tiene a su cargo poderes judiciales, ejecutivos y legislativos, mientras que quienes ocupan un rango inferior actúan como policías y guerreros. Es cierto, como enfatiza Bernardini, que todo este poder es temporal y deberá cederse en pocos años a una clase inmediatamente inferior. También es cierto, como señala Bernardini, que el sistema presenta una marcada dispersión. Sugeriría que, en lugar de una sociedad apátrida, nos encontramos en estos casos con una forma peculiar de organización estatal. En cada una de ellas existe una soberanía territorial, acompañada de una delimitación del ejercicio del poder político en manos de clases específicas que ostentan estatus

(grados) específicos. Quienes ocupan un rango superior tienen el monopolio del poder de juzgar y hacer cumplir sus decisiones recurriendo al rango de policías subalternos. Además, no todos los que ocupan el rango gobernante tienen la misma autoridad, ya que el liderazgo formalizado aparece en muchos de estos sistemas, como *el Abba Gada* de los Boran de Etiopía y los *Laibon* de los masái en Kenia y Tanzania. Este sistema no es tan centralizado como el que se encuentra en el estado "normal", ni existe un gobierno prolongado por parte de una sola clase. Además, cada persona puede esperar asumir cierta autoridad ejecutiva durante su vida. Por lo tanto, no solo se trata de un gobierno difuso, sino también de un ejemplo de estado democrático descentralizado que se basa en la continuidad del poder estatal mediante la sucesión y circulación de clases sociales, en lugar de la sucesión y circulación de partidos y élites.

Podemos, pues, prescindir del tipo de clase de edad y proceder a considerar con algo más de detalle los otros cuatro tipos de supuestas sociedades sin Estado.

## **SOCIEDADES EN LAS QUE LAS ESTRUCTURAS POLÍTICAS Y DE PARENTESCO SON UNA, PERO EN LAS QUE LA ORGANIZACIÓN DEL LINAJE ES RUDIMENTARIA O ESTÁ AUSENTE**

En el sistema político del primer tipo de Fortes y Evans–Pritchard podemos ubicar la mayoría de las sociedades de caza y recolección. Es posible que antes de ocho o diez mil años atrás, este tipo de organización fuera el sistema político universal de la humanidad. En ella, la agrupación más numerosa es lo que los antropólogos han llamado banda. Esta consiste en un pequeño número de individuos, generalmente unas pocas docenas como máximo, que explotan juntos un territorio determinado y se identifican con él. Los miembros de la banda casi siempre tienen algún tipo de parentesco. Pueden ser parientes por parentesco

paterno, materno o matrimonial. Invariablemente existe una orientación patrilocal, en el sentido de que las figuras primordiales del grupo tienden a ser varones agnáticamente emparentados. Sus padres y abuelos paternos formaron parte de la banda antes que ellos. Los aborígenes australianos parecen ser más gerontocráticos que otros cazadores–recolectores, pero en cualquier caso, un hombre puede alcanzar prestigio demostrando su experiencia en alguna actividad importante. Un cazador exitoso será reconocido como autoridad en ese ámbito, lo que tendrá un cierto efecto de halo en otras áreas de la toma de decisiones comunitaria. Demostrar una conexión estrecha e influyente con el mundo sobrenatural o la capacidad de curar enfermedades le otorga preeminencia. Se hace más hincapié en lo que se ha denominado autoridad «natural». Es decir, una persona se convierte en un «hombre influyente» porque ha adquirido experiencia en una actividad crucial. En estas sociedades también existe una mayor igualdad entre los sexos. Las decisiones comunitarias se toman mediante debates grupales y normalmente se busca el consenso antes de actuar, aunque en casos de desacuerdo grave la banda puede dividirse cuando un grupo de disidentes se independiza o se une a otra. Ni el poder judicial ni el policial recaen en un solo individuo o grupo. Incluso los líderes de las bandas solo pueden sugerir o persuadir, pero son líderes en parte gracias a su capacidad de convencer a los demás. Esto no significa que no se aplique la fuerza en estas sociedades. Sí se aplica, pero en forma de sanciones difusas

o religiosas, no legales. A veces, un solo individuo puede aterrorizar y dominar a toda una banda. Así, un chamán inuit puede emplear sus poderes para intimidar a otros y obligarlos a someterse a su voluntad. Pero, con el tiempo, ese mismo chamán puede ver su vida repentinamente truncada al ser "ejecutado" por uno o más miembros del grupo: una forma extrema de sanciones difusas.

## **SOCIEDADES CON ESTRUCTURAS DE LINAJE ELABORADAS**

Por estructura de linaje también se entiende el sistema de linaje segmentario. Lo que podríamos llamar el «tipo ideal» de este sistema incorpora los siguientes componentes:

1. La membresía en los grupos significativos dentro del sistema –los linajes– se basa en la supuesta descendencia patrilineal y la relación con otros miembros del grupo.

2. La unidad de máxima integración, la tribu, se segmenta en ramas principales, a menudo denominadas clanes. Estas, a su vez, se subdividen en grupos que a su vez se subdividen. El número de niveles de segmentación varía de una cultura a otra. En algunos casos, cada clan se divide en linajes máximos, compuestos por linajes principales, mientras que estos se dividen en linajes menores, y estos últimos se subdividen en linajes mínimos, equivalentes a un grupo de

familias descendientes de un abuelo o bisabuelo paterno común. Cada miembro de la tribu pertenece entonces a un grupo dentro de cada uno de los niveles de segregación. De forma análoga, cada persona en un estado moderno pertenece simultáneamente a segmentos territoriales: hogar, municipio o condado, provincia y nación.

3. Además de que los sistemas de linaje segmentario no se basan en el territorio, sino en el parentesco presunto, otra forma en que difieren de las subdivisiones del Estado moderno es que una persona, por lo general, solo se da cuenta plenamente de su pertenencia a un segmento cuando este se ve amenazado desde fuera por otro. Esto se conoce como «oposición complementaria». Es decir, mi linaje mínimo puede entrar en conflicto con un linaje mínimo dentro de mi linaje menor, en cuyo caso se esperaría que todos los miembros del linaje mínimo se unieran contra los miembros del otro linaje mínimo. Sin embargo, si un miembro de mi linaje mínimo es insultado o agredido por una persona de otro... Linaje *menor*, entonces, el conflicto entre mi linaje mínimo y ese otro dentro de mi linaje menor debería dejarse de lado, ya que nos unimos como un linaje menor opuesto al otro linaje menor. Si alguien de otro clan ataca a un miembro de mi clan, nuevamente debemos olvidar, al menos temporalmente, nuestras disputas internas dentro del clan y unirnos contra el clan contrario. La oposición complementaria significa linaje mínimo contra linaje mínimo, clan contra clan y tribu contra tribu. El

conflicto nunca implica, por ejemplo, un clan entero contra un linaje mínimo específico. La oposición complementaria significa que uno es ampliamente consciente de su afiliación grupal cuando su grupo específico se opone a otro segmento del mismo nivel de organización. Además, sugiere el carácter corporativo de los grupos involucrados. La unidad se concibe como una sola persona; una lesión a uno es una lesión a todos, así como la culpa de un miembro se extiende a todo el cuerpo. Finalmente, la oposición complementaria sugiere la igualdad de unidades en términos de tamaño y poder. Es decir, por ejemplo, todos los clanes deberían tener aproximadamente el mismo tamaño y la misma fuerza.

4. Los líderes de las tribus y sus segmentos son ancianos que han alcanzado estatus de hombres influyentes. Su poder no depende de una fuerza policial; debe ganarse y validarse continuamente. El líder exitoso posee una astuta capacidad para evaluar y luego verbalizar la opinión popular sobre un tema, para influir en otros mediante argumentos convincentes y un discurso elegante, para demostrar sabiduría y justicia, mostrar generosidad y emplear hábilmente sus conexiones con otros hombres influyentes. Es el primero entre iguales, aunque a menudo un poco más igual que los demás. También es un mediador en disputas, más que un árbitro. No es un gobernante.

5. Para evitar la impresión de que, bajo tal acuerdo, toda la vida es una lucha violenta continua, conviene destacar tres puntos. Primero, es muy probable que la mortalidad por

violencia sea menor en un sistema de linaje segmentario que en el estado de guerra moderno. Segundo, en casi todos los sistemas de linaje segmentario existen mecanismos para frenar rápidamente la violencia y la venganza. Otras partes interesadas, aunque no involucradas, pueden intervenir para intentar calmar la situación y ofrecer sus servicios como mediadores. Quienes no están directamente involucrados pueden ejercer diversas presiones, no solo para aceptar la mediación, sino también la decisión de los mediadores. Tercero, los linajes son asociaciones de ayuda mutua. La defensa mutua es solo una faceta de una red de obligaciones. Los miembros de un linaje se ayudan mutuamente en la organización de ritos de paso, como matrimonios y funerales, en numerosas actividades económicas, y a menudo son los linajes, y no los individuos, quienes poseen y controlan la tierra.

La teoría del linaje segmentario ha sido criticada en la medida en que pretende explicar adecuadamente las relaciones políticas en las sociedades que dependen de dichas estructuras. En otras palabras, se ha afirmado que el sistema de linaje segmentario es la única malla de la red de relaciones políticas. Sin embargo, en las últimas tres décadas, análisis posteriores han sugerido que, en las sociedades donde prevalece esta forma de organización, dicho sistema por sí solo resulta insuficiente para explicar las diversas ramificaciones de la vida política y, además, no

funciona con precisión según el modelo. Existen discrepancias importantes.

Además de las obligaciones de linaje, una persona forja amistades personales fuera del parentesco: establece vínculos con vecinos no emparentados. Consigue socios de trabajo y comercio que no son parientes. Desde el nacimiento, se tienen vínculos con parientes emparentados por vía materna y paterna, y el matrimonio conlleva la adquisición de parentesco afín. Especialmente entre las personas musulmanas, una persona suele forjar vínculos estrechos con figuras y organizaciones religiosas. Y donde existen sistemas de clases por edad, estos pueden actuar como fuerzas que contrarrestan la fragmentación de los linajes. Cualquiera de estos vínculos puede adquirir una importancia considerable y, en circunstancias específicas, algunos pueden invalidar las obligaciones con los compañeros de linaje. Por ejemplo, si mi linaje se ve envuelto en un conflicto con un linaje al que pertenece mi madre, es muy posible que opte por mantenerme al margen y evitar involucrarme para no perjudicar a mis parientes maternos. Incluso puedo intentar asumir un papel conciliador en el asunto.

Los sistemas de linaje segmentario están muy extendidos en el África subsahariana. También se encuentran entre bereberes, árabes y afganos, pero entre ellos, principalmente, en precaria asociación con el Estado.

Existen diversas formas modificadas de este sistema. Una de ellas, un subtipo, carece del fuerte carácter segmentario y la naturaleza corporativa de los grupos de linaje. Si bien estos grupos de parentesco unilineales son de importancia crucial, otras formas organizativas importantes operan para enredar al individuo en una red de obligaciones y relaciones que hacen del gobierno una redundancia. Un ejemplo ilustrativo es el de los Tonga, en el sur de Zambia. Son un pueblo matrilineal de unos 150.000 habitantes, dedicados a la ganadería y al cultivo de maíz, mijo y sorgo. Los Tonga no tienen jefes ni gobernantes, aunque sí personas influyentes que actúan como asesores, mediadores y coordinadores. Estas personas no tienen autoridad para obligar a otros a obedecerles. Un mecanismo central de control social es la pertenencia de cada individuo a diversos grupos, que a su vez forman parte de una red de obligaciones adicionales, de modo que cualquier acción negativa contra un individuo o grupo tiene su contrapartida, derivada de la afiliación a otros grupos e individuos. Cada persona tiene una estrecha conexión con su propio linaje materno, su clan matrimonial y el de su padre. Los lazos entre clanes se fortalecen mediante alianzas matrimoniales con otros clanes. Además, cada clan tiene un conjunto de otros clanes con los que mantiene relaciones de broma. En estos casos, nadie debe molestarse por el comportamiento de su compañero de clan. De esta manera, los vínculos que buscan evitar la hostilidad son la base de la población tongana.

También se pertenece a un vecindario que atrae a personas que no forman parte de la red social. Además, se establecen vínculos mediante pactos de hermandad y un sistema de préstamo de ganado a personas ajenas. (Al distribuir el ganado, se evita una concentración que, en caso de epidemia, incursión u otra catástrofe, podría destruir gran parte de la inversión). Mediante una u otra conexión, una persona suele encontrar medidas de contención eficaces para proteger las importantes relaciones sociales que pueda tener.

## **POLÍTICAS ADMINISTRATIVAS**

El tercer tipo de sociedad sin Estado en la clasificación de Evans–Pritchard y Fortes es aquella en la que un aparato administrativo constituye el marco político. Creo que un análisis más detallado de ejemplos de este tipo mostrará que muchos, si no la mayoría, exhiben ciertas cualidades rudimentarias de gobierno y estado. Consideremos a los ibo, la segunda comunidad étnica más grande del sur de Nigeria. Actualmente suman unos siete millones y tradicionalmente han sido habitantes urbanos, y el comercio es la principal actividad de este pueblo, conocido por sus agresivas acciones comerciales y su individualismo. En toda Ibolandia existen al menos dos tipos diferentes de sistema político. Así, algunos pueblos ibo tienen "reyes" y una estructura gubernamental intrusiva, poco común en Ibolandia. En la

mayor parte de Ibolandia ha prevalecido el sistema político tradicional, altamente descentralizado y acéfalo.

Gran parte de la vida social ibo depende de la participación en una estructura de linaje paterno, cuya unidad fundamental es el recinto bajo la supervisión de su varón mayor. Los segmentos y recintos de linaje emparentados y vecinos conforman una aldea, que normalmente constituye la unidad máxima de integración y control social. Dentro de la aldea, las quejas y los procedimientos legales son llevados a cabo por los jefes de recinto o por grupos de terceros mediadores, cada uno de los cuales puede ser llamado a resolver una disputa. Sin embargo, estos mediadores no tienen poder para imponer sus decisiones. Por lo tanto, si alguien no está satisfecho con este procedimiento, apela a otras instituciones. Los ancianos de cada aldea, que forman un grupo de edad específico, conforman un órgano deliberativo, legislativo, judicial y ejecutivo al que la parte perjudicada puede apelar. Los ancianos no actúan a menos que se les solicite. Funcionan como un tribunal, decidiendo sobre la culpabilidad o la inocencia e imponiendo multas y sanciones. Los miembros jóvenes de la asociación de grupos de edad imponen los castigos. Es decir, el ibo tiene grupos de edad con responsabilidades asociadas a cada grupo. Los miembros de las filas más jóvenes son, entre otras cosas, responsables de llevar a testigos y culpables ante el tribunal del pueblo y de ejecutar las penas impuestas por este. Por ejemplo, una persona declarada culpable de robo puede ser

atada durante días sin comer, o si es sorprendida con las manos en la masa, es llevada por el pueblo con lo robado, mientras los transeúntes lo maldicen, le escupen y lo ridiculizan. No existe la pena capital, pero se espera que un asesino se ahorque si es atrapado.

Además de esta técnica gubernamental, la sociedad ibo cuenta con otros métodos para imponer sanciones. Existen asociaciones de hombres con título que ejercen una influencia considerable. Dichas organizaciones ofrecen diversos títulos que una persona puede conseguir y así adquirir prestigio. Las sanciones religiosas son impuestas por *dibia*, asociaciones de especialistas religiosos. Existen asociaciones para herbolarios, adivinos o curanderos; cada una requiere una cuota de iniciación considerable y conduce a la ordenación sacerdotal de sus miembros. Entre estos individuos, los más importantes son los oráculos, a través de los cuales los dioses hablan, hacen predicciones, responden preguntas y, por lo tanto, actúan como una fuerza fundamental que guía el comportamiento de las personas.

La sociedad ibo, según Bohannan, posee un sistema de poder multicéntrico (Bohannan, 301 y ss.). Claramente, cuenta con un gobierno, pero este es mínimo y su soberanía se limita a una pequeña población. Además, existen varios centros de poder distintos. Mientras que en el estado habitual el monopolio del uso de la violencia para imponer normas proviene de una única fuente, entre los ibo existen varios centros legítimos de poder, de modo que nadie puede

reivindicar dicho monopolio. Se considera que los ibo poseen una forma de gobierno marginal o rudimentaria, y cabe preguntarse hasta qué punto esto también puede aplicarse a otras sociedades de este tipo «administrativo».

## **JEFATURA DE ALDEA INDEPENDIENTE**

El último tipo de sociedad sin Estado es el sugerido por Bernardini, ya que existen aldeas autónomas compuestas por parientes cognaticios emparentados con jefes o caciques investidos de autoridad política. Sin embargo, cabe destacar que esta terminología es engañosa. La autoridad política de los jefes está muy limitada y, en muchos casos de este tipo, podría decirse que no existe. Cabe destacar, además, que estos líderes no son gobernantes; no tienen acceso a una fuerza policial. Al mismo tiempo, algunas sociedades de este tipo rozan el gobierno formal. Así, entre ciertos pueblos de Nueva Guinea se considera legítimo que el cacique utilice su propia fuerza física para imponer su voluntad, y a menudo es el hombre más fuerte y corpulento de la aldea.

Las sociedades de Nueva Guinea se caracterizan particularmente por el fenómeno del "Gran Hombre". Cada aldea tiene un "Gran Hombre", quien ejerce influencia en la comunidad. Debe alcanzar su estatus y lo hace por diversos medios. Debe ser físicamente fuerte y poseer las características masculinas correctas de agresividad y fanfarronería. Debe ser un guerrero exitoso, tener la influencia adecuada sobre lo sobrenatural y ser un orador hábil y mediador en disputas. Probablemente, lo más importante sea su éxito en el ámbito económico.

La economía de Nueva Guinea se basa, en particular, en la horticultura de ñame y la cría de cerdos. Cualquier gran hombre es un jardinero y criador de cerdos exitoso. Dado que las mujeres se encargan de gran parte de la jardinería y el cuidado de los cerdos, el tamaño de su huerto depende del número de esposas. Un gran hombre como Dios manda tiene un gran huerto y es polígamo. Además, cría muchos cerdos en su casa, algunos de los cuales puede prestar a otros. Con una base económica adecuada, un hombre puede crear una clientela personal haciendo préstamos y celebrando festines de cerdos para que otros se endeuden con él, aumentando así su riqueza e influencia. Al mismo tiempo, con sus festines, se labra una reputación de hombre generoso. Quizás el gran hombre no esté muy lejos del ideal de Max Stirner o del héroe de una novela de Ayn Rand.

En Filipinas también existen diversas culturas cuyo sistema político se caracteriza por hombres influyentes similares a

los grandes hombres. Sin embargo, en la mayoría de las sociedades neoguineanas existe una estructura de linaje que complementa el sistema político orientado a los grandes hombres. En contraste, un pueblo filipino como los ifugao es bilateral y, por lo tanto, mucho más atomizado.

La obra de Pierre Clastres, y en consecuencia sus observaciones sobre la política indígena amazónica, se ha vuelto muy conocida entre los anarquistas. Estos grupos indígenas tienen una organización a nivel de aldea, cada uno con un jefe, pero este tiene poca o ninguna autoridad. Pierre Clastres se pregunta por qué debería haber jefes sin poder. Reconoce la importancia del jefe como pacificador y mediador, pero argumenta que estas funciones no deben confundirse con la naturaleza de la jefatura. Para explicar esta naturaleza, debemos recurrir a la relación entre el rol de jefe y la reciprocidad. El jefe participa en un intercambio que implica mujeres, palabras y riqueza. La mayoría de estos indígenas practican la poligamia. El jefe siempre es el hombre con más esposas, a menudo el único poligínico de la aldea. Al mismo tiempo, se espera que el jefe fascine al grupo con su oratoria: sin discurso, no hay jefe. Debe patrocinar festines, apoyar a la comunidad en tiempos difíciles y demostrar siempre su magnanimidad y generosidad. Mediante estos mecanismos, el jefe se esfuerza continuamente por validar y revalidar su posición. Pero tales demostraciones no son, como podría pensarse, reciprocidades adecuadas a la comunidad por el exceso de

esposas ni por la posición que ostenta. Las mujeres tienen un valor tan "consumado" que todas las palabras y todos los regalos que ofrece el jefe son insuficientes para calificar la situación de recíproca, es decir, de intercambio igualitario. Por ello, el jefe, en su posición, desafía la reciprocidad, esa ley fundamental de las relaciones sociales. Esta relación asimétrica se identifica con el poder y este con la naturaleza. En contraposición a ellas se encuentran la reciprocidad, la sociedad y la cultura. En las sociedades arcaicas, conscientes de este conflicto y de las contradicciones de la ley social fundamental, las personas ven el poder como una posición privilegiada; de hecho, el "poder" debería ser "impotente". La síntesis final de esta dialéctica es paradójica. La adquisición, tan poco recíproca, de múltiples esposas por parte del jefe lo coloca en una situación de deuda perpetua con su pueblo, de modo que debe convertirse en su sirviente.

Si bien el argumento de Clastres tiene mérito, aporta pocos datos empíricos que lo sustenten. Especialmente ausente está cualquier idea de lo que los individuos involucrados realmente piensan sobre el poder y los jefes. Tanto Clastres como su mentor, Claude Lévi-Strauss, han investigado el papel del cacique en la Amazonia según principios estructuralistas, pero aparentemente han llegado a conclusiones diferentes al respecto. A diferencia de Clastres, Lévi-Strauss ofrece la explicación conservadora habitual de que existe una verdadera relación recíproca

(Levi–Strauss, 1930). Colson ha sugerido que un énfasis en la reciprocidad quizás sobreenfatiza el altruismo involucrado, descuidando el hecho de que muchas personas no dan con el "espíritu" de reciprocidad tanto como por temor a represalias si no lo hacen (Colson, 1974, 48).

Gertrude Dole ha desarrollado otra explicación para el jefe sin poder en Sudamérica. Sostiene que muchas de las tribus anárquicas conocidas en ese continente lo fueron en el pasado. Las enfermedades, en particular, redujeron la población de muchos grupos hasta el punto de que ya no pueden funcionar como entidades autosuficientes e independientes. En consecuencia, varios grupos remanentes se consolidan. La jefatura era normalmente un cargo hereditario por línea masculina, pero un hombre a menudo fallece antes de que su hijo mayor madure, de modo que un miembro de otra familia es nombrado sucesor. Este hombre puede provenir de una familia que ha proporcionado jefes en otra tribu. Así, el liderazgo se distribuye entre varias familias, lo que genera reclamos de sucesión en varias líneas paternas, debilitando así la posición de jefe. Dole argumenta que la fuerza del liderazgo está ligada a la linealidad, ya que proporciona un canal estandarizado y exclusivo para el ejercicio y la transmisión de la autoridad. Cuando esta desaparece, la autoridad del jefe se ve socavada.

En resumen, esta tipología de cuatro tipos de sociedades sin Estado demuestra que sus características anárquicas pueden variar considerablemente. Sin embargo, también

muestra que un gran número de personas en el mundo han vivido y viven en sistemas políticos duraderos sin gobierno ni Estado, y que esto se ha logrado de diversas maneras.

## **UNA NOTA SOBRE LA LIBERTAD**

Un análisis de estudios etnográficos mostrará que los antropólogos no han dedicado mucho espacio a explicar las concepciones de la libertad en diferentes culturas. Quizás sea un término difícil de comprender, ya que muchas personas en todo el mundo parecen carecer de una conceptualización consciente o verbalizada de la misma. La libertad parece ser un término muy debatido en círculos europeos desde el siglo XVIII. Sin embargo, tanto antropólogos como otros autores han expresado con frecuencia dos generalizaciones relevantes sobre la relación entre la cultura y la libertad.

Una de ellas es que la cultura es una fuerza liberadora y a la vez restrictiva. Las normas y regulaciones de todas las

sociedades guían a cada individuo hacia ciertas líneas y no hacia otras. Es fácil ver la cultura como una fuerza inhibidora que restringe el comportamiento individualista o desviado. Sin embargo, al proporcionar normas, la cultura nos permite predecir mejor el comportamiento de los demás y, por lo tanto, libera al individuo de la preocupación constante de qué esperar de los demás. En culturas como las occidentales modernas, donde hay poco consenso sobre las normas y donde muchos parecen no entenderlas, aumenta la ansiedad y otros problemas relacionados.

El caso del lenguaje es un ejemplo apropiado. Este, el más importante de todos los aspectos de la cultura, incluye todo tipo de reglas gramaticales y de pronunciación. De lo contrario, la comunicación sería imposible. No tenemos libertad para hablar como queramos. Al tener las reglas de nuestro idioma tan arraigadas en nuestra mente desde una edad temprana, nos liberamos de la lucha constante por que los demás entiendan nuestros pensamientos más simples. Podemos ocuparnos de asuntos más importantes.

Obviamente, algunas culturas son más liberadoras que otras. Así, ciertas sociedades se han denominado «de estructura flexible» porque existe consenso sobre un conjunto de normas, pero se tolera un margen considerable de libertad en su interpretación e implementación. En las sociedades «de estructura rígida», la especificación de las normas es minuciosa, por lo que apenas existe margen de tolerancia. Los tailandeses son quizás un ejemplo de un

pueblo de estructura flexible. Los judíos ortodoxos o los árabes pueden tener una estructura rígida.

Otra generalización señala las debilidades de las sociedades sin Estado en cuanto a la protección de las libertades individuales. Se indicó brevemente anteriormente cómo, en ciertas circunstancias, como entre los neoguineanos, un sistema político anárquico puede degenerar en la tiranía de un solo hombre.

La dependencia de las sanciones difusas puede volverse fácilmente opresiva. Las burlas, los chismes, el ostracismo y la violencia que a menudo conllevan dichas sanciones pueden volverse inflexibles e implacables. Y sabemos por nuestra vida en un pequeño pueblo que hay poco espacio para refugiarse de tales sanciones mientras uno desee permanecer en la comunidad. Las sanciones difusas no solo pueden descontrolarse fácilmente, sino que también pueden ser una fuerza para el conservadurismo, la estupidez y la intolerancia. Pero esto podría reflejar más el temperamento de la gente que la naturaleza de las sanciones difusas. Un pueblo más tolerante y con una estructura más flexible no emplearía las sanciones con la severidad de quienes tienen una mentalidad estrecha o parecen obsesionados con la venganza. Cabría pensar que un pueblo con mayor educación también sería menos severo. Quizás sea más acertado decir que quienes poseen sabiduría no emplearían las sanciones de forma opresiva. Además, es interesante observar con qué frecuencia, en

sistemas políticos donde prevalecen sanciones difusas, se da un gran énfasis en la autocontención personal y la evitación de situaciones violentas. Estas personas reconocen la importancia de la responsabilidad individual.

Se dice, por supuesto, que el Estado mantiene el orden y, por lo tanto, evitaría los excesos de las sanciones difusas que podrían descontrolarse en un sistema anárquico. Quizás sea cierto, pero los Estados tienen una forma de imponer formas de opresión y violencia aún más virulentas. La historia demuestra que la tendencia predominante en los cientos de Estados que existen y han existido es hacia la opresión y la dominación. Incluso admitiendo, por el bien del argumento, que las democracias liberales son más tolerables y que la "liberalidad" se limita al territorio nacional mientras que ejercen la opresión en el extranjero. Lee ha sugerido que el Estado puede ser más eficaz para reducir ciertos tipos de violencia, como las peleas individuales, pero crea más formas de violencia, como la guerra (Lee, 398–9).

## **SOBRE LOS ORÍGENES DEL ESTADO**

El origen del Estado ha sido una cuestión importante para los anarquistas y también ha interesado a algunos antropólogos. Sin embargo, cabe señalar que las contribuciones de los antropólogos en este ámbito se han centrado tanto en la crítica de diversas teorías como en la propuesta de teorías originales. En esta sección no se revisarán todas las teorías sobre el origen del Estado que se han defendido. En cambio, se resumirán brevemente aquellas que han tenido cierta relevancia dentro de la antropología.

En primer lugar, podemos considerar las teorías desarrolladas por los propios antropólogos. Una de las primeras fue la de Heinrich Schurtz, quien argumentó que la organización estatal surgió de las sociabilidades humanas, como las sociedades secretas, las clases de edad y los clubes.

En estas sociabilidades, al igual que en el Estado, la membresía no se basa en el parentesco. Los miembros pueden ser reclutados por edad, sexo y territorio. Invariablemente, estas organizaciones participan en la regulación del comportamiento en la comunidad. La breve discusión anterior sobre los sistemas de clases de edad es suficiente para demostrar el papel político de estas organizaciones y el grado en que asumen funciones gubernamentales.

AH Hocart argumentó que las primeras funciones similares a las de un gobierno fueron asumidas por especialistas en rituales, algunos de los cuales con el tiempo se convirtieron en gobernantes de pleno derecho de estados como parte de un proceso general de creciente especialización en la división del trabajo. Existe una considerable evidencia que respalda esta opinión. Los especialistas religiosos controlan el conocimiento considerado importante, y dicho control puede utilizarse fácilmente para manipular a otros y aumentar su riqueza y poder. Los especialistas religiosos a menudo actúan como mediadores en disputas y, con el tiempo, este rol evoluciona hacia el de árbitro, es decir, un juez con poderes de ejecución.

Robert Carneiro aboga por una teoría demográfica del origen del Estado. Sostiene que donde el crecimiento poblacional se combina con recursos agrícolas limitados, habrá presiones para expandir el territorio. Esto provoca un aumento de las guerras, lo que requiere una organización

militar y se correlaciona con una mayor centralización del poder político. Así, se crean los Estados. Carneiro ofrece, a su vez, otra versión de la teoría de la conquista del Estado, pero intenta explicar el impulso conquistador mediante una especie de determinismo demográfico.

Estas diversas teorías contribuyen a nuestra comprensión del origen del Estado al destacar factores cruciales específicos en su posible evolución. Al mismo tiempo, ninguna puede considerarse la explicación única, sobre todo porque ignora otros factores cruciales. En primer lugar, ninguna aborda el papel de la propiedad y la jerarquía. Engels, quien, basándose y explicando las ideas previas de Lewis Henry Morgan, las vinculó con la teoría marxista, llena este vacío. Con Engels y Marx, el crecimiento de la propiedad privada genera una diferenciación social de clases, lo que a su vez provoca la dominación de la clase propietaria sobre la desposeída. El Estado aparece como el brazo político de la clase dominante para reforzar su poder y control. En los últimos años, la explicación marxista ha recibido un apoyo considerable en círculos antropológicos; ciertamente, nadie negaría la importancia fundamental de la propiedad y la jerarquía social para la evolución del Estado. Sin embargo, la tesis de Engels–Marx puede ser criticada por su énfasis limitado a los factores económicos. Subestima por completo la importancia del poder a través del conocimiento, ya sea en la forma de clericalismos como en épocas pasadas o de tecnócratas y gestores burocráticos de la época moderna.

Pierre Clastres ha revolucionado a Engels y Marx al argumentar que «...quizás haya que reconocer que la infraestructura es lo político y la superestructura lo económico» (171). Se refiere específicamente al auge de los estados indígenas americanos, que dependían de un sistema agrícola del mismo nivel tecnológico que los anárquicos «salvajes» de la selva. La verdadera revolución, en su opinión, fue el auge del Estado con sus redes administrativas y autoridad jerárquica, no la transformación económica.

Henry Maine y Émile Durkheim compartieron la teoría del origen del Estado de una u otra manera, aunque esta se presenta más implícita que explícitamente en sus escritos. En este punto, la teoría parte del argumento de que han existido dos tipos de sociedad humana básicamente diferentes, mencionados anteriormente en este ensayo. Por un lado, está la pequeña comunidad popular basada en el parentesco. Por otro, está la sociedad compleja basada en el contrato y el territorio. En la primera, Durkheim enfatizó una solidaridad mecánica o una simple división del trabajo basada en el sexo y la edad. En la segunda, existía una compleja especialización de tareas que constituía una solidaridad orgánica. Tanto Maine como Durkheim sostenían que en la transición del tipo simple al más complejo se produciría un cambio en el tipo de estructura legal. Así, por ejemplo, Durkheim escribe sobre la prevalencia de la ley represiva en la sociedad más simple, con la que esencialmente se refería a un sistema de

venganza colectiva. Con la diferenciación del orden social mediante el cambio en la división del trabajo hacia la especialización, también se produce un cambio en el sistema legal. La sociedad caracterizada por la solidaridad orgánica no puede funcionar únicamente con sanciones represivas. Lo que se necesita es una ley reformativa o cooperativa que busque restablecer el equilibrio y compensar a las partes perjudicadas. Durkheim no dice nada sobre el Estado per se, pero podemos suponer, como también lo hacemos a partir de la tesis de Maine, que el Estado surge como un mecanismo regulador en una sociedad compleja, altamente diferenciada y, por lo tanto, heterogénea. Tanto para Maine como para Durkheim, existe una mínima diferenciación de individuos en la sociedad más simple. En la perspectiva de Maine, el estatus de una persona es su estatus de parentesco. Por lo tanto, la política y el parentesco se fusionan. Sin embargo, una vez que la sociedad deja de basarse únicamente en el parentesco, una vez que comenzamos a tratar a las personas como individuos con relaciones contractuales separadas, o, en la perspectiva durkheimiana, una vez que introducimos una división del trabajo compleja y especializada en la que los especialistas individuales se vuelven mutuamente dependientes, necesitamos algo diferente a una base de parentesco para el orden social. Dado que cada persona ya no es pariente de otra, dado que ya no tenemos una sociedad homogénea, ¿cómo puede mantenerse el orden social? La solución más común parece ser la introducción del Estado y el gobierno.

Al menos, este parece ser el caso en las sociedades que han desarrollado una cultura urbana y alfabetizada. El argumento de que el Estado se encuentra en todas las sociedades complejas y, por consiguiente, debe ser una necesidad para ellas no está exento de errores. En primer lugar, tiende a ser circular, ya que la complejidad social se define en parte por la presencia de rangos sociales, clases y distinciones, estados, gobiernos y burocracias. En segundo lugar, confunde la necesidad de coordinación de estructuras complejas con la necesidad de un Estado. Parece probable que, dado que el Estado es tan común en las sociedades complejas, se haya percibido como la forma más sencilla de abordar el problema de la integración de partes dispares. Al mismo tiempo, existen otras técnicas alternativas a la organización estatal. Me refiero en particular a lo que podríamos llamar sistemas de redes segmentadas acéfalas, ejemplos de los cuales incluyen la organización de varios movimientos sociales importantes (véase Hine), la coordinación de los servicios postales internacionales y del servicio ferroviario (Barclay, 1966). En tercer lugar, el argumento se vuelve funcionalista, explicando al Estado como un gran organizador y guardián de la paz, ignorando por completo la visión de Engels y otros, que lo define como un instrumento de dominación de clase. También ignora al Estado como generador de violencia y discordia, quizás tanto o más de lo que ocurriría en su ausencia.

Karl Wittfogel desarrolló una tesis determinista tecnológica sobre los orígenes del Estado. Observó que las antiguas civilizaciones de Egipto y Asia surgieron a orillas de grandes ríos. Todas estas «civilizaciones hidráulicas» tenían problemas hídricos; los ríos se convirtieron en la fuente de complejas obras de irrigación. Estas, a su vez, dependían de la organización de mecanismos centrales de control y, por lo tanto, propiciaron el desarrollo del Estado. Paul Wheatley analiza la evidencia que respalda la afirmación de Whittfogel y la considera insuficiente (292 y ss.). En China, las obras hidráulicas a gran escala se destinaron principalmente al transporte, no a la agricultura. Además, no fueron producto de un gobierno centralizado, salvo en el caso de proyectos militares específicos. Más bien, fueron construidas y mantenidas por grupos locales o regionales. En el caso de Mesopotamia, Robert Adams ha escrito que «... nada sugiere que el auge de la autoridad dinástica en el norte de Mesopotamia estuviera vinculado a las exigencias administrativas de un importante sistema de canales» (Kraeling y Adams, 281). El complejo de ciudad–estado amurallado mesopotámico surgió mucho antes de cualquier sistema de irrigación a gran escala y, por lo tanto, debió tener otras causas. En la región andina, el desarrollo urbano también se produjo primero y solo un tiempo después aparecieron los grandes canales de irrigación. Los canales asociados al Nilo se construyeron principalmente para el transporte de piedra para la construcción de pirámides y otras obras públicas, o para el drenaje de pantanos. Las

fuentes egipcias no ofrecen ninguna indicación sobre el papel de los canales de irrigación en la administración. Si dicha tecnología fuera realmente crucial para la creación del Estado egipcio, cabría esperar otra cosa.

En épocas más recientes, podemos observar, a partir del registro antropológico, que varias personas que vivían en la isla de Luzón, Filipinas, contaban con un sistema político altamente descentralizado y anárquico, así como con un complejo sistema de riego de arroz. Por lo tanto, no es que los sistemas de riego complejos requieran gestión estatal, sino algún tipo de gestión coordinada, una gestión que, al parecer, también puede lograrse mediante métodos descentralizados e igualitarios.

Ronald Cohen ha escrito: «... No existe un conjunto claro y simple de enunciados causales que explique el fenómeno de la formación del Estado... La formación de los Estados es una progresión de interacciones en embudo, en la que diversos sistemas preestatales, en respuesta a diferentes determinantes del cambio, se ven obligados, por conflictos que de otro modo serían irresolubles, a elegir niveles adicionales y más complejos de jerarquía política». Una vez logrado esto, se produce la convergencia de formas hacia el Estado primitivo (142). Quizás muchos antropólogos coincidan con esta afirmación. Al menos reconocen la inmensa complejidad del problema del origen del Estado y recurren a alguna teoría «sintética» que intenta integrar

todos los elementos relevantes analizados en otras teorías más específicas.

## CONCLUSIÓN

A lo largo de su historia, la antropología ha dependido con demasiada frecuencia de los gobiernos y otras instituciones poderosas, y ha sido manipulada por ellos. Sin embargo, como disciplina, ha conservado una orientación claramente humanista. Es un arte liberal en el mejor sentido de la palabra: de mente abierta y libre de convenciones ortodoxas. Ha enfatizado la maleabilidad y variabilidad de los seres humanos y ha dedicado gran parte de su investigación al fenómeno del cambio cultural. En consecuencia, ha abogado por una visión realista del comportamiento humano. Al menos, durante mucho tiempo se ha hecho hincapié en comprender los puntos de vista ajenos, por muy divergentes que sean del nuestro. La antropología siempre ha criticado el etnocentrismo y ha sostenido implícitamente que, de alguna manera, si comprendemos a los demás, nos llevaremos mejor.

Creo que es justo decir que los antropólogos han demostrado que la humanidad es una sola especie y que la variación física entre poblaciones humanas tiene una importancia mínima. El mito del determinismo racial ha sido desmentido. Los datos de la antropología también tienden a desacreditar las nociones del darwinismo social. La práctica del compartir, la cooperación, la ayuda mutua y la reciprocidad son esenciales para la supervivencia y la prosperidad de la especie humana.

Se pueden hacer diversas generalizaciones sobre el tema del poder y la autoridad. En todas las sociedades se encuentra algún tipo de poder legitimado, es decir, autoridad, al igual que normas de comportamiento reforzadas por sanciones. Sin embargo, estas características se expresan de diferentes maneras. La estructura gubernamental–estatal es solo un tipo de gestión del comportamiento. La viabilidad de la anarquía, o la ausencia de gobierno, se demuestra por su prevalencia generalizada en diversas culturas, aunque es más característica de aquellas con poblaciones rurales pequeñas y tecnología limitada.

En toda sociedad, a cada individuo se le otorga un estatus social. Ocupa una posición jerárquica en relación con los demás miembros del grupo, según los criterios tradicionales característicos de la cultura específica. La verdadera igualdad de todos los individuos no se ha alcanzado en ninguna sociedad ni ha sido un valor deseado por la mayoría.

Sin embargo, las estructuras jerárquicas en las que los grupos se estratifican según su acceso a recursos escasos, ya sea riqueza o poder, solo se encuentran en unas pocas sociedades.

Para aquellos que creen que habitamos un mundo en progreso y que el progreso es inevitable y que la civilización occidental representa la cúspide de ese progreso, sería bueno reflexionar sobre lo siguiente:

La «civilización» se correlaciona claramente con la guerra, la esclavitud, las clases y castas sociales, los sacrificios humanos, el Estado y el gobierno, y la burocracia. Las personas antes llamadas salvajes y primitivas están invariablemente libres de esas cargas.

Quisiera destacar un último punto. Es decir, el simple hecho de que las culturas humanas posean ciertas características no significa necesariamente que así deban hacerse las cosas. Con demasiada frecuencia encontramos antropólogos, entre otros, que argumentan que las situaciones culturales complejas hacen del Estado una necesidad, cuando en realidad debería afirmarse que algún tipo de sistema de coordinación es esencial. De forma similar, se nos habla de la necesidad de autoridad y liderazgo para el funcionamiento de una sociedad humana, pero existen diferentes tipos de autoridad y liderazgo, desde el autocrático hasta el "natural". En este último, se acepta a la persona como autoridad en una tarea específica porque

posee una reconocida experiencia en ella. Nadie busca dominar a otros mediante su autoridad. Busca compartir su conocimiento para que otros puedan alcanzar el mismo nivel de capacidad.

Como aprendemos en la introducción a la filosofía, es un error intentar derivar el "deber ser" del "ser". El mero hecho de que las sociedades estén estructuradas de una manera determinada no significa que deban serlo así. Por un lado, las culturas son tan variables que sería difícil encontrar un modelo. Y cualquier generalización sobre todas las sociedades, como la que hemos venido haciendo en esta conclusión, es de naturaleza tan general que resulta prácticamente inútil para tales fines. Lo que se puede obtener de estas reflexiones antropológicas es una delineación de los límites del comportamiento humano, su inmensa variabilidad y sus rasgos universalistas. Además, el estudio de las culturas humanas nos proporciona una noción más clara de las posibles consecuencias de la adopción o la presencia de ciertas costumbres. Por ejemplo, las prácticas de crianza rígidas y restrictivas, junto con el castigo corporal, se encuentran invariablemente en las sociedades autoritarias. La lección debería ser obvia.

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

Los estudios generales del campo de la antropología se limitan principalmente a obras preparadas como libros de texto universitarios. Dos de los mejores son Roger M. Keesing, *Antropología cultural: una perspectiva contemporánea* (Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1981, 2.ª edición) y Robert F. Murphy, *Antropología cultural y social: una obertura* (Prentice–Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1986, 2.ª edición). Otros textos apropiados incluyen a Mary Ellen Goodman, *El individuo y la cultura* (Prentice–Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1959) y Harold B. Barclay, *Cultura: el camino humano*.

En cuanto al trabajo de campo antropológico y la metodología en general, tanto Keesing como Murphy, mencionados anteriormente, tienen secciones sobre estos temas, al igual que Barclay. También se recomiendan las siguientes publicaciones: Gerald D. Berreman, *Detrás de muchas máscaras: Etnografía y gestión de impresiones en una aldea del Himalaya* (Sociedad de Antropología Aplicada, Monografía 4, Ithaca, Nueva York, 1962), Jacob Pandian,

*Antropología y la tradición occidental* (Waveland Press, Prospect Heights, Illinois, 1985) y GD Spindler (ed.), *Ser antropólogo: trabajo de campo en once culturas* (Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1970), R. Edgerton y LL Langness, *Métodos y estilos en el estudio de la cultura* (Chandler y Sharp, San Francisco, 1974).

Sobre los temas de la evolución humana Nancy Makepeace Tanner *Sobre convertirse en humano* (Universidad de Cambridge, 1981) también es relevante para las cuestiones de la actividad cooperativa y los roles sexuales. Sobre cuestiones raciales, Alexander Alland Jr., *Diversidad humana* (Universidad de Columbia, 1971) y también su *El imperativo humano* (Universidad de Columbia, 1972) son dignos de mención. Dos textos de antropología física son Alex J. Kelso, *Antropología física: una introducción* (Lippincott, Filadelfia, 1974) y Harry Nelson y Robert Jurmain, *Introducción a la antropología física* (West Publishing, St. Paul, Minnesota, 1982).

La cooperación grupal y la reciprocidad se discuten en la mayoría de las etnografías. Peter Kropotkin *Mutual Aid: A Factor in Evolution* (Heinemann, Londres, 1902) es un clásico que sigue siendo una lectura interesante. Marcel Mauss, *El regalo* (Free Press, Nueva York, 1954) es otro clásico antiguo traducido y reeditado en esta edición. Finalmente, cabe mencionar a Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra* (Aldine, Chicago, 1972).

Los roles sexuales y las relaciones entre hombres y mujeres son otro tema que se aborda en la mayoría de las etnografías. Dos obras que abordan específicamente la condición de la mujer son las de H. K. Martin y B. Voorhiss. *Hembra de la especie* (Universidad de Columbia, 1975) y MZ Rosaldo y L. Lamphere (eds.) *Mujeres, cultura y sociedad* (Universidad de Stanford, Stanford, California, 1974).

A continuación, enumero etnografías seleccionadas que describen sociedades sin Estado o anárquicas. Se clasifican según la cuádruple tipología presentada en el texto:

**1. Sociedades en las que las estructuras políticas y de parentesco son una, pero en las que la organización del linaje es rudimentaria o está ausente:**

Bicchieri, MG (ed.) *Cazadores y recolectores hoy* (Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1912)

Birkett-Smith, Kaj. *Los esquimales* (Methuen, Londres, 1959)

Elkin, AP *Los aborígenes australianos* (Angus y Robertson, Sídney, 1961)

Holmberg, Alan, *Nómadas del arco largo* (Institución Smithsonian, Washington DC 1950).

Lee, Richard B., *Los Kung San: Hombres, mujeres y trabajo en una sociedad de recolección de alimentos* (Universidad de Cambridge, 1979)

Spencer, Robert F., *Los esquimales del norte de Alaska: un estudio sobre ecología y sociedad* (Oficina de Etnología Americana, Washington, DC, 1959)

Turnbull, Colin, *La gente del bosque* (Doubleday, Nueva York, 1962)

Turnbull, Colin, 'Los pigmeos mbuti del Congo' en Gibbs, James (ed.), *Pueblos de África* (Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1965)

Warner, W. Lloyd, *Una civilización negra* (Harper, Nueva York, 1956)

## **2. Sociedades con estructuras de linaje elaboradas**

Bohannon, Paul, 'Los tiv de Nigeria' en Gibbs, James, *Pueblos de África* (Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1965)

Evans–Pritchard, EE *Los nuer* (Oxford, 1940)

Middleton, John, *Los lugbara de Uganda* (Holt, Rinehart y Winston, Nueva York 1965)

Middleton, John y David Tait, *Tribus sin gobernantes* (Routledge y Kegan Paul, Londres, 1958)

Schneider, Harold K., *La ganadería y la igualdad en África Oriental* (Universidad de Indiana, Bloomington, Indiana, 1979)

Tait, David, 'El sistema político de los Konkomba' en Ottenberg, Simon y Phoebe (eds.), *Culturas y sociedades de África* (Random House, Nueva York, 1950)

## **2a. Sociedades donde la estructura del linaje es central pero de menor importancia.**

Colson, Elizabeth, *La meseta de Tonga en Rhodesia del Norte: Estudios sociales y religiosos* (Universidad de Manchester, 1962)

## **3. Políticas administrativas**

Verde, MM, *Asuntos de la aldea de Ioo* (Praeger, Nueva York, 1964)

Uchendu, Víctor, *Los igbo del sureste de Nigeria* (Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1965)

## **4. La jefatura aldeana independiente**

Barton, Ralph, *Ley Ifugao* (Publicaciones de la Universidad de California sobre Arqueología y Etnología Americana, XV, 1919)

Berndt, Ronald y P. Lawrence (eds.), *Política en Nueva Guinea* (Universidad de Australia Occidental, Perth, 1971)

Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado* (Urizen, Nueva York, 1977)

Hogbin, Ian, *Los líderes y los liderados: control social en Nogeo, Nueva Guinea* (Universidad de Melbourne, 1979)

Langness, LL 'Organización política tradicional' en Hogbin, Ian (ed.) *Antropología de Nueva Guinea* (Universidad de Melbourne, 1973)

Finalmente, dos títulos que tratan el concepto de libertad son Dorothy Lee, mencionado en el primer párrafo, y Paul Riesman, *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography*. (Universidad de Chicago, 1977)

### **Bibliografía (Incluye obras citadas y algunas publicaciones relevantes adicionales)**

Barclay, Harold B., *Pueblos sin gobierno: una antropología del anarquismo* (Cienfuegos Press, 1982) Barclay, Harold B., 'Sistemas de redes acéfalas segmentarias', Ms. en italiano como 'Le societa acephale', *Voluntariado*, XL, 1, 1986)

Bernardi, Bernardo, *Sistemas de clases de edad* (Universidad de Cambridge, 1985)

Boas, Frank, (ed.), *Antropología general*, (Heath, Boston, 1935)

- De La Boétie, Etienne, *La política de la obediencia* (Free Life Editions, Nueva York, 1975)
- Bohannan, Paul, *Social Antropología* (Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1963)
- Carneiro, Robert L., 'Una teoría sobre el origen del Estado', *Ciencia* N° 169, 1970)
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado* (Urizen, Nueva York, 1977)
- Cohen, Ronald, 'Fundamentos del Estado: una comparación controlada' en Cohen y el servicio
- Cohen, Ronald y Elman Service (eds.), *Orígenes del Estado* (Instituto para el Estudio de Asuntos Humanos, Filadelfia, 1975)
- Colson, Elizabeth, *La meseta de Tonga en Rhodesia del Norte: estudios sociales y religiosos* (Universidad de Manchester, 1962)
- Colson, Elizabeth, *Tradición y contrato. El problema del orden* (Aldine, Chicago, 1974)
- Dahrendorf, Ralf, *Clase y conflicto de clases en la sociedad industrial* (Universidad de Stanford, Stanford, California, 1959)
- Dole, Gertrude, 'Anarquía sin caos: alternativas a la autoridad política entre los kirikuru' en Schwartz, Turner y Tuden.

- Durkheim, Emilio, *La división del trabajo en la sociedad* (Prensa Libre, Glencoe, Illinois, 1947)
- Engels, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Pathfinder, Nueva York, 1972)
- Evans–Pritchard, EE, *Los nuer* (Oxford, 1940)
- Fortes, Meyer y EE Evans–Pritchard (eds.), *Sistemas políticos africanos* (Oxford, 1940)
- Fried, Morton, *La evolución de la sociedad política* (Random House, Nueva York, 1967)
- Graham, Susan B., 'Correr y disfunción menstrual: descubrimientos médicos recientes proporcionan nuevos conocimientos sobre la división humana del trabajo por sexo', *Antropólogo estadounidense*, LXXXVIII, 4, 1986
- Hine, Virginia, 'El paradigma básico de un futuro sistema sociocultural', *Cuestiones mundiales*, II, 2, 1977.
- Hocart, Arthur M., *Reyes y consejeros* (Universidad de Chicago, 1970)
- Kraeling, Carl H. y Robert McAdams (eds.), *Ciudad invencible* (Universidad de Chicago, 1960)
- Kropotkin, Pedro, *La ayuda mutua: un factor en la evolución* (Heinemann, Londres, 1902)

- Lee, Richard B., *Los hombres, las mujeres y el trabajo !Kung San en una sociedad de recolección de alimentos* (Universidad de Cambridge, 1979)
- Lévi–Strauss, Claude, *Trópicos tristes* (Athenaeum, Nueva York, 1964)
- Lowie, Robert H., *Organización social* (Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1960)
- Maine, Henry, *Derecho antiguo*, (Murray, Londres, 1861)
- Morgan, Lewis Henry, *Sociedad antigua* (World Publishing, Nueva York, 1877)
- Oppenheimer, Franz, *El Estado* (Vanguard, Nueva York, 1928)
- Peters, Emrys, 'La proliferación de segmentos en los linajes de los beduinos de Cirenaica', *Revista del Real Instituto Antropológico* XC, 1, 1960
- Radcliffe–Brown, *Arkansas Estructura y función en la sociedad primitiva* (Prensa Libre, Glencoe, Illinois, 1952)
- Radin, Paul, *Antropología social* (McGraw–Hill, Nueva York, 1932)
- Schurtz, Heinrich, *Clases alternativas y grupos de modales* (Reimer, Berlín, 1902)
- Servicio, Elman, *Organización social primitiva* (Random House, Nueva York, 1962)

- Servicio, Elman, *Orígenes del Estado y la Civilización* (WW Norton, Nueva York, 1975)
- Smith, MG 'Sistemas de linaje segmentario', *Revista del Real Instituto Antropológico*, LXXXVI, 1956
- Schwartz, Marx, Victor Turner y Arthur Tuden (eds.), *Político Antropología* (Aldine, Chicago, 1966)
- Tönnies, Fernando *Comunidad y sociedad* (Prensa de la Universidad Estatal de Michigan, East Lansing, Michigan, 1957)
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, 2 volúmenes (Universidad de California, Berkeley, 1978)
- Wheatley, Paul, *El pivote de los cuatro cuartos* (Universidad de Edimburgo, 1971)
- Wissler, Secretario, *El hombre y la cultura* (Crowell, Nueva York, 1923)
- Wittfogel, Karl A., *Despotismo oriental* (Yale, New Haven, Connecticut, 1963)