

8.5. La comunidad abstraizada: el Estado¹

JACQUES CAMATTE
Octubre, 1987

8.5.1. A escala mundial aunque en grados diferentes, el desarrollo de la ganadería, de la agricultura y de la metalurgia desembocó en tensiones que pusieron en riesgo la comunidad inmediata, ya que al mismo tiempo que ellas se producía una tendencia a la autonomización de los individuos y del poder; pero la comunidad resistió y finalmente integró las diversas tensiones en su seno convirtiéndose en comunidad despótica: comunidad abstraizada bajo la forma Estado, representación viva del proceso vital total de la comunidad, de las relaciones entre hombres y mujeres, etc.

El Estado es un aparato de intervención colectivo, una herramienta compleja de la comunidad adecuada para operar en la naturaleza.

Antes de aparecer como tal, el Estado es un comportamiento de la comunidad frente a una determinada actividad, por ejemplo cuando la comunidad tiene que situarse en el cosmos y para ello hace construcciones más o menos considerables, como los megalitos.

Por tanto, el Estado está vinculado a la intervención, la cual necesita una representación que permita ligar todos los aspectos del proceso vital de la comunidad y establecer su relación con la naturaleza.

Se trata de un fenómeno de síntesis de diversos fenómenos más elementales de representación en los que la proyección se opera en los dos sentidos, el de la comunidad hacia el cosmos y el del cosmos hacia la comunidad, o más exactamente hacia sus representantes —o su representante—, y todo ello en función de su comportamiento en el medio en que opera la comunidad, con el fin de garantizar su intervención y ejercer su retrocontrol.

En este punto es importante destacar la ambigüedad-dualidad del Estado: el Estado es al mismo tiempo la situación que se ha dado la comunidad en su totalidad y una fracción suya que la representa, de forma más o menos autonomizada.

Esta función de situar, de posicionar la comunidad, implica un proceso de separación. El Estado presupone un territorio más o menos bien delimitado que reagrupe una o varias etnias, lo cual funda y estructura un interior y un exterior, y establece quiénes pertenecen al interior —como los autóctonos, los del lugar—

¹ Extracto del texto perteneciente al capítulo «La formación de la comunidad abstraizada: el Estado», parte del conjunto *Émergence de Homo Gemeinwesen*, que se fue desarrollando entre 1986 y 1991 entre los números 1 y 8 de la serie IV de la revista *Invariance* [N. de T.]

y quiénes al exterior —como los extranjeros—; diferencia que ciertamente ya existía antes, pero que se ve reforzada —incluso constituida— por medio del Estado.

La tendencia a la formación del Estado se manifiesta en lo siguiente: la mediatización de todas las relaciones inmediatas. Ello no quiere decir que el fenómeno conduzca siempre a su realización-instauración. En cada caso, esto es sólo una de sus presuposiciones. La ruptura definitiva de la inmediatez funda la dualidad interior-exterior. Y nótese además que toda mediación que se autonomiza genera dependencia —proceso no descrito realmente por Hegel.

Dado que el Estado está vinculado a una intervención determinada y de gran amplitud, debe ser capaz de hacer previsiones; se puede decir incluso que, precisamente, se constituye y se abstraiza del resto de la comunidad en tanto que aparato impersonal de previsión. Al mismo tiempo debe ser permanente, estable, puesto que instauro el sistema de referencias fundamental mientras el valor no se haya impuesto todavía.

8.5.2. El movimiento de producción del Estado, de la propiedad privada, de las clases, del valor, del individuo y de las representaciones que generó todo esto —filosofía, ciencias, etc.— es difícilmente divisible cuando se lo considera como un fenómeno que afecta a un área geosocial determinada.

Sin embargo, sólo en Occidente hay realmente una coevolución de estos elementos, pero incluso dentro de Occidente el Estado se manifestó mucho antes de que el valor y el individuo fueran capaces de autonomizarse, de tal suerte que es posible decir que hay dos surgimientos del Estado: el primero se hace sobre la misma base que en Oriente, y el segundo se efectúa a partir del movimiento del valor de cambio. Esto no quiere decir que haya un corte radical entre los dos; en particular, el valor tiende a operar dentro de la primera forma estatal, pero es uno de los elementos que se ve integrado por ella; el valor no es el movimiento que crea ni que funda el Estado.

El valor de cambio tuvo varias tendencias a autonomizarse en China, pero una y otra vez fue detenido y reabsorbido en la comunidad despótica; jamás ha llegado a convertirse en el fundamento de la sociedad china. En este caso, la comunidad despótica tiene tal potencia que puede tolerar en su seno el desarrollo de elementos contradictorios con su ser, lo que conduce pese a todo, tras varios siglos, a una modificación de la propia comunidad, pero no a una transformación fundamental. Sólo actualmente tiende a hacerse realmente efectivo. En consecuencia, examinaremos el Estado en tanto que comunidad abstraizada, así como el movimiento del valor de cambio, el Estado en tanto que mediador del valor de cambio y su representante, y más tarde en tanto que mediador y representante del movimiento del capital.

8.5.3. Entre los entes intermediarios que operan la unidad y surgen de la ruptura de la inmediatez y de la comunidad, del vínculo con la naturaleza, se

encuentra el Estado. En un primer momento éste sólo puede estudiarse en relación con el poder, es decir, en relación con lo que funda la existencia de la comunidad y de sus miembros, que mil veces ha tenido tendencia a realizarse y mil veces se le ha frenado.

El Estado aparece fundamentalmente como un órgano de representación de la comunidad que permite una integración-coordinación de todas sus actividades, sobre todo cuando acabó encontrándose a la cabeza de varias comunidades que se habían fusionado. El Estado expresa el poder de toda la comunidad sobre su entorno, sobre su comportamiento, particularmente en lo concerniente a sus relaciones con otras comunidades. En principio, esto no es malo en sí; es decir, por ejemplo, un organismo destinado a explotar y aplastar a los hombres y las mujeres. No se puede decir tampoco que el Estado destruye la comunidad, ya que es el producto del devenir de la comunidad en condiciones muy determinadas.²

8.5.4. El surgimiento de la primera forma de Estado puede estudiarse en Mesopotamia, Egipto, Grecia o China. Esto es más difícil para la India. En cambio, diversos trabajos concernientes al África negra y a América —aztecas, incas— permiten comprenderla y percibir las similitudes y diferencias. Por tanto, no es un fenómeno restringido a un área geográfica determinada, sino que implica la existencia de una tendencia profunda al interior de la especie, determinada a su vez, como hemos visto, por el devenir fuera de la naturaleza.

Este Estado surgió bajo la forma de ciudad-Estado en las áreas geográficas en que había una cierta variedad ecológica que permitía un devenir diversificado, adecuado para generar un conjunto de fenómenos como los analizados previamente, cuya síntesis es precisamente el Estado. Esto quiere decir que toda la zona en cuestión está concernida por su devenir al Estado, incluso si sólo aparece al final en un lugar preciso. Asimismo, se comprende la tendencia de la ciudad-Estado, una vez instaurada, a unificar la etnia y, por ello, a dominar toda

² Algo que sí afirman los anarquistas, lo cual les impide explicar la emergencia del Estado, pero les permite exhibir un discurso moralizador. Ahora bien, la moral es el dominio del estancamiento y de la justificación de la impotencia. Esta dinámica es comprensible porque la representación anarquista difícilmente rompe con la burguesa, lo que conlleva una exaltación de la libertad. Ahora bien, como hemos señalado en muchas ocasiones, la libertad presupone la separación, que es fundamental para el surgimiento del capital.

A. Toynbee habla de «instituciones impersonales» como fundamento del Estado, lo cual nos vuelve a llevar al problema de su emergencia.

La reflexión sobre la emergencia del Estado ha venido siempre acompañada de un discurso sobre el estado de naturaleza: los sofistas, Hobbes, Rousseau. De una forma menos filosófica, la cuestión ha sido abordada en los Estados Unidos desde su surgimiento hasta nuestros días, quizá con cierta exacerbación actualmente. Podemos citar, entre los autores que conocemos, a Frederic Turner: *Beyond geography. The western spirit against the wilderness*, [Más allá de la geografía. El espíritu occidental contra lo salvaje] ed. The Viking Press, del que referimos al menos una observación: «La gran cuestión de la nueva ciencia del Renacimiento europeo fue: quién vive y quién no», pág. 176; así como Richard Drinnon en *Facing West: the metaphysics of indian hating and empire building* [Mirando al Poniente: metafísica del odio al indio y de la construcción del imperio], ed. New American Library [Al no existir traducción al español, traducimos directamente de la versión francesa, *N. de T.*]

el área geográfica en que está instalada para, a continuación, intentar someter a otras etnias. De ahí las múltiples luchas ya no entre ciudades-Estado, sino dentro del Imperio, producto de la absorción de un cierto número de ciudades-Estado.

8.5.5. Son muchos los requisitos para el nacimiento del Estado³. Podemos estudiarlos teniendo en cuenta que, en definitiva, el Estado es la resultante de

³ En *El despotismo oriental. Estudio comparativo del poder total*, ed. Guadarrama, 1966, Karl Wittfogel no afronta la génesis del poder autonomizado que constituye el Estado. Lo aborda casi como un factor inmediato, razón por la cual su análisis es interesante sobre todo en lo concerniente al Estado despótico tal y como nació en China, por ejemplo, al final del periodo de los reinos combatientes —cf. sobre este tema especialmente el capítulo «Un Estado más fuerte que la sociedad»—. Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo 9 [del libro *Émergence de Homo Gemeinwesen*, cf. nota 1, *N. de T.*] consagrado al fenómeno del valor. Sin embargo, podemos ya referir algunas citas importantes: «Como discutiremos más abajo, los grandes caminos romanos fueron fruto de una transformación decisiva, que hizo del Imperio romano un esto helenístico despótico (orientalizado)» (pág. 59)

Aquí se planea la importancia de la evolución de los transportes en la transformación social y su vínculo con el Estado, porque ningún particular es capaz de llevar a cabo grandes obras; ello sólo sucederá con la instauración del modo de producción capitalista. En definitiva, el fenómeno de convergencia entre imperio romano e imperio chino está determinado en particular por este problema de los transportes.

K. Wittfogel habla de un periodo «cuasi hidráulico» para caracterizar el periodo micénico en Grecia. De hecho en Micenas, como en las zonas de la antigua China, se asiste a la formación de la comunidad abstraizada, lo que implica que tanto Occidente como Oriente presentan un periodo en que su evolución es muy similar.

En conclusión, dos citas vienen a reforzar la tesis de K. Marx sobre la ausencia de una verdadera propiedad de la tierra en China:

«Desde el punto de vista de la burocracia absolutista, la propiedad tanto de artesanos como de campesinos era una propiedad de mendigos, propiedad económicamente fragmentada y políticamente impotente» (pág. 338)

«Además de ser una fuente de ingresos, la tierra feudal fue, de modo notable y sin paralelo en el caso de la propiedad hidráulica (burocrática o no), fuente de poder político» (pág. 341)

Esta última cita ilustra bien nuestra afirmación de que la propiedad privada individual, si existe, no llega nunca a autonomizarse, sino que permanece inserta en la forma comunitaria despótica. He ahí por qué igualmente el valor no puede tender a formar una comunidad como se constata en Occidente a partir del siglo XIV y que se desarrolla a partir del siglo XIX con la formación del modo de producción capitalista.

En *Sobre el poder*, Unión Editorial, Bertrand de Jouvenel no aborda realmente tampoco la génesis del poder. No obstante, su comentario acerca de que la idea del soberano, por naturaleza, funda el poder, muestra que existe un remanente del todo, una transformación de la diosa madre e, incluso, de la comunidad. Ello significa que el *Homo Sapiens* llega difícilmente pese a todo a romper la inmersión.

Bertrand de Jouvenel comienza su análisis planteándose el problema de la capacidad de obedecer de los hombres. Ahora bien, la cuestión debe ser abordada de forma más compleja: ¿qué es lo que hace que en una comunidad, de forma simultánea, surgiera un fenómeno de acumulación de poder de un lado y, del otro, un fenómeno de dependencia, que se manifestará ulteriormente bajo la forma de obediencia?

La génesis del poder no es tampoco abordada por G. Balandier en *Antropología política*, ed. Península. Balandier afirma: «El poder político es inherente a toda sociedad: provoca el respeto de las reglas que la fundan; la defiende contra sus propias imperfecciones; limita, en su seno, los efectos de la competición entre los individuos y los grupos» (pág. 44) Sin embargo, reconoce que lo político no es determinante en todas partes: «En las sociedades denominadas segmentarias, la vida política difusa se revela más bien por las “situaciones” que mediante las instituciones políticas» (pág. 77) Todo el desarrollo que sigue puede servir de

dos movimientos: el de la concentración y autonomización del poder, y el de la puesta en marcha de un mecanismo de control, de regulación, de organización. Ello puede expresarse igualmente de la siguiente manera: el Estado surgió en el punto de confluencia de dos movimientos: el de la separación —entre los sexos, entre los miembros de la comunidad y sus participaciones, en los propios miembros, entre formas comunitarias ligadas a un tipo de vida determinada (sedentaria en la agricultura, nómada en la ganadería)— y el de la unión.

Respecto a la autonomización del poder, ésta se efectúa con el paso de la participación a la dependencia y ello en todas sus formas⁴. Con la separación de la naturaleza, hay una pérdida de la inmediatez que genera la inseguridad, lo que plantea ya el problema del poder, sobre todo para los hombres, porque las mujeres guardan una inmediatez que es reavivada en todos los casos por la maternidad. Asimismo, como consecuencia de la operatividad analógica, la mujer es naturaleza. Es engendradora como la tierra. Esta es la razón por la que podría decirse igualmente madre-tierra y tierra-madre. De ello se deduce que la mujer permanece durante mucho tiempo refractaria al problema del poder.

La separación entre sexos acusa aún más la pérdida de inmediatez. En cierta forma, los hombres deben fundar su poder, crearlo o arrebatárselo a quien sea para tener potencia y certeza vital —cf. la cuestión de la magia, abordada en el capítulo 7.

El devenir de separación aumenta tanto en lo concerniente a la comunidad como a sus miembros; mientras que el devenir de separación entre éstos y sus participaciones funda la posibilidad de un flujo de productos cuya acumulación va a determinar el poder.

En la fase inicial, vivir es simplemente participar en un proceso que está integrado en el proceso total del ecosistema en que se encuentra la comunidad. Una vez realizada la ruptura, vivir se hará a través de mediaciones, pero tenderá siempre a participar. Esto va a tomar un aspecto cuantitativo, porque participar aparecerá como resultante de poderes de realizaciones y ya no será una simple potencia, una energía. El poder implica poderes diversos.

8.5.6. La separación conlleva la desconexión frente a la función de la continuidad, frente al contacto, la unión inmediata que trae placer-plenitud. Esto delimita el poder como el mero hecho de existir —lo que implica la capacidad de hacerlo, de intervenir en la naturaleza, de tener una cierta unión con el cosmos— y plantea el surgimiento del amor en tanto que sustituto de la inmediatez como continuidad perdida. Se trata del surgimiento de una conducta particular que permite mantener el contacto, tanto más necesario cuanto que las diversidades se vuelven diferencias.

prueba de nuestra tesis (y, con sus variantes, a la tesis de P. Clastres) sobre la lucha en el seno de las comunidades con el fin de frenar la autonomización del poder

[En esta nota, las citas de Wittfogel y Jouvenel están tomadas de sus respectivas ediciones españolas, *N. de T.*]

⁴ El paso a la dependencia se observa perfectamente en la representación cuando se pasa de la astrobiología a la ciencia: surgimiento de la causalidad lineal

La separación puede ser entonces superada, ya sea exaltando la función de continuidad a través del amor, ya sea intentando tener más poder, lo que sella la brecha y plantea de nuevo la participación; pero esta vez está orientada, es decir, fundada a partir del miembro comunitario que opera.

Nos encontramos aquí en el punto de articulación de lo natural y lo cultural. En efecto, es por medio de prácticas inventadas que los lazos entre los miembros de la comunidad podrán efectuarse a partir de entonces. Y es aquí igualmente donde hay que insistir, recíprocamente, sobre el hecho de que los fenómenos culturales deben resolver los problemas biológicos y psicológicos, inmediatos o deformados por el comportamiento de ruptura con la naturaleza. No nacen arbitrariamente; no son el producto de convenciones. No obstante, a medida que la cultura predomina, hombres y mujeres son determinados por ella y por tanto sus necesidades biológicas son ellas mismas dirigidas, orientadas, lo cual da la impresión de la primacía absoluta de la cultura, la cual se ve reforzada por el hecho de que hasta estos últimos años, los fenómenos biológicos han sido encubiertos. Sin embargo, con el movimiento de mayo-junio de 1968, la dimensión biológica se hace sentir de manera clara. Lo cual nos obliga a comprender cómo ha podido ser progresivamente encubierta, tanto más cuanto que en este encubrimiento consiste el devenir del *Homo Sapiens*.

En una fase ulterior, habrá un antagonismo entre las dos modalidades, de tal suerte que el miembro comunitario que no consiga ser plenamente amado, buscará el poder a fin de realizar su certeza en el mundo, su participación.

Se debe tener muy en cuenta el intrincado vínculo entre el amor y el poder. En efecto, sólo la aceptación de los otros puede generar la certeza en el mundo, la seguridad. Vivir, en esta fase, es ser reconocido, ya que permite participar. De ello resultan conductas para forzar el reconocimiento: la seducción o, al contrario, un procedimiento diferente como el amor cristiano o el amor predicado por Mo Ti⁵. Esto se presenta como una suerte de *potlatch*⁶: dar a otros, sean quienes sean; lo cual lleva a afirmarse en una inmediatez en ausencia de poder, pero es en realidad una afirmación total, ya que los otros son dependientes de este flujo que no exige devolución.

8.5.7. Al mismo tiempo se opera un fenómeno de una amplitud semejante. Con la separación, el encéfalo de la especie ya no está orientado hacia la naturaleza

⁵ Mo Ti, Mo-Tzu o Mozi fue un pensador chino del siglo IV a.C. que inauguró una escuela, crítica al tiempo con el confucianismo y con el taoísmo, que se desarrollaría como movimiento a lo largo de los siglos IV y III a. C. Su pensamiento se caracteriza por un fuerte antimilitarismo y por un utilitarismo moral contrapuesto al estricto código moral del confucianismo [N. de T.]

⁶ Conocida ceremonia, de función redistributiva, realizada por los pueblos originarios de la costa pacífica en el noroeste de Norteamérica. El *potlatch* consiste en un encuentro festivo de diversas comunidades de una misma región donde aquéllas con más riquezas hacen gala de su superioridad regalando los excedentes a las comunidades más desfavorecidas, que a su vez ofrecen su reconocimiento a las primeras. Ello permite una redistribución de los recursos de la región y sirve para evitar los conflictos derivados del desigual acceso a los mismos [N. de T.]

ni el del miembro comunitario hacia el de la especie, de manera que en lugar de una reflexividad concerniente a una totalidad, encontramos una reflexividad que se dirige a una particularidad, una individualidad. Desde entonces, el *Homo Sapiens* ya no tiene, en tanto que especie y en tanto que individuo, un amplio sustrato —de la realidad de la que duda— a partir del cual construir sus representaciones, y entra en una dinámica de formación de un sustituto, cuya realización concreta se percibe hoy.

A lo largo de dicha realización, encontramos la producción del Estado y de la sociedad. El primero se impone como órgano de coordinación de la segunda, que reagrupa una porción de la especie en un lugar dado, y asegura su vínculo con la naturaleza y su protección frente a ella, cuya realidad garantiza. Funda también el vínculo con la especie, que se representa como un ser particular, absolutamente diverso, superior, etc.

Pero el Estado sólo puede operar esta función a través de una representación que sea capaz de plantear referentes más o menos estables, que a su vez lleven a definir correctamente qué es la especie, su devenir, su querer, su objetivo, etc., lo cual no puede efectuarse de forma inmediata; de ahí, la mayor parte de las veces, el delirio extraordinario de los primeros Estados y su asombrosa desmesura, que se comprende mejor cuando se tiene en cuenta que están ligados a miembros comunitarios que son la individualización de la comunidad, lo cual les hace perder toda percepción de los límites.

Más tarde el Estado, que se vuelve cada vez más un aparato, adquiere órganos que le permiten un cierto retrocontrol. La dimensión del delirio no desaparece y se manifiesta con ocasión de diversas crisis, cuando un Estado tiende a querer englobar territorios inmensos, incluso la totalidad del planeta, por ejemplo en Occidente con las epopeyas napoleónica y nazi, y donde reemergen hombres providenciales, de excepción, jefes carismáticos, predestinados, etc.⁷

Aquí se imponen dos comentarios. Por el momento, se trata de aprehender los factores del surgimiento del Estado. Sin embargo, para hacer comprender la importancia de algunos de ellos, hay que presentarlos hasta el momento de su desarrollo más amplio, que no pudo efectuarse sino tras varios siglos después de su surgimiento. En el capítulo 9, daremos cuenta del fenómeno histórico posterior a la emergencia del Estado bajo su primera forma y podremos sostener mejor algunas afirmaciones.

A continuación, se colige de lo precedente que la nueva especie, el *Homo Gemeinwesen*⁸, sólo podrá implantarse en conexión inmediata con todo el

⁷ La tendencia a la desaparición de este tipo de marionetas históricas indica que el fenómeno Estado en su vieja determinación se ha terminado, lo cual no elimina la desmesura, el delirio que están ligados al poder autonomizado

⁸ Literalmente, el «hombre comunidad», pero atendiendo al significado particular del que Camatte dota al término alemán *Gemeinwesen*, el cual rescata de las obras del joven Marx. En la página web de la revista *Invariance*, donde se encuentra éste y otros textos del autor en versión original, encontramos en el «Glosario» la definición de este concepto, que traducimos a continuación: «Individualidad: aptitud que se plantea como momento de emergencia y unidad perceptible del fenómeno vida. Para intentar evitar toda reducción, empleo [Jacques Camatte] el término individualidad-*gemeinwesen* para indicar que no hay separación entre los dos,

fenómeno vida y, a través de ello, realizar efectivamente la reflexividad a todos los niveles: para la vida, para la especie, para la individualidad, conservando su continuidad y permitiendo a esta última gozar de la totalidad viviente, de la del cosmos, y permitir también a la biosfera realizarse plenamente. Ése será el único medio para que el proceso vital terrestre continúe en el cosmos conectado con el resto de sus partes.

8.5.8. El poder del que se trata aquí por el momento no se ha vuelto todavía poder político, es decir, un poder de coerción, un poder de mediación. Es un poder inmediato, el poder-reconocimiento, el prestigio, el renombre; el poder como *quantum* de posibilidad de existir⁹. Pero fundar el prestigio implica ya hacer a los otros dependientes; en este sentido se trata claramente del poder, porque la determinación de la dependencia está incluida en el concepto mismo de poder. Cierta número de mujeres y de hombres sólo soportan un poder si son dependientes de él. La coerción puede aumentarlo pero no crearlo, aunque a veces sí pueda imponerlo: la sujeción de una etnia a otra.

En otras palabras, el movimiento de formación del Estado sólo es posible porque se pasa de la participación, donde el contacto es multirradial, a la dependencia, donde el contacto está orientado, fundando la dinámica ulterior de la servidumbre voluntaria.

La instauración del poder es al mismo tiempo la de la obediencia. A través de uno y otra, los hombres y las mujeres acceden a una realización de su vida que puede parecer antagónica, pero que es de hecho complementaria.

Aquel que tiene el poder realiza en el mejor de los casos la relación del hombre con la naturaleza, con otros hombres y mujeres; lleva a cabo, en el mejor de los casos, el proceso vital. Aquel que obedece, vive, por medio de la participación, la misma relación; no está excluido. En consecuencia, la servidumbre voluntaria no aparece como tal sino para aquel que cuestiona el orden establecido. Para los

separación que es *a fortiori* oposición. La individualidad posee la dimensión *gemeinwesen*, por el hecho mismo de su emergencia, no seguida de una separación, sino del mantenimiento de la participación en el fenómeno vida». Cf. en <http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/glossaire.html> Por otro lado, recordamos que el texto en que se inscribe este fragmento se llama *Emergencia de Homo Gemeinwesen* [N. de T.]

⁹ «Se percibe aquí la confusión, casi general en la literatura etnológica, entre el prestigio y el poder. [...] Es esta incapacidad de pensar el prestigio sin el poder el que limita tantos análisis de antropología política y el que se revela singularmente engañoso en el caso de las sociedades primitivas » en P. Clastres, prefacio a la edición francesa del libro de Marshal Sahlins: *Economía de la edad de piedra*, pág. 23. Estamos de acuerdo con estas afirmaciones, pero consideramos que el análisis de P. Clastres carece de una dimensión biológica. Asimismo, es importante ampliar el discurso sobre el prestigio conectándolo a la gloria, al renombre, al honor. Se puede afirmar que cada una de estas determinaciones engloba una voluntad de ponerse en continuidad con una comunidad más o menos amplia, en ciertos casos con todos los miembros de la especie, concebida en su devenir total. Pero esto traduce una duda sobre la comunidad existente, una sensación de no estar en adecuación con ella. Por regla general, el elemento fundamental es la separación que lo contiene originalmente y por tanto la voluntad de superarla. A este nivel, se manifiesta igualmente la dinámica continuidad-discontinuidad

otros, lo que designa es vivido como una especie de simbiosis en que una minoría efectúa el proceso real y la mayoría vive en la representación.

En el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, La Boétie hace la siguiente constatación:

De momento, quisiera tan sólo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga, que no tiene más poder para causar perjuicios que el que se quiera soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo.¹⁰

Le resulta tan extraordinario, irracional, inadmisibles, que se plantea la siguiente pregunta:

¿Qué desventurado vicio pudo des-naturalizar al hombre, único ser nacido realmente para vivir libre, hasta el punto de hacerle perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?¹¹

P. Clastres comenta sobre esto:

La Boétie no puede llamar de otra forma a la desventura que destruyó la primera sociedad, en la que el disfrute de la libertad no expresaba más que el ser natural de los hombres. Desventura, es decir acontecimiento fortuito sin motivo alguno de producirse y que, sin embargo, se produjo. Por lo tanto, el *Discurso de la servidumbre voluntaria* formula explícitamente dos categorías de preguntas: primera, ¿por qué se produjo la desnaturalización del hombre, por qué se dio la división de la sociedad y por qué sobrevino la desventura? Segunda, ¿cómo pueden los hombres perseverar en su ser desnaturalizado, cómo puede la desigualdad reproducirse constantemente y cómo puede la desventura perpetuarse hasta el punto de parecer eterna?¹²

Luego intenta situar el momento de la «desventura» distinguiendo «sociedades con Estado» en que hay «rechazo a la obediencia». A continuación de lo cual afirma: «Las sociedades primitivas rechazaban la relación de poder impidiendo así que se realizara el deseo de sumisión»¹³.

En realidad, lo determinante —incluso si es inconsciente, porque haría parte de la totalidad unitaria de todo hombre y toda mujer— es el rechazo a perder la capacidad de ser *Gemeinwesen* y, por tanto, de representarla. Es el rechazo a la escisión. Ahora bien, a través de esto se funda la dinámica del individuo y del Estado, que es la *Gemeinwesen* de la que se ven despojados todos los miembros de la comunidad. Pero estos últimos, que tienden a hacerse individuos, pueden acceder a la misma gracias a la representación y, ciertamente, en el origen hubo una situación en la cual hombres y mujeres no tuvieron la sensación de despojarse de algo, hasta que la unidad superior que representaba la comunidad —en la cual habían delegado todos su dimensión *Gemeinwesen*— se hubo autonomizado y vuelto más o menos despótica. Cayeron en la trampa de la representación.

¹⁰ La Boétie: *El discurso de la servidumbre voluntaria*, ed. Utopía Libertaria, pág. 45

¹¹ *Ibid.*, pág. 53

¹² Clastres, Pierre: «Libertad, desventura, innombrable» en La Boétie: *El discurso de la servidumbre voluntaria*, ed. Utopía Libertaria, pág. 102

¹³ *Ibid.*, pág. 105

8.5.9. Una causa esencial de la perpetuación de la obediencia —y de su surgimiento— reside en la utilización de la lengua que los dominantes tienen en común con los dominados, los subyugadores con los subyugados.

La razón de esta resistencia y de esta ubicuidad es que el poder es el parásito de un organismo transsocial, ligado a la entera historia del hombre, y no solamente a su historia política, histórica. Aquel objeto en el que se inscribe el poder desde toda la eternidad humana es el lenguaje o, para ser más precisos, su expresión obligada: la lengua.

El lenguaje es una legislación, la lengua es su código. No vemos el poder que hay en la lengua porque olvidamos que toda lengua es una clasificación, y que toda clasificación es opresiva: *ordo* quiere decir a la vez repartición y conminación. Como Jakobson lo ha demostrado, un idioma se define menos por lo que permite decir que por lo que obliga a decir. En nuestra lengua francesa (y se trata de ejemplos groseros), estoy forzado a plantearme primero como sujeto antes de enunciar la acción que ya no será sino mi atributo: lo que hago no es más que la consecuencia y la consecución de lo que soy; de la misma manera, estoy siempre obligado a elegir entre el masculino y el femenino, y me son prohibidos lo neutro o lo complejo; igualmente, estoy obligado a marcar mi relación con el otro mediante el recurso ya sea al *tú* o al *usted*: se me niega la suspensión afectiva o social. Así, por su estructura misma, la lengua implica una fatal relación de alienación. Hablar, y con más razón discurrir, no es como se repite demasiado a menudo comunicar sino sujetar: toda lengua es una acción rectora generalizada.¹⁴

La lengua traduce y refleja la dinámica del poder porque se constituyó en el transcurso de su autonomización. Desde entonces, en cuanto se revuelve, en cuanto piensa en romper, el subyugado permanece encadenado por una lengua que le impone su sumisión.

Poder y servilismo¹⁵ —ya sea para el dominante, ya para el dominado— están ligados. Esto plantea el problema de saber quién detenta realmente el poder y quién hace recitar el poder polarizado por algunos, y el servilismo polarizado por otros.

¹⁴ Barthes, Roland: «Lección inaugural» en *El placer del texto y Lección inaugural*, ed. Siglo XXI, págs. 118-119

¹⁵ «En la lengua, pues, servilismo y poder se confunden ineluctablemente. Si se llama libertad no sólo a la capacidad de sustraerse al poder, sino también y sobre todo a la de no someter a nadie, entonces no puede haber libertad sino fuera del lenguaje. Desgraciadamente, el lenguaje humano no tiene exterior: es un a puertas cerradas», *ibid.*, pág. 121. La solución, ya lo hemos visto, es la de recurrir a la literatura —cf. nota 22 del capítulo precedente. Lo profundamente aburrido de la teorización de R. Barthes es que hace del lenguaje y del poder males absolutos, transhistóricos (o anhistóricos), lo que vuelve a plantear de forma estructural un pecado original. Además, necesita como todos los demócratas y las diversas izquierdas de un referente absoluto del mal, el fascismo, al que da así una dimensión igualmente transhistórica; lo que hace que, a partir de ahí, sólo pueda ser asignado únicamente a un pueblo dado, a un momento dado: los alemanes de 1933 a 1945: «pero la lengua, como ejecución de todo lenguaje, no es ni reaccionaria ni progresista, es simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir», *ibid.*, pág. 120

Esta misma dinámica da a luz igualmente a una representación trascendente de la transmisión del poder, que reside fuera de la esfera inmediata de la sociedad y que tendría un representante terrestre que no sería más que su primer esclavo, su esclavo privilegiado, aquél por el cual acontece la inmanencia.

De aquí deriva también la necesidad de establecer prácticas que signifiquen claramente el poder, tanto al interior de la propia lengua —las diversas fórmulas con que los dominados deben dirigirse a los dominantes, más tarde las diversas fórmulas de cortesía— como al interior de la práctica relacional entre un miembro dominado y un miembro dominante: las reverencias, las postraciones, etc. En una palabra, todas estas prácticas deben expresar la separación y por tanto la abolición del tocar, del contacto, como ya lo hemos afirmado antes. Recíprocamente, puede decirse que la separación debe operarse al nivel de todas las actividades: vestirse, engalanarse, comer, etc.

En oposición a la teorización de R. Barthes, hemos de destacar que los movimientos revolucionarios pueden cuestionar el poder, tal y como se expresa en la lengua en un momento determinado. Así los revolucionarios franceses abolieron los títulos de nobleza, que significaban el posicionamiento de los hombres y las mujeres en la estructura vertical del antiguo régimen. En nuestros días, la generalización del tuteo expresa la voluntad de abolir las barreras, de realizar una mejor unión. Es ciertamente insuficiente. Para que la lengua no nos vuelva a atrapar, es preciso que exprese otro comportamiento de los hombres y las mujeres en el cual la cuestión del poder no se plantee más. Queda por saber entonces si el lenguaje verbal reduce o no la posibilidad de representar el *continuum*, lo cual ya ha sido abordado en los primeros capítulos.

8.5.10. Una vez que se ha operado la escisión al interior de la comunidad, ya no hay más que dos posibilidades para acceder a la *Gemeinwesen*: mediante el poder que se hincha y se presenta como *Gemeinwesen*, o mediante la obediencia y el proceso de representación. El poder y el deseo de sumisión nacen simultáneamente; no hay ninguna exterioridad entre el uno y el otro. Igualdad, desigualdad y libertad son igualmente generadas por el proceso de escisión. Antes estaba la participación. ¿Cómo hablar de desnaturalización si en la naturaleza no hay libertad?

Queda por comprender qué es lo que ha conducido a la escisión en la comunidad que, al principio, puede no aparecer como tal, mientras que no se haya hecho efectiva inmediatamente y aún se conserve la organicidad de la comunidad. Esto hace que aquel que tiende a rebelarse contra el Estado viva una inmensa ruptura-desgarro, porque le parece que se opone a sí mismo. Es difícil plantear otra *Gemeinwesen*. En cambio, tan pronto como se instauró la escisión, fundando la «desventura» de La Boétie, la perpetuación de la obediencia se comprende fácilmente en función del hábito —conectado al hecho de que hombres y mujeres no han conocido otra cosa—, como lo había determinado bien La Boétie, disminuyendo la potencia de los miembros de la sociedad, oponiéndolos los unos a los otros, practicando una política de favores, etc. Sin embargo ahí todavía falta la dimensión de la *Gemeinwesen* —que se manifiesta igualmente en la lengua, de la que ya hemos hablado— y la dinámica

de la representación. En efecto, para poner en cuestión el Estado, que se ha apropiado de la *Gemeinwesen*, y sobre todo para destruirlo, hay que construir otra *Gemeinwesen* y reintroducirla en cada uno. Pero esto es difícil por la pérdida de la capacidad de los hombres y las mujeres, que se contentan desde entonces con reencontrarla mediante la representación. En consecuencia, se hacen dependientes y, tarde o temprano, el Estado amenazado o destruido se vuelve a imponer.

Precisemos que más que construir una nueva *Gemeinwesen*, se trata de encontrar otros referentes y otro sistema de referencias para fundarla y dinamizarla; ya que la *Gemeinwesen* es una cualidad, una modalidad se podría decir, un modo de afirmación de los miembros de la especie: es una dimensión de universalidad participativa. En consecuencia, no puede haber diferentes *Gemeinwesen* —al interior de una comunidad. Hay una de ellas que se realiza de forma diferente y que puede ser acaparada como consecuencia del despojo de la masa de hombres y mujeres. Sin embargo, en lo inmediato puede aparecer en una determinada concreción, de ahí la idea de que sea preciso elaborar otra. Precisamente porque es difícil encontrar los referentes y los sistemas de referencias que la determinan, hombres y mujeres se mantienen en el plano de la representación. Por ello, porque hay mediación, tienen la ilusión de recuperar la dimensión perdida cuando, una vez más, vuelven a caer en la dependencia.

Señalemos una última dificultad —derivada del fenómeno que exponemos aquí— para rechazar la obediencia: la escisión genera incertidumbre en el mundo; a través de la vida mediatizada, el sirviente accede a la certeza viviendo la vida del jefe, que es su paradigma, y modelándose a partir de él.

Finalmente, puede considerarse que hay una última posibilidad de acceder a la *Gemeinwesen* pero de forma pasiva, ilusoria, no entrando en la dinámica de la relación interhumanofemenina: se trata del proceso de conocimiento, en la medida en que determina cada vez más a la especie. En efecto, por medio del proceso de conocimiento, ya sea a través del arte, la filosofía, etc., es posible imaginar y representarse la dimensión *Gemeinwesen*, pero esta dimensión no es vivida y, a causa de ello, es una *Gemeinwesen* ilusoria, un refugio que permite a un hombre, a una mujer, evitar la relación amo-sirviente sin ponerla en cuestión de forma efectiva.

Se puede dar un esquema de en qué consiste la realización de una *Gemeinwesen* semejante: acceder por una vía cualquiera a una capacidad de absorción de la multiplicidad de los fenómenos que da la ilusión de reencontrar la participación original en que había relación sin dependencia. Tenemos aquí la sublimación del poder.

8.5.11. Hay dependencia desde el momento en que un miembro de la comunidad ocupa una posición central en el desarrollo de un proceso, posición que éste adquiere —momentáneamente, al origen— a favor justamente de la ruptura dentro de ese proceso. Pero es algo comprensible: aunque sólo sea por el fenómeno de acumulación de conocimientos y del incremento de objetos generados por la comunidad, es posible que haya podido ser favorecido el

acceso de ciertos miembros a dichas situaciones centrales, en condiciones ecológicas que hayan variado momentáneamente.

Esto implica —dado que el poder sólo puede constituirse mediante la concentración de poderes— que el fenómeno de individuación alcanza un cierto nivel.

En ese caso, el individuo que tiende a emerger de ahí no deriva de un proceso de separación-división a partir de unas partículas, sino que se trata más bien de un proceso de individuación de la comunidad en la medida en que ciertos miembros tienden a presentarse como sus representantes. Es como totalidad que quieren abstraerse haciendo dependientes a los otros, los cuales se convierten en algo así como sus participaciones, realizando en el mejor de los casos una encarnación de la comunidad.

Bajo el efecto de la separación todo miembro de la comunidad —los hombres, sobre todo— se polariza como individuo potencial y como *Gemeinwesen* —comunidad subjetivizada—, y es desde este segundo polo desde el que va a operarse el proceso de individuación. La dimensión *Gemeinwesen* del que tiende a convertirse en jefe se inflará para representar la comunidad en su totalidad y esto lo hará en tanto que individualidad, en el sentido en que lo entendemos ahora.

El proceso de autonomización del poder y de formación del Estado reside en el movimiento de desposesión de los miembros de la comunidad de su dimensión *Gemeinwesen* en beneficio de uno de los suyos, que como consecuencia representará a la comunidad, mientras que el resto de miembros —tendiendo cada vez más a verse reducidos— no podrán alcanzar la *Gemeinwesen* más que por medio del que se instaure como jefe. No están aún individualizados; solamente están, si puede decirse así, *dependizados*. No participan más que por medio de la representación¹⁶.

¹⁶ «La sociedad primitiva es totalidad-una, si se percibe que el principio de su unidad no es externo a ella: no deja que ninguna figura del Uno se separe del cuerpo social para representarla, para encarnarla como unidad», Clastres, Pierre: *Arqueología de la violencia*, ed. Fondo de Cultura Económica, pág. 49 El Estado es un todo que se ha individualizado. Es el todo en tanto que unidad y no en tanto que totalidad múltiple, al menos al comienzo, ya que intentará si no englobarla, al menos identificarse con ella.

«Y es por esto que creemos poder desentrañar, bajo la ecuación metafísica que iguala el Mal al Uno, otra ecuación más secreta, y de orden político, que dice que el Uno es el Estado. El profetismo tupi-guaraníes la tentativa heroica de una sociedad primitiva para abolir la desgracia en el rechazo radical del Uno como esencia universal del Estado. Esta lectura "política" de un pensamiento metafísico debería, entonces, incitar a plantear una pregunta, tal vez sacrílega: ¿no podríamos someter a una lectura similar toda metafísica del Uno?», Pierre Clastres: *La sociedad contra el Estado*, ed. Monte Ávila, págs. 189-190

Es lo que llevamos haciendo desde hace tiempo al afirmar que toda filosofía es filosofía del Estado. Volveremos a ello.

Nótese que el Uno es el Mal porque implica, a nuestro parecer, el despojo de todos excepto del que accede al rango de jefe; el mal es ser dependiente, pero más precisamente, es la pérdida de su Unidad, es decir, de la propiedad de estar unidos, porque se trata de la pérdida de una unidad orgánica en que cada uno es un elemento fundamental, a la vez unidad y totalidad —es la pérdida de la *Gemeinwesen*—; es decir que la unidad unificante, unificante de forma permanente, sólo es posible si ellos mismos garantizan a cada momento el campo total de esta unidad, si garantizan que ellos son en definitiva *Gemeinwesen*. En cuanto hay una ruptura, se hace preciso un elemento externo, y sin embargo proveniente de ellos mismos, que rehaga la

8.5.12. «Esta etimología sugiere que el espíritu indígena es consciente de [...] que el jefe aparece como la causa del deseo del grupo de constituirse como tal, y no como el efecto de la necesidad de una autoridad central que sentiría un grupo ya constituido»¹⁷. Por tanto, es claramente la comunidad la que se individualiza; lo cual se ve en el hecho de que «cada hombre recibe su mujer de otro hombre, pero el jefe recibe varias mujeres del grupo» y es el «grupo considerado como un todo [el] que ha suspendido el derecho común en provecho suyo»¹⁸.

Respecto a esto, conviene señalar una inversión fundamental: en los orígenes son los hombres los que iban de una comunidad a otra y era lógico, en la medida en que las mujeres son la permanencia, la continuidad. Más tarde, cuando el poder se autonomiza, son las mujeres las que sufren este movimiento —de intercambio, dicen los antropólogos—, pero es porque ellas representan la potencia y no únicamente porque fueran objetos de intercambio o simples fuerzas de trabajo. Estos dos aspectos sólo pasarán al primer plano tras un largo periodo durante el cual las mujeres serán domesticadas¹⁹.

unidad. Se sienten desposeídos —y al mismo tiempo rotos— de la amplia determinación de ser en que estaban, a la vez englobamiento y parte englobada.

El Estado es el Uno en tanto que un todo que permanece fuera de sus unidades, el Uno separado que permite la Unidad, el Uno unificador que establece su dictadura, ya que la unificación se hará cada vez más en función de su ser Uno. En el fondo de su totalidad orgánica intrínseca, y la de la comunidad en la que participan, sus miembros experimentan el desgarramiento. No se trata de ser para ellos, esto ya está establecido por el Estado. El Estado está muy ligado a nosotros y, sin embargo, nos es exterior.

¹⁷ Lévi-Strauss, Claude: *Tristes trópicos*, ed. Paidós, pág. 333

¹⁸ *Ibid.*, pág. 339

¹⁹ «Se sabe también, por otra parte, que para las sociedades “primitivas”, las mujeres constituyen los valores esenciales», Pierre Clastres: *La sociedad contra el Estado*, ed. Monte Ávila, pág. 36. No se trata de valor, porque en este estadio no existe todavía, sino de algo mucho más esencial que el propio P. Clastres indica en «La desgracia del guerrero salvaje», en *Investigaciones en antropología política*, ed. Gedisa: «En otras palabras, se desvela aquí una proximidad inmediata entre *vida y femineidad*, ya que la mujer es, en su ser, ser-para-la-vida. Entonces estalla en la sociedad primitiva la diferencia entre hombre y mujer: como guerrero, el hombre es ser-para-la-muerte; como madre, la mujer es ser-para-la-vida. La relación respectiva con la vida y con la muerte, sociales y biológicas, determina las relaciones entre hombres y mujeres. En el marco del inconsciente colectivo de la tribu (la cultura), el inconsciente masculino aprehende y reconoce la diferencia de sexos como una superioridad irreversible de las mujeres sobre los hombres. Los hombres, esclavos de la muerte, envidian y temen a las mujeres, señoras de la vida», págs. 249-250

Así pues, la importancia de las mujeres es que son dadoras de vida y por tanto tienen el poder por excelencia. Acumular mujeres (poliginia) es acumular poder.

He aquí por qué igualmente, como mostramos en este capítulo [8, del que este texto es sólo el epígrafe 8.5., *N. de T.*], el Estado debe apropiarse de la función de continuidad de la mujer para fundarse y arraigarse. Ya en parte realiza el deseo expresado en algunos mitos de los que habla P. Clastres:

«Es lo que reconocen, en casi todas partes del mundo, los mitos que fantasean con la idea de una edad de oro perdida o un paraíso perdido asexual, de un *mundo sin mujeres*», *ibid.*

La dominación real del capital —en parte llevada a cabo con el movimiento de liberación de la mujer, que conduce a su propia eliminación del proceso biológico, lo que puede producirse gracias al desarrollo de la ciencia— llega a la realización total de esos mitos. Al mismo tiempo

En los casos señalados por C. Lévi-Strauss, M. Sahlins, etc., las mujeres aportarán al jefe un aumento de poder, un factor de continuidad, y lo ayudarán a garantizar su tarea, que es en última instancia la de dar o redistribuir los productos, de la misma forma que «orienta las ocupaciones en función de las necesidades y de las posibilidades de la estación»²⁰.

Ahora bien, la facultad de dar es privativa fundamentalmente de las mujeres, puesto que ellas dan la vida y el alimento. Así el jefe por medio de la poliginia acapara para sí esta capacidad y de esa forma puede sustituir a la comunidad. Puede representarla concretamente y no sólo idealmente.

Asimismo, no se trata aquí del poder en su sentido político, como demuestra el propio C. Lévi-Strauss: «hay jefes porque en todo grupo humano existen hombres que, a diferencia de sus compañeros, aman el prestigio por sí mismo, se sienten atraídos por las responsabilidades, y para quienes la carga de los asuntos públicos trae consigo su recompensa»²¹.

Aquí se está hablando del poder como afirmación, como presencia: el prestigio de representar a la comunidad. Ésta es una temática fundamental en la medida en que la comunidad ya no se vive de forma inmediata, sino que hay una cierta separación.

está la clausura del amplio movimiento comenzado con el inicio de la dominación de los hombres, con ocasión de la formación de las comunidades mediadas por su poder autonomizado, así como el de la glorificación de la mujer para autonomizarla y privarla de su realidad. Aquí, el texto de P. Clastres converge en parte con la temática de L. L. Makarius en «Le sacré et la violation des interdits» [Lo sagrado y la violación de las interdicciones] (cf. 7.4, *Invariance* serie IV, nº2, pág. 20 y ss.)

En algunas comunidades, la poligina está equilibrada por una poliandria (Lévi-Strauss, Claude: *Tristes Trópicos*, ed. Paidós, págs. 396 y ss.), lo cual muestra la extraordinaria diversificación de las comunidades. Pero la esencialidad de la mujer permanece por todas partes.

«¿Podrá haber dado motivo la misma regla de herencia para el incesto con una hija? Para ello, creemos corolario natural de tal regla, que el rey estaba obligado a abandonar el trono a la muerte de su esposa la reina, puesto que lo ocupaba tan sólo en virtud de su matrimonio con ella. Cuando el matrimonio terminaba, sus derechos al trono se extinguían y pasaban al momento al marido de su hija; así, si el rey deseaba seguir reinando después, ya viudo, el único recurso que le quedaba para continuar legítimamente en el trono era desposar a su hija, prolongando así al través de ella su derecho, que había sido primeramente obtenido por intermedio de la madre», Frazer, James George: *La rama dorada*, ed. Fondo de Cultura Económica, pág. 386

«En ese orden de ideas, conviene recordar que en Roma, el Flamen Dialis [Alto Sacerdote de Júpiter, *N. de T.*] estaba obligado a abdicar su sacerdocio a la muerte de la Flaminica, su esposa» [esta referencia, situada según el autor en la misma página ya citada, no aparece en nuestra edición española, por lo que traducimos directamente de Camatte, *N. de T.*]

Un problema similar se encuentra en muchos pueblos, por ejemplo en los egipcios, con la pareja real incestuosa —el hermano y la hermana. Volveremos a esto en el capítulo sobre el sometimiento de la mujer, que en parte supondrá escribir sobre el polo femenino, el de la desposesión y el surgimiento del Estado.

El poder sólo puede venir de las mujeres. En ellas, el poder es constante, totalidad

²⁰ Lévi-Strauss, Claude: *Tristes Trópicos*, ed. Paidós, págs. 334

²¹ *Ibid*, pág. 340

Normalmente, la tendencia a una orientación de asociación de la comunidad — de la que habla C. Lévi-Strauss— de cara a una acción dada que plantea un miembro concreto de la misma en una posición particularizada, se hace miles de veces al interior de la comunidad, cada vez con cambios de dicho miembro en función de la actividad que se lleva a cabo. En otras palabras, la comunidad no es un todo indiferenciado, amorfo, sino un todo plástico capaz de tomar diversas configuraciones según la intervención que debe llevar a cabo.

La emergencia del jefe se efectúa cuando el proceso se fija sobre un único miembro de la comunidad, cuando ya no hay rotación espontánea.

8.5.13. Sin embargo, tenemos que afrontar la mayor o menor autonomización del jefe en un momento determinado, vinculada con la voluntad que pueda tener de orientar la comunidad en una dirección dada con el fin de adquirir más ascendiente, más prestigio, de ejercer una fascinación mayor, etc., lo cual implica que pueda recurrir a la magia. En efecto, la formación del jefe tal y como la describen C. Lévi-Strauss, M. Sahlins o P. Clastres por ejemplo, implica una orientación determinada del flujo de vida comunitaria, a fin de realizar una acción dada. La preeminencia del jefe sólo podrá establecerse a partir del momento en que pueda imponer él mismo la orientación, la dirección.²²

Dados los mecanismos de regulación, se comprende que el hecho de que el jefe pueda acceder a una autonomización, sólo pueda ocurrir con ocasión de circunstancias excepcionales. Sin embargo, dado el estado de guerra más o menos permanente que prevalece a partir de un cierto desarrollo de la agricultura, la metalurgia, etc., se comprende que esta autonomización no fue tampoco fruto del azar.

Asimismo puede considerarse que el jefe es un producto, en tanto que herramienta de la comunidad. Tienen que conjugarse la necesidad de la comunidad y el deseo de prestigio de uno de sus miembros para que haya una exudación del jefe por parte de la comunidad. El jefe es una herramienta: opera, pero está manipulado por la comunidad. Sin embargo esta operación genera prestigio, lo que lo transformará en punto de atracción, volviendo dependientes a los otros.

²² Conviene recordar que las comunidades primitivas estudiadas por los etnólogos son en realidad el resultado de un largo proceso. No traducen un estado original, sino que proveen solamente algunas indicaciones. Incluso muy a menudo estas comunidades han vivido un proceso de primitivización, un fenómeno de regresión en relación con su propio devenir —el cual es difícil evaluar— ligados a cambios del medio. Lo mismo ocurre con los seres vivos: los protozoos o las bacterias no son los ancestros directos de otros seres vivos, lo que implicaría que hubieran conservado su organización original, sino que son un testimonio de lo que pudieron ser nuestros ancestros lejanos.

Las comunidades primitivas son aquellas que han conservado un estadio anterior, pero que lo han desarrollado de forma extrema por una vía que no está en continuidad con la que tomarían otras comunidades. Intentar comprender cómo estas comunidades han podido frenar los fenómenos de disolución, conduce a poner en evidencia otras formas culturales discontinuas con respecto a las de las comunidades que evolucionaron en sociedades y las de las comunidades que podrían decirse «originales»

Ocurre lo mismo con el jefe que con el sujeto. Este último indica tanto un elemento dominante, dirigente, el que distribuye las asignaciones, como un elemento dominado, asignado²³. En efecto el sujeto de una acción conlleva un papel de mando, pero ser el sujeto de algo implica que se está sujetado. Como consecuencia, se es objeto de la realización de un proceso que no se domina. El jefe aparentemente puede hacerlo, pero en realidad él está también sujeto, no domina.

Tenemos aquí el punto de anclaje de la ambigüedad lógica de Aristóteles, que reemplazaba la afirmación simple «yo camino» por aquella en que se encuentran los elementos principales de la proposición (sujeto, verbo-cópula, predicado): «yo soy caminante». En el primer caso, el «yo» aparece como operador del proceso, en el segundo como dirigido por ese proceso. En consecuencia el proceso es el sujeto y el «yo» no es más que el sujeto aparente²⁴.

8.4.14. El jefe es aquel que tiene un comportamiento mediatizado. No se contenta con el placer como prueba de su realidad en el mundo, testimonio de su participación; necesita una afirmación más impactante que permita una confirmación más poderosa de su ser: el prestigio. Obtiene este resultado mediante una actitud orientada de los miembros de la comunidad. Desde entonces, su potencia ha sido amplificada por la de otros pero, como contrapartida, hay una deuda, dicen M. Sahlins y P. Clastres, de ahí su generosidad. Da todo lo que ha producido con sus mujeres, sus prójimos.

De hecho no es una deuda en el sentido económico del término, sino una compensación y, al mismo tiempo, un mecanismo de retrocontrol para limitar el aumento del poder e impedir la autonomización, ya que, a través del jefe, siempre se trata de la comunidad. No debe sustituirla. Es igualmente una forma de hacer circular los productos. Tenemos aquí una determinada orientación en flujo.

Pero lo que sigue siendo esencial es: « Es así que los ideales de reciprocidad y la liberalidad del jefe terminan sirviendo como mistificación de la dependencia del pueblo»²⁵.

En realidad aquí no hay reciprocidad, sino más bien un poner en relación dos órdenes de cosas: una circulación de productos y una concentración de poder

²³ Juego de palabras entre *affecté* como «asignado», el que recibe la *affection* o «asignación», y *affecté* como «afectado», como aquel que recibe o sufre una acción, por ejemplo en *Je suis affecté par ton agressivité*. Hemos preferido guardar la primera acepción para señalar su relación con «asignación» [N. de T.]

²⁴ Podría igualmente indicarse que en la primera forma de expresión, se tiende a autonomizar el miembro de la comunidad y, en la segunda, se le hace aparecer como dependiente de un proceso que le engloba. Entonces lo esencial es la comunidad o la naturaleza y el miembro de la comunidad es su atributo. Al estudiar la génesis de la lógica convendrá retomar todo esto y poner en evidencia cómo funda la naturaleza un cierto comportamiento ante ella

²⁵ Sahlins, Marshall (1983): *Economía de la edad de piedra*, ed. Akal, pág. 158

bajo la forma del prestigio. Más bien estamos aún en la dinámica del sacrificio: el jefe sacrifica sus bienes para acceder al máximo de prestigio. En otras palabras, el que da es el que tiene la fuerza, que sólo es real si se exterioriza, de ahí que el jefe deba dar al máximo. Es la práctica del *potlatch*. Pero por medio de esto se da una compensación, un equilibrio, es decir que no hay acumulación de productos.

Más tarde se produce una inversión: el que tiene la fuerza es que al que se le da. Se produce una atracción que permite acaparar. No obstante, hemos visto que el jefe tendía a volverse un punto de atracción. Tenemos aquí una compensación en la representación; aquel al que se le da vive lo que los otros quisieran vivir. Así, éste les da vida. Es lo que se puede ver a nivel de las comunidades estudiadas por P. Clastres: «Culturas indígenas, culturas inquietas por rechazar un poder que les fascina: la opulencia del jefe es el soñar despierto del grupo»²⁶.

Esta deuda es una dependencia que compensa en cierta medida la dependencia de los miembros de la comunidad ante el jefe. Sin embargo, éste juega un rol de distribuidor que confiere una mayor importancia a los productos, los cuales adquieren el estatus de productos consumibles sólo por mediación del jefe. Entonces son validados, consagrados.

Esta dinámica está en relación con el hecho de que lo más habitual es que el jefe acceda a lo sagrado, con toda la ambigüedad que ello comporta. Es profundamente respetado en tanto que representante de la comunidad y poseedor del poder, y al mismo tiempo ultrajado porque denota lo impuro. Esta característica puede acusarse en la medida en que el jefe puede servir de chivo expiatorio. Si las cosas comienzan a ir mal, es a él a quien se le echará la culpa.

En consecuencia, la *equilibración*²⁷ al interior de la comunidad podrá ser cuestionada en ciertas condiciones, y el poder tanto en su forma sagrada como en su dimensión política, aún germinal, podrá autonomizarse.

Gracias a lo sagrado, la comunidad inviste a uno de sus miembros de un poder inmenso —en tanto que potencia de existir— para que lo restituya en momentos determinados. Al mismo tiempo, el jefe así constituido se convierte en un órgano de excreción de la comunidad: por medio de él puede evacuarse lo impuro. L. L. Makarius ha destacado ya la importancia de lo sagrado: «La función violadora del rey es lo esencial de la realeza»²⁸.

²⁶ Clastres, Pierre (1978): *La sociedad contra el Estado*, ed. Monte Ávila, pág. 44

²⁷ En francés se hace distinción entre *équilibre* y *équibration*, indicando por este último término la acción de establecer el equilibrio —dando por otro lado el mismo empleo al sufijo *-tion* que el que tiene su hermano español, *-ción*. Con la intención de mantener esta distinción en la traducción, empleamos el barbarismo *equilibración* que, sin embargo, no es completamente ajeno a la lengua española, como se ve en la teoría de la equilibración de Piaget [*N. de T.*]

²⁸ Lévi-Makarius, Laura (1974): «Le sacré et la violation des interdits» [Lo sagrado y la violación de las interdicciones], ed. Payot versión electrónica, vol. 1, pág. 184 [Al no existir traducción al español, traducimos directamente de la versión francesa y, por tanto, dejamos la referencia a la edición original disponible en <http://classiques.uqac.ca>, *N. de T.*]

8.5.15. El comercio simple, el trueque, ha podido ser al principio un sistema de equilibración entre comunidades. El hecho de que a menudo se efectuara entre comunidades enemigas tiende a probar que era una práctica para evitar conflictos y, quizás, también para evitar la preponderancia de una comunidad sobre otra, al mismo tiempo que se daba una dinámica de afirmación de poder bajo la forma del prestigio. Al principio el *potlatch* concierne a un enfrentamiento entre tribus. Más tarde se dirigirá también a los miembros de la propia comunidad. A propósito, nótese que aquí tenemos un fenómeno general. Hay una interiorización de fenómenos que antes se operaban a la interfaz de las comunidades. Es la razón por la que es imposible estudiar el devenir de una comunidad de forma aislada.

Todo ello para señalar que el movimiento del valor no tiene una parte determinante en el surgimiento del Estado en su primera forma. Lo mismo ocurre con la propiedad privada. Su tendencia a manifestarse va a favorecer sin embargo el surgimiento del que tenga la propiedad del territorio en que se encuentra la comunidad, mientras que sus miembros estarán dispuestos como fracciones de aquel.

No obstante conviene indicar que en el estadio en que estamos, hay ya una particularización de un flujo de objetos de la comunidad, de tal suerte que, si los hombres y las mujeres disponen de dichos objetos, éstos disponen igualmente de los hombres y las mujeres. El movimiento de la propiedad se instala cuando hay realmente reciprocidad, donde antes había sólo apropiación. La propiedad aparece como la facultad de ser inherente a algo, a alguien. Es entonces como un sucedáneo de la participación, de una participación orientada y ya no multidireccional, a causa de la autonomización de un sujeto. Es una participación que se ha vuelto discreta, cuantificada.

El movimiento de separación funda la propiedad relativa al miembro individual —lo que se convertirá en propiedad privada— y aquella relativa a la comunidad —que se convertirá en propiedad pública, por ejemplo el *ager publicus*²⁹ del que habla K. Marx.

La formación de la primera forma de Estado es el paso por parte de la propiedad de la comunidad al estadio de sujeto dominante por medio del jefe, del rey. Es la autonomización-separación de la sustancia que deviene sujeto. Regresaremos sobre estos fenómenos en el capítulo sobre el valor, puesto que con éste la propiedad privada toma toda su importancia.

8.5.16. Puede comprenderse el nacimiento del Estado examinando lo que fue el rey agrario, el rey divino, etc., que tiene un comportamiento similar y atribuciones semejantes a las del jefe, del que se ha tratado más arriba, pero que además incluye la dimensión reproductiva de la comunidad. La comunidad se

²⁹ Literalmente en latín, «campo público», es junto con el *ager privatus* o «campo privado», los términos que determinan la propiedad jurídica del suelo en el derecho romano, siendo el *ager publicus* el territorio propiedad del Estado. Marx trata esta categoría en los *Grundrisse*, en la sección «Formas que preceden a la producción capitalista» [N. de T.]

da una representación, una especie de herramienta que contiene en forma de diversas proyecciones el conjunto de lo que ella misma contiene o posee, y puede verse así operar y por tanto intervenir en su proceso de vida. Es su proceso en reducción, de ahí la dimensión de espectáculo y de simulación que tiene obligatoriamente el Estado, en la medida en que muestra simbólicamente el devenir de la comunidad. Pero se trata de un simbolismo muy concreto, de una analogía, una especie de metáfora concreta. El Estado es igualmente herramienta de intervención de la comunidad sobre el entorno. No es sorprendente que pueda utilizar la magia para aumentar su capacidad de intervención.

La costumbre de declarar que “el rey no tiene padres”, de origen mágico como ya hemos visto, tiende a rechazar los vínculos de interdependencia con los individuos como portadores del peligro de sangre. Pero esta costumbre de origen mágico tiene también la función de reconciliar a los súbditos con el crimen de incesto que comete el rey, haciendo valer que, al no tener clan, el jefe no tiene por qué someterse a la exogamia clánica. A esto se añade la idea de que el jefe sin padres considerará a sus súbditos como iguales y gobernará sin nepotismo³⁰.

Tenemos en esta cuestión la misma dinámica que con los tabúes cuando uno de estos es excluido y asume todas las prohibiciones, convirtiéndose en una suerte de equivalente general. Aquí un miembro de la comunidad es excluido de las relaciones de parentesco y puede entonces asumir todo lo sagrado y representar el conjunto de la comunidad, lo que favorece el fenómeno de distribución-reparto y por tanto el de regulación. Un fenómeno semejante operará al interior del movimiento del valor con la formación del equivalente general. Lo que hay de común entre los tres —tabú, reinado, equivalente general— es la necesidad de una representación.

El rey se vuelve el referente esencial que hace posible una unificación:

Estas tres funciones diferentes de una misma costumbre —rechazar la interdependencia, hacer aceptable el incesto del rey, situarle por encima de los vínculos de parentesco—, al operar las tres al mismo tiempo, vienen a integrarse en el proceso de unificación que hace de un jefe de clan o de tribu, el jefe de un número de clanes o tribus, o incluso de diversas aldeas —proceso que favorece la formación de Estados tribales [se trata aquí del Estado en su primera forma, *N. de A.*]³¹

Mediante el mecanismo de formación de una clientela, de un grupo de personas que dependen directamente del jefe o del rey, este a su vez da prestigio y poder. Es el momento de la inversión fundamental: se le da —antigua forma de atributo— y él redistribuye, convirtiéndose en el proveedor de sus súbditos —¡de los que están sometidos a su generosidad! El rey va a adquirir poder progresivamente sobre los otros por medio de la clientela, la cual constituye al mismo tiempo un corpus/base de formación del Estado.

Ciertamente hubo toda suerte de mecanismos de retrocontrol, en particular en el caso en el que, paralelamente al rey, había un sistema de tipo matriarcal que aseguraba la continuidad total de la comunidad. El rey representaba el proceso

³⁰ *Ibid.*, pág. 226

³¹ *Ibid.*

de vida; en consecuencia, era sacrificado durante la cosecha. Pero seguramente diversos factores rompieron las barreras que frenaban la autonomización, entre los cuales se puede situar precisamente el fenómeno del clientela y la acumulación de productos en lo alto de la pirámide —inhibiendo el despliegue del valor— que, al acrecentar la dependencia de los súbditos, hizo posible la abolición del sacrificio, etc.

8.5.17. Entre los requisitos de la primera forma de Estado, también hay restricciones naturales como la falta de agua para cultivar, lo que conllevará la puesta a punto de la irrigación. Se puede constatar que el Estado que se forma entonces es en general tan fuerte como fuerte sea la restricción natural a la que se enfrenta; así por ejemplo en China, donde la necesidad de intervenir en la regulación del curso de los ríos provenía de la necesidad de protegerse contra los cambios de cauce que provocaban catástrofes, a lo cual ha de añadirse otro estímulo: la necesidad de crear vías de transporte para trasladar los productos desde sus lugares de producción a allí donde se concentraban hombres y mujeres, especialmente donde se albergaba también una concentración de poder.

Como han mostrado ya K. Marx y K. Wittfogel (*Despotismo oriental*), la irrigación necesitó la formación de una unidad superior que controlara el reparto de las aguas y que ejecutara grandes obras como canales, diques, etc., la cual se manifestó con más o menos fuerza en Mesopotamia, Egipto, India —en primer lugar Mohenjo-Daro y Harappa— y China, así como en Grecia, Creta, Etruria y finalmente América.

No obstante esta unidad superior no es obligatoria, ya que hubo zonas irrigadas sin que ésta surgiera. Pero la existencia de tales zonas facilitó la intervención más tarde de un poder centralizado que pudo apropiarse de lo que había sido construido mediante la conquista, haciendo reinar así su poder.

En el estadio en que el Estado consiste en esta unidad superior que controla, éste deja de ser una simple herramienta para convertirse en una combinación de herramientas y, por esto mismo, en una máquina, como ha mostrado ya L. Mumford (*El mito de la máquina*). Sin embargo, es necesario precisar que los hombres y las mujeres pudieron construir una suerte de máquinas humanas sin crear Estados, como fue el caso de los pueblos que construyeron megalitos. Esto quiere decir que la determinante de la génesis del Estado no está ligada estrictamente a una determinación natural o productiva. Además, hay una completa discontinuidad entre la megamáquina de la que habla L. Mumford y la máquina o, mejor aún, el complejo de máquinas, el monstruo autonomizado descrito por K. Marx que se desarrolla con el modo de producción capitalista.

Se trata simplemente de un fenómeno de convergencia, como el que se produce —como hemos señalado ya— entre las sociedades hidráulicas descritas por Wittfogel y las sociedades occidentales actuales, que a su vez deben controlar cada vez más el agua para distribuirla entre los diversos agrupamientos que ejercen actividades en ocasiones antagónicas; de la misma manera, existe una

convergencia entre la comunidad despótica de la forma asiática y la comunidad despótica del capital.

La eliminación de esta última comunidad, la comunidad del capital, no puede hacerse mediante una lucha frontal, sino por medio de un cambio en el modo de vida que implica una relación diferente con la naturaleza y por tanto también con el agua y su distribución.

8.5.18. Con el fin de asegurar la actividad esencial de la comunidad, es necesario para la agricultura tener un calendario capaz de determinar las estaciones y las fechas de los diversos trabajos agrícolas, así como la llegada de las crecidas —sobre esto insiste también Wittfogel para caracterizar la sociedad hidráulica.

Es sólo con el término de este trabajo [la selección de plantas, *N. de A.*] cuando comienza la segunda fase de la actividad agrícola, durante la cual la regularidad periódica del cultivo de plantas puede sugerir un estudio numérico más preciso de los ritmos astronómicos.

Este estudio suponía el empleo de la escritura, sin la cual esta acumulación de observaciones no podría haber tenido lugar, la existencia de sociedades sedentarias y estables en que podría procederse a esta acumulación de documentos escritos a través de generaciones sucesivas y, en definitiva, la existencia de una arquitectura urbana ya desarrollada y de la construcción de grandes templos-observatorios, como la pirámide de Sin en Ur y la de Bel en Babilonia, que suponían Estados administrativos donde la administración se apoyara igualmente en documentos escritos, condición realizada en Caldea, como más tarde en China, y que suponían de por sí ya una agricultura potente. Los caldeos, por cierto, tenían conciencia de estas relaciones. Conforme a ellas, el dios Ea habría revelado a la vez a los hombres la escritura, la astronomía, las leyes y el arte de construir ciudades y templos.³²

Ello muestra claramente cómo el Estado es una síntesis, y *a posteriori*, de los diferentes requisitos para su formación.

Puede imponerse en los nómadas, pero de forma transitoria, un organismo comparable al Estado, es decir, un organismo de coordinación en relación con la

³² René Berthelot: *La pensée en l'Asie et l'astrobiologie*, ed. Payot, pág. 68 [Por la dificultad de acceso a la edición española, traducimos directamente del original referido por Camatte, *N. de T.*]. Berthelot añade: «El desarrollo de la ciencia experimental moderna estará conectada a su vez, en gran medida, con la formación y el desarrollo en Europa de la gran industria, de la misma forma en que la astrobiología había estado conectada en Caldea al desarrollo de los grandes cultivos». Globalmente esto es cierto, pero el autor escamotea dos momentos esenciales: el de la emergencia del valor de cambio y el de su autonomización, el capital. Es este último el que dará su más amplio impulso a la ciencia. Actualmente, cuando los grandes cultivos se han terminado —con el paso al cultivo hidropónico—, cuando lo mismo ocurre con la gran industria y cuando asistimos a la muerte del capital, se produce obligatoriamente una emergencia de otro modo de representación, lo que explica en particular la crisis del pensamiento científico.

Por el momento, hay en efecto un proceso de disolución de momentos anteriores y no se producen síntesis nuevas. Sólo con el desarrollo de otro modo de vida que funde una realidad completamente distinta, caducarán verdaderamente todas las representaciones anteriores.

guerra en su forma más simple. Se trata de un organismo que recoge el conjunto de tribus y que deriva en general de una de ellas al hacerse dominante. Este esbozo de Estado puede implantarse a continuación en un agrupamiento sedentario y convertirse entonces, verdaderamente, en Estado.

Algo que puede constatarse al estudiar la historia del área china. Un fenómeno semejante se desarrolló en África del Norte, que conoció una gran inestabilidad política y que Ibn Jaldún intentó explicar en su *Discours sur l'histoire universelle* [en español *Introducción a la historia universal* (Al-Muqaddima)], ed. Sinbad. En él se colige que dicha inestabilidad se debió a la fuerza de las formas comunitarias, que están vinculadas a factores ecológicos particulares.

El Estado que se forma en el seno de las comunidades nómadas es un estado derivado, en el sentido de que sólo puede aparecer si al margen de estas comunidades existen grupos sedentarios que hayan accedido en mayor o menor grado al Estado y que hayan generado un comercio importante. El Estado nómada se forma en tanto que saqueador y explotador para controlar las rutas comerciales importantes como la de la seda en Asia o la del oro en África³³.

En conclusión y para precisar, es preciso apuntar que la autonomización del poder —el fundamento del Estado— se opera primero en las comunidades de pastores más o menos nómadas. Pero este Estado no alcanza una existencia efectiva hasta que no se inserta en las comunidades sedentarias agrícolas.

8.5.19. Para autonomizarse, el Estado necesita de un centro de arraigo, un centro de atracción desde el que puedan producirse las diferentes radiaciones: los mandos. He aquí por qué la sedentarización es un presupuesto para el nacimiento del Estado. La participación del Estado —su prolongación— es el territorio; en consecuencia, los vínculos entre los miembros de la comunidad tenderán a cada vez menos estar determinados en sus fundamentos por el parentesco y más por la territorialidad: el aumento de la rentarización y el estallido de toda clasificación.

Con la sedentarización asistimos a la formación de grupos aislados que son en primer lugar las aldeas del neolítico, periodo en que predomina la mujer, y después las ciudades, cuya realización es concomitante con la concentración-

³³ La obra de Ibn Jaldún (1332-1406) es verdaderamente sorprendente. Debe su fuerza en particular al hecho de que afronta un problema cuyo origen no era demasiado antiguo: la irrupción de los árabes desde la península arábiga y el paso del nomadismo al sedentarismo. Ibn Jaldún pudo poner en evidencia los ciclos de formación de Estados, su expansión y su destrucción, en un número suficiente para permitirle llegar a plantear algo como sus leyes de transformación. De ahí, por ejemplo, este comentario de contenido plenamente transformista: «El plano humano es alcanzado a partir del mundo de los primates [*qirada*], donde se encuentran la sagacidad [*hays*] y la percepción [*idrak*], pero que no ha llegado aún al estadio de la reflexión [*rawiyya*] y del pensamiento. Desde este punto de vista, el primer nivel humano viene después del mundo de los primates: nuestra observación se detiene aquí» (o.c., t. 1, pág. 190) Es probable que el pensamiento de Ibn Jaldún se haya nutrido a expensas de otros hechos históricos de la misma amplitud y la misma breve duración, como el paso de las tribus mongolas nómadas a su unificación y a la construcción de un inmenso imperio.

autonomización del poder y con el surgimiento del Estado —es evidente que los estadios intermedios son numerosos.

La ciudad es un lugar de síntesis y reunión de diversos fenómenos nacidos anteriormente. La ciudad reagrupa, al menos en Occidente, las actividades artesanales, los lugares de culto y los de poder, muy especialmente en el campo que la rodea. También hay que señalar la aparición simultánea de los metales, de la práctica del esclavismo y de las ciudades.³⁴

Con ellas asistimos a la formación de un medio interior, una interiorización que va a permitir un incremento del desarrollo de la cultura, la cual necesitará siempre un organismo de regulación y de protección para impedir que hombres y mujeres “sufran una regresión” hacia la naturaleza, lo cual plantea de nuevo la cuestión del Estado.

8.5.20. La necesidad de la escritura ha sido ya señalada (cf. **8.4.**) así como la cita precedente. Ahora bien, la escritura estará vinculada a la formación de un corpus del que ya hemos tratado. Asimismo, conviene poner en relación este fenómeno con el transporte —forma cultural de la locomoción—; en efecto, la escritura es el medio de transporte del pensamiento. Al comienzo se da sobre todo un transporte de productos, ya que los hombres y las mujeres que se desplazan en este caso sólo lo hacen para ocuparse de sus productos. A continuación, se da el transporte de hombres y mujeres y, finalmente, el transporte que concierne sobre todo a los mensajes, las informaciones.

En la fase en que estamos de nuestro estudio, la información sólo se vehicula de forma escrita —siendo la escritura la forma en que se manifiesta el lenguaje verbal de la comunidad en proceso de abstraizarse. Se trata de la instalación de un sistema elaborado de transmisión de mensajes, como por ejemplo en China o en Persia; más tarde el uso del caballo se revelará algo fundamental. No obstante, en el imperio Inca, esto se pudo hacer con corredores que, por un

³⁴ Gordon Childe habla de segunda revolución —la revolución urbana— para caracterizar el surgimiento de las grandes ciudades —cf. *Los orígenes de la civilización*, ed. Fondo de Cultura Económica, págs. 131 y ss. En efecto lo determinante es el fenómeno de concentración del poder —el Estado—, es decir, que se trata de un nuevo vínculo entre mujeres y hombres. Añadamos que no puede aceptarse el término de *revolución*. Ciertamente hay una discontinuidad, que es una determinación del concepto de revolución, pero es una discontinuidad lenta. Además, no hay una formación de un cuerpo de hombres y mujeres que se opone a otros para hacer triunfar un proyecto y, en definitiva, no hay ninguna perspectiva de regreso a una fase anterior que permita, a la vez, impulsar un desarrollo y una regulación. Sólo después de la instauración del Estado podrán plantearse la temática de la revolución y el fenómeno revolucionario en sí. En efecto, asistimos aquí a la afirmación de una discontinuidad seguida de una suerte de *run away*, de un escape. Serán necesarias las primeras rebeliones —de las que hay pocos testimonios— para frenar momentáneamente el fenómeno, rebeliones que fueron probablemente las primeras formas revolucionarias. El estudio del fenómeno urbano es demasiado vasto para poder ser emprendido aquí. Volveremos a ello más tarde, con ocasión de la puesta en evidencia de la destrucción aún más grande de la naturaleza y del carácter nocivo de la arquitectura.

El libro de L. Mumford *La ciudad en la historia*, ed. Pepitas de Calabaza, ofrece muchos documentos, pero la perspectiva democrática del autor no permite aceptar su trama teórica. En lo que concierne al «ecosistema urbano», cf. Duvigaud: *La synthèse écologique* [La síntesis ecológica], ed. Doin, págs. 289 y ss.

sistema de relevos bien dispuestos, permitían transmitir las órdenes con rapidez. Tenemos en cualquier caso una dependencia frente a las instrucciones, los transportes, etc.

8.5.21. Otro requisito, ligado al desarrollo de la metalurgia, es la formación de un cuerpo de guerreros que defiendan la concentración del poder y mantengan la separación. Este cuerpo tiene el monopolio de la violencia. La cuestión de la guerra ya ha sido abordada (cf. **8.3.**), pero es preciso regresar a ella para precisar la relación del conflicto —en sus distintas formas— con el poder. Para explicitarlo, hemos de tener en cuenta dos hechos: la guerra es una forma interiorizada de la lucha entre especies para mantenerse en el ecosistema —aunque no se reduce a ello—; esta interiorización es correlativa a una pérdida de la inmediatez, lo que implica una dificultad para todo miembro de la comunidad de posicionarse en ella y de asegurar su realidad, su potencia, su poder. En consecuencia no es sólo la guerra, sino todas las formas antagónicas más o menos violentas las que serán determinantes para que se realice la nueva dinámica comunitaria. El antagonismo puede manifestarse en la guerra entre comunidades, en la diplomacia, en el *potlatch*, pero también en la magia o en la oralidad. Es evidente que con el surgimiento del Estado todos estos elementos están poco desarrollados aún pero que, más tarde, veremos la amplitud que tomarán la guerra y la diplomacia —en relación con el desarrollo de la estrategia— o la que tomará la oralidad con la retórica, etc.

Pero igualmente la guerra debe ser abordada como el comportamiento más compatible con la separación respecto a la naturaleza. El *Homo Sapiens* se presenta antagónico a la naturaleza y quiere dominarla, de ahí la exaltación de la violencia.

Se operará una vez más el fenómeno de interiorización y la guerra se volverá una relación al interior de la comunidad —puesto que se implanta a partir de un fenómeno ya en acto al interior de esta. En efecto el poder establecido, el Estado, deberá defenderse contra toda amenaza. En consecuencia los guerreros, el ejército, serán necesarios contra los miembros de la comunidad: algo que más tarde dirá Maquiavelo al afirmar que guarniciones y fortificaciones están dirigidas contra el enemigo interior. Al mismo tiempo, la estrategia fundamental de este Estado se centrará en desviar el conflicto, es decir, en hacerlo operar contra otra comunidad, de ahí la permanente necesidad de la xenofobia.

La guerra ha permitido a las comunidades que generaron el Estado imponerse sobre otras que se quedaron en un estadio anterior, lo que provocó transformaciones extraordinarias, incluso si ulteriormente los pueblos conquistados acabaron haciendo triunfar su modo de vida.³⁵

³⁵ Se ve despuntar aquí la problemática del rol de la violencia en el desarrollo de las sociedades humanas. Esto ha sido abordado de forma clara por Marx; nosotros hemos aportado algunas precisiones en «Violence et domestication», *Invariance*, serie III, n°9 [Violencia y domesticación, hay traducción al español, *N. de T.*]

Al ser el Estado —comunidad abstraizada— un concentrado de poder, es evidente que todo lo que tiende a incrementar el poder interviene en su formación: ascendiente entre los hombres y las mujeres —por tanto la dinámica de relaciones entre éstos—, la potencia militar, la propiedad de la tierra, el valor, el saber. Pero por ser estos elementos en gran parte antagónicos, el Estado para persistir debe sintetizarlos, porque si no, pueden hacer estallar la comunidad y por tanto destruirla. Además ciertos elementos, particularmente el valor, tienden por su propia dinámica —pero en continuidad con la de la separación— a constituir otra comunidad que desembocará —en ciertas zonas— a la formación de otro tipo de Estado. En consecuencia, el conflicto-guerra se generaliza y se diversifica al interior de las comunidades.

En último lugar, hay que insistir en una determinación vinculada a la guerra: el monopolio. Esto es esencial porque no puede haber propiedad privada sin monopolio, y la relación entre las personas que han accedido a la propiedad privada sólo puede ser una forma de guerra: la competencia. Ello implica que la generalización de la propiedad privada sólo puede intervenir si se da una desagregación de la comunidad que permite la generalización de la competencia, como lo veremos más adelante.

En otras palabras, el monopolio que se ha arrogado el Estado, comunidad abstraizada, será generalizado, «democratizado», al conjunto de los miembros de la sociedad —en ese mismo momento, deja de haber comunidad.

8.5.22. En definitiva, es preciso destacar la gran diversificación de actividades, que es una tendencia normal, natural, puesto que el *Homo Sapiens* es la especie de la intervención. Y en este nivel no se debe cometer el error de hablar de división del trabajo, ya que se trata en realidad de un proceso de agregación de nuevas actividades y no de la fragmentación de una actividad total. Este crecimiento conlleva la formación de un gran número de artesanos, de hombres y mujeres consagrados al hacer, a la puesta en juego del ámbito manual, lo que podría haber engendrado un desequilibrio en el seno de la comunidad que fue evitado por la puesta en marcha de corpus entregados a la palabra, a la magia, al mito, etc.

Sin embargo —y esto tiene importancia para la formación del Estado—, a la condición de artesano no se le concede tanto prestigio como a las condiciones de agricultor o cazador. En la medida en que la dinámica de adquisición de prestigio tienda a prevalecer, esta situación será esencial para jerarquizar la comunidad que va volviéndose sociedad.

Se puede pensar que este estatuto inferior viene del hecho de que los artesanos no tienen ya contacto íntimo con la tierra, como sí era el caso de los cazadores o de los agricultores y sobre todo —como se verá más tarde— porque eran dependientes. Puede ser que el *Homo Sapiens* percibiera que era a través de la práctica de esta actividad artesanal como se afirmaría la apertura de la separación.

Todos estos grupos humanofemeninos vivieron en equilibrio durante siglos — periodo de las comunidades agrarias matriarcales, en el sentido de que eran las mujeres quienes determinaban el devenir de la comunidad. Sólo más tarde — cuando pudo aparecer el Estado— se operó la división del trabajo. Al generar entonces otros agrupamientos humanos, se reforzará la necesidad de un corpus unificador de individuos: el Estado.

8.5.23. En último lugar debe tenerse en cuenta el aumento de la población. Cada vez es más difícil establecer sin mediaciones un vínculo entre los miembros de una comunidad, los cuales perciben en sí mismos y se representan de forma cada vez menos nítida la comunidad. En consecuencia, necesitan un mediador para acceder a la *Gemeinwesen*.

Aquí volvemos a encontrar la guerra como medio de hacer vivir la comunidad que va volviéndose sociedad.

La India se empeñó en resolver este problema del número hace unos 3000 años, buscando un medio de transformar la cantidad en calidad por medio del sistema de castas, o sea, de diferenciar los grupos humanos para permitirles vivir unos junto a otros.³⁶

Cuando los hombres comienzan a sentir que les falta lugar en sus espacios geográfico, social y mental, corren el peligro de verse seducidos por una solución simple: rehusar la calidad humana a una parte de la especie.³⁷

Probablemente no es la única razón para la formación de las castas, porque si no deberían haber surgido también en China, pero con toda certeza debió de operar de forma incisiva, porque corresponde bien al fenómeno de interiorización examinado más arriba. Aquí se tiene la postura de una *cladización*³⁸ que no se autonomiza: las diferentes castas son abordadas como diversas especies que conviene mantener separadas para preservar la sociedad. La diferencia no puede ser mantenida más que mediante una lucha continua entre ellas.³⁹

³⁶ Lévi-Strauss, Claude (1988): *Tristes trópicos*, ed. Paidós, pág. 153

³⁷ *Ibid.* Eberhard tiene un enfoque más conciliador pero probablemente menos realista: «Mientras que Europa ha definido el ideal del individualismo y se aflige por no tener ya ética alguna a la que puedan adherirse libremente los individuos; mientras que para la India el problema social se reduce a hacer que cada hombre pueda proseguir su existencia siendo molestado lo menos posible por aquellos que le rodean, el confucianismo solucionaba el siguiente problema: ¿cómo hacer vivir en paz y en buena inteligencia un país ya de por sí sobrepoblado y unos grupos familiares que comprenden a veces más de un centenar de individuos?» (o.c., págs. 49-50) [Por la dificultad de acceso a la referencia, traducimos directamente del texto de Camatte]

³⁸ Neologismo a partir de los clados o grupos monofiléticos, los cuales refieren a agrupaciones de seres vivos que contienen un antepasado común y todos sus descendientes, existentes actualmente o no, por ejemplo el conjunto de los *Homo* (*Homo Habilis*, *Homo Neanderthalensis*, *Homo Sapiens*, etc.) provenientes de la familia *Hominidae* [N. de T.]

³⁹ P. Clastres ha mostrado la necesidad de la guerra en las sociedades primitivas para luchar contra la homogeneización, como medio de reintroducir diferencias que permitan el desarrollo del flujo de determinantes en la dinámica de las sociedades (cf. Clastres, Pierre (2009): *Arqueología de la violencia*, ed. Fondo de Cultura Económica). De hecho, ocurre lo mismo hoy en día. Pero es la publicidad —que integra el intercambio y la guerra— la que intenta reintroducir la diferencia allí donde hay homogeneización. Para situar bien su tesis, P. Clastres

La pérdida de la dimensión de la *Gemeinwesen* por parte de hombres y mujeres que viven en una sociedad es lo que permite todas las manipulaciones. En consecuencia, para que se realice una verdadera comunidad humanofemenina en continuidad con las comunidades vivientes es necesario encontrar el sentido de la percepción de la comunidad, no gracias a una simple facultad intelectual,

se enfrenta a diversos discursos sobre la guerra y los refuta. Aborda en primer lugar el discurso naturalista que encuentra en la obra de A. Leroi-Gourhan, del que hace las siguientes citas: «Entre la caza y su réplica, la guerra, se establece progresivamente una sutil asimilación, conforme una y otra se concentran en una clase nacida con la nueva economía: la de los hombres de armas» (*op. cit.*, pág. 20). El comportamiento de las comunidades frente a la agresión, a lo largo de la historia, sólo se ha separado distintamente del comportamiento de agresión en una época reciente, en la medida en que hoy en día puede entreverse algo diferente a los signos precursores de un cambio de actitud. «Durante todo el transcurso del tiempo, la agresión aparece como una técnica eminentemente ligada a la adquisición; entre los primitivos su rol inicial reside en la caza, donde se confunden agresión y obtención de alimento» (*op. cit.*, pág. 19)

Es evidente que hay ahí una reducción a lo biológico y que tenemos aquí un vasto escamoteo. No es necesario insistir, simplemente señalaremos lo siguiente: con la caza es posible que la agresividad interespecífica haya aumentado, pero puede haber sido compensada, no mediante una disminución de la agresividad intraespecífica, ya que ello supondría que ésta existió antes, sino mediante un incremento de la vinculación entre los hombres y las mujeres para superar una separación, debida al hecho de que las mujeres no cazaban, y para regular la agresividad. En consecuencia se plantea justamente la cuestión de saber cuál es la determinante de la guerra, es decir que es necesario comprender cómo puede nacer una cierta agresividad que la hizo posible.

Hay elementos de continuidad entre la caza y la guerra, en la medida en que los instrumentos y algunas técnicas pueden ser empleadas en los dos casos. Así al principio, en lo que concierne al movimiento de autonomización del poder y por tanto al surgimiento del Estado, la guerra es un pillaje, un saqueo, y conservará este aspecto durante mucho tiempo. Pero esto no es su determinación fundamental. Para que la guerra tome su carácter propio, que se hará una conducta típicamente del *Homo Sapiens*, será necesario un largo proceso. La cultura no se impone de golpe, inmediatamente. No se puede negar que la caza haya sido un presupuesto de la guerra, pero no es su determinante.

Al reprochar a A. Leroi-Gourhan una visión zoológica, P. Clastres acaba rechazando toda dimensión biológica. Ahora bien, la cultura se manifiesta al principio como un mero sustituto de lo biológico y es preciso un largo proceso para que acabe ocultando la naturaleza, si es que llega a hacerlo.

Asimismo, las comunidades en que apareció el Estado eran comunidades agrícolas y pastorales; las comunidades estudiadas por P. Clastres son recolectoras-cazadoras y el fenómeno que describe puede ser una exacerbación de un fenómeno presente pero que en consecuencia no puede oponerse estrictamente a lo que pudo pasar, porque la realidad está claramente ahí: el Estado apareció.

En lo concerniente al discurso cambista y la relación entre intercambio y guerra, lo abordaremos en el capítulo 9.

Los requisitos de la guerra son múltiples y no están impuestos de forma lineal. Por ello los cazadores se volverán guerreros a partir de diferentes condiciones y sólo se autonomizarán en tanto que tales cuando el Estado realmente esté instaurado.

L. Mumford en *La ciudad en la historia* rechaza la afirmación de H. Pirenne de que «la guerra es tan antigua como la humanidad» y añade: «Pero el objeto de los primitivos intercambios de golpes entre hombres armados no era la matanza de una multitud de personas o el saqueo y la devastación de su aldea, sino, en cambio, la selección de unos pocos cautivos vivos destinados al sacrificio ritual y a su eventual ingestión en una fiesta caníbal, que, en sí misma, constituía un rito mágico-religioso».

A esto debemos añadir que, dado que las mujeres representaban la potencia, muchos conflictos estuvieron determinados por la necesidad de procurar mujeres. El rapto de Helena por Paris es quizá un lejano eco-recuerdo del fenómeno.

sino realmente mediante una especie de intuición que inmediatamente vuelve presente y necesario la totalidad de la comunidad. Entonces se tratará más de los individuos.

8.5.24. No todos los requisitos se han desarrollado de forma armoniosa, sino que había fuertes tensiones en la comunidad. Era entonces necesario, por una parte, conciliar e integrar y, por otra, impedir la autonomización del individuo, del poder, del valor, todos los agentes destructores de la comunidad.

Ahora bien, quienes tenían interés en la permanencia de la comunidad, en su no fragmentación, o en su orientación en un sentido opuesto al de un desarrollo de la dominación que hará que la antigua continuidad entre los miembros desaparezca, son las mujeres. Y es así como de fondo, porque a menudo estaba oculta por los fenómenos indicados más arriba, la lucha contra lo que iba a convertirse en el Estado fue la lucha de las mujeres contra los hombres. Ellas lucharon para no ser desposeídas de su potencia, de su función de continuidad, y para mantener su función con el cosmos.

Unas variaciones climáticas que provocaran desastres sobre el plano agrario pudieron debilitar la estructura de las comunidades matriarcales, minando su fuerza necesaria para frenar el surgimiento del Estado; pero son principalmente las colisiones con otras comunidades donde los hombres se iban haciendo preponderantes, aunque el Estado aún no había surgido, las que provocaron su destrucción permitiendo el surgimiento del Estado. Ya que en ese mismo momento ya nada podía obstaculizar el movimiento de autonomización del que hemos hablado, que fue reforzado por el hecho de que los hombres, que debían justificar su intervención con la intención de presentarse como elementos determinantes de la comunidad, buscaron destruir las antiguas representaciones inhibitorias del devenir del Estado.

Es necesario insistir: no ha existido el Estado matriarcal. Lo que F. d'Eaubonnes llama ginocracia se puede comprender como fenómeno negativo, se trata de una cierta concentración de la potencia de las mujeres para frenar el ascenso del poder de los hombres.

Sin embargo, incluso en el caso en que hubo una conquista militar (en Grecia por ejemplo), la dominación de los hombres apareció como una solución a diversas tensiones; en consecuencia, puede decirse que hubo un compromiso que aparece bien en la mitología. A continuación, se desarrolló realmente una opresión de las mujeres, entrecortada por momentos de reequilibrio.

8.5.25. Para comprender bien este proceso de formación del Estado, hay que afrontar el movimiento en relación a las diferentes formas de comunidades. Está el siguiente movimiento: reunión de pequeñas comunidades inmediatas que van a fundar comunidades más o menos mediatizadas, al seno de las cuales no existe aún una división real. Estas grandes comunidades tienen contactos múltiples. No hay un mundo estrictamente autárquico como se lo ha representado a veces.

La humanidad alcanza entonces un cierto equilibrio y una unificación, incluso si tenemos zonas de discontinuidad que aíslan el África negra o las dos Américas, etc.

A partir de este estadio, va a operarse el movimiento de escisión tendiente a producir, bajo el impulso del movimiento del valor, de la propiedad privada, del individuo, del Estado, de las clases (teniendo bien en cuenta que la primera forma de Estado se desarrolla directamente a partir de la comunidad). Sin embargo, este movimiento se topará con diferentes obstáculos, engendrando diversos estadios de desarrollo, como lo veremos más adelante.

Más allá de eso, no hay que perder de vista —es preciso insistir— que no se debe abordar estas comunidades sino el conjunto de las comunidades implantadas en una zona geográfica determinada con características ecológicas bien precisas, las cuales pueden condicionar un tipo análogo (más o menos común) de desarrollo, sin determinarlo en su totalidad. Así, en lo concerniente a las comunidades de Mesopotamia, está el problema del retroceso de la ribera en relación con un avance transgresivo del mar que obliga el repliegue hacia el interior de los sumerios, que se instalaron en zonas más o menos pantanosas y que estaban en relación con los pueblos de montaña en lo concerniente a la orilla norte (y eso hasta la Turquía actual), mientras que estaban en comunicación con los pueblos situados más al sur hasta Mohenjo-Daro y Harappa.

Una cierta diversidad en el seno de un área dada permite entonces el desarrollo de diferentes tipos de comunidades, y son aquellas situadas en el nodo de diversos flujos, que alcanzaron un gran número de aportes, permitiéndoles romper así el antiguo equilibrio.⁴⁰

Así, no hay un único fenómeno que afecte una comunidad dada. Conciérne en realidad a todas las comunidades, pero éstas son más o menos receptivas, es decir que van a responder con una reacción más o menos amplia y modificarse en consecuencia. El fenómeno del surgimiento del Estado, por ejemplo, no está

⁴⁰ Nos referimos de manera preponderante a fenómenos que tienen lugar en el Próximo Oriente y en Egipto. No obstante, han afectado otras zonas como Grecia o, en épocas muy distintas, como el África Subsahariana. En lo concerniente al Extremo Oriente, más allá de Irán, de la India y al sur de Siberia, se encuentra una zona central a partir de la cual va a edificarse China. Esto se opera mediante una confrontación entre diversas comunidades agrarias y mediante la intervención de comunidades pastorales nómadas que habitan más o menos al norte. En esta zona tenemos la génesis de un Estado que es muy semejante, pero nótese la importancia del elemento matriarcal en el seno del reino Shang. El verdadero Estado nació con la conquista de los Tcheou, pueblos pastores (turcos y tibetanos), hacia 3000 AP [Antes del Presente, *N. de T.*]. Es de la fusión de dos pueblos como nacerá la civilización china y como se desarrollará un Estado particular sobre el cual volveremos más adelante.

La formación de China se hizo por un doble movimiento: invasión violenta de pueblos bárbaros que no sólo tomaban la dirección del Estado, sino que formaban comunidades al interior de la China de la época y eran progresivamente chinificadas; invasión pacífica de campesinos chinos en los territorios bárbaros, donde formaban poderosas comunidades que contribuían a influir en su política. Es así como hubo a lo largo de milenios una intensa chinificación y una extensión territorial que condujo a la formación de la inmensa nación actual, lo que hace que China esté aún más adelantada que Europa Occidental, que no ha realizado todavía su unidad.

estrictamente localizado, sino que afecta una vasta zona sin llegar por ello a su hacerse efectivo, más allá de lugares bien determinados.

Hemos visto que las primeras comunidades estaban caracterizadas por la no separación forma-contenido, forma-sustancia. Más tarde, con la agricultura en su forma simple, tenemos ya un cierto número de tensiones con la polarización de pertenencias, participaciones que plantean la propiedad común y la propiedad privada, pero predomina aún la primera, así como la mujer. En cambio, en las zonas en que predomina la ganadería es más bien la propiedad privada la que prevalece, así como el hombre: se trata del patriarcado. Hemos señalado múltiples oposiciones entre las dos, así como el triunfo final de las comunidades patriarcales, triunfo que no fue integral en todas partes, ya que en cientos de comunidades están presentes restos más o menos importantes de la antigua preponderancia de las mujeres. Las comunidades de tipo matriarcal (Jericó, Çatal Hüyük, etc.) tardaron siglos antes de transformarse bajo la presión de diversos fenómenos que favorecieron una autonomización del poder buscado por los hombres, de tal suerte que, a la sazón y para defender la antigua comunidad, las mujeres acabaron luchando en el plano de estos últimos, lo cual pudo, a su vez, reforzar su poder.⁴¹

El paso a la domesticación patriarcal pudo hacerse de forma endógena y, en la mayor parte de los casos, tras las invasiones de comunidades patriarcales. Fue en el seno de las nuevas comunidades que se operó el fenómeno de la autonomización del poder y de la fundación del Estado en tanto que comunidad abstraizada (sin que tuviera siempre éxito).

Esta exposición extremadamente sucinta no intenta sino indicar el devenir esencial y señalar que ocurre lo mismo tanto en la zona del Próximo Oriente como en Europa occidental y en diversas zonas de Asia. En lo que respecta al devenir de la comunidad despótica que se realiza en las ciudades-Estado de Mesopotamia, en Egipto, en Turquía (imperio Mitanni, Hitita, etc.), pero también en Grecia (con Micenas y Tirinto, etc.), la forma asiática⁴² de China se

⁴¹ Cf. François d'Eaubonnes: *Les femmes avant le patriarcat* [Las mujeres antes del patriarcado], ed. Payot. Volveremos a esta cuestión en el capítulo «La subyugación de la mujer»

⁴² K. Marx habla de formas asiáticas y no de una única forma asiática. «tal como en la mayor parte de las formas fundamentales *asiáticas*, la *unidad omnicomprendiva*, que está por encima de todas estas pequeñas entidades comunitarias, aparezca como el *propietario* superior o como el *único propietario*, de tal modo que las comunidades efectivas sólo [377] aparezcan como poseedores *hereditarios*. » (*Fundamentos de la crítica de la economía política*, t. 1, pág. 435) [Las cursivas son del autor, *N. de T.*] Reenviamos al lector a todo el capítulo «Formas anteriores a la producción capitalista», porque es allí donde Marx hace el mejor análisis del desarrollo de la humanidad en función de sus formas comunitarias, lo que se nos hace más riguroso y completo que analizarlo según los modos de producción. En efecto, la dinámica consiste en el hecho de que un tipo de comunidad tiende siempre a encerrar los diversos fenómenos surgidos antes, en el momento y después de su implantación (lo que corre el riesgo en este último caso de negarla). Es la razón por la que se puede hablar de comunidad antigua para designar lo que se llama el modo de producción antiguo, que nace con un cierto desarrollo del valor sin suplantarlo la propiedad de la tierra y sin autonomizarse. O bien de la comunidad feudal, donde las diversas comunidades basales están presupuestas por la propiedad de la tierra y están caracterizadas por los vínculos de dependencia personal, haciendo cada representante de una comunidad el vínculo con la comunidad que lo engloba, siéndole superior, hasta el rey que representa toda la comunidad situada en un país dado, y donde el movimiento del valor

particularizará en el curso de un devenir bastante complejo que no se distingue con nitidez de lo que se realizó en Occidente, donde la comunidad despótica y su Estado desaparecerá bastante rápido. En cambio, dicha forma persistirá más tiempo con el imperio persa y con el de los partos.

8.5.26. En este estadio de desarrollo, ya no tenemos comunidad, ya que en cuanto hay Estado, hay sociedad. Sólo para hacer comprender la continuidad, hemos hablado de comunidad despótica (siempre sin negar que sea una dimensión de su devenir), pero subrayando que era el Estado el que tenía la pretensión de ser la comunidad. Se tiene sociedad incluso si la división en clases no es real, sino sólo tendencial.

Estado y sociedad se presentan como antagonistas pero son los dos términos de una misma realidad. No puede haber sociedad sin Estado. La sociedad implica la realización de la separación de los hombres y mujeres de la naturaleza, una separación entre ellos, de ahí la necesidad de una mediación, sobre todo porque sociedad y Estado pretenden uno y otro la verdadera comunidad.

Dicho en otras palabras, se parte de una unidad inicial, la comunidad inmediata, que sufre una separación entre sustancia y forma, la comunidad mediatizada, donde va a arraigarse una dinámica de poder. Sin embargo la forma comunitaria engloba. Se trata de la formación de una unidad que la representa y funda una comunidad ilusoria para el conjunto de hombres y mujeres: el Estado.

Tenemos entonces una dominación formal del Estado (durante este periodo la forma comunitaria guarda aún una fuerte pregnancia), el cual simplemente substituyó una red de relaciones que mantenían la forma comunitaria. Sin embargo, se crea con bastante rapidez un corpus (escribas, letrados) que representa al Estado, que son su encarnación (*Einverleibung*), la cual aparece como un intermediario pero que, de hecho, es un órgano de la unidad superior que hace actuar al conjunto de la sociedad, la controla y la funcionaliza. Tenemos entonces dominación real, que permite al estado englobar un gran número de comunidades situadas en lugares donde las condiciones geográficas

retomará su movimiento sólo en la periferia...En definitiva, como hemos demostrado cientos de veces, el capital presenta finalmente su comunidad, que deviene comunidad despótica.

Es preferible hablar entonces de la forma, porque a partir del momento en que existe la separación de la que se trata en este texto, ya no aparecen más que comunidades formales, formas de comunidad o, si se quiere, comunidades ilusorias, es decir, comunidades cuya forma puede dar la ilusión de que hemos reencontrado la antigua comunidad, pero la sustancia ha desaparecido desde hace ya mucho tiempo. Diversos substitutos tienden a remplazarla: la tierra, el valor. Saltando hasta nuestros días, ello nos impone la tarea de no permanecer atrapados en una comunidad ilusoria.

Para regresar al texto de Marx, conviene señalar que un estudio de la historia de África muestra que se pueden percibir variaciones importantes de tipos de comunidades mediatizadas donde el Estado tiende a aparecer o ha aparecido. Ciertas formas se parecen a las de la antigua Europa o a las de Asia.

Es importante destacar igualmente la forma germánica, porque es determinante para comprender la historia de Alemania; lo mismo ocurre con la comunidad eslava (cf. el texto de Marx, págs. 446-447), en relación a Rusia

y los factores económicos son diversos y serían susceptibles de engendrar dinámicas divergentes.

Al presentarse como hogar de la comunidad, de la sociedad, su elemento estable fundador, se apropia de la función de continuidad de la mujer. Por ello el Estado tiene el poder de vida o de muerte. Hace existir y define a hombres y mujeres. De ahí la intransigencia incrementada ante los emigrados residentes de otras sociedades o comunidades, presentados como si no fueran hombres ni mujeres. Tenemos al mismo tiempo superación de la dinámica de la alianza con la naturaleza, que se encuentra totalmente deformada, con la representación del mandato del cielo en el cual se imponen todos los poderes que han sido asumidos por los miembros comunitarios. A partir de este estadio, el Estado va a reforzarse a través de la lucha que llevará contra el proceso de desagregación del corpus social, por tanto contra el valor, el individuo, o contra todo el agrupamiento que intenta presentarse como comunidad (la clase, por ejemplo). Tenemos entonces el despotismo.

8.5.27. La formación del Estado es correlativa a una reorganización intensa de la comunidad que va volviéndose sociedad. Tenemos acumulación de poderes en un polo, lo que repercute sobre el modo de realización de funciones biológicas. En otras palabras: la comunidad abstraizada implica un ordenamiento totalmente diferente del de la antigua comunidad, la cual se vuelve progresivamente un organismo para hacer vivir el Estado que la funda.

Hay una modificación profunda, ya que se da una fijación de hombres y mujeres no sólo a causa de la sedentarización, sino también de su conservación en una determinación dada: la formación de roles.

Además, si el tacto es el sentido preponderante durante el periodo en que reina la comunidad inmediata, con el nacimiento del Estado el tacto se inhibió para fomentar la separación al interior de la comunidad, o para fundarla, mientras que el representante del poder se vuelve intocable, inaccesible. Igualmente es importante la quiralidad⁴³ durante el primer periodo, así como durante el periodo de la caza o el de la práctica agrícola. Estos dos periodos se distinguen por la predominancia de la oralidad en lo concerniente al periodo de caza, y la predominancia de la sexualidad en la implantación de la agricultura. Lo que será exaltado sin embargo con la formación del Estado es la cerebralidad, es decir la actividad del cerebro, con el fin de elaborar representaciones. Entonces la imaginación se volverá esencial. No obstante esto se produce de forma irregular, en el sentido en que la producción de la representación será acaparada por el Estado, que irá volviéndose un cerebro social al mismo tiempo conectado y separado del cuerpo social por su función de dominación.

⁴³ Del griego clásico χείρ, «mano», se trata de uno más de los característicos neologismos camattianos para designar, en este caso, la capacidad estructurante del tacto a la hora de organizar las experiencias, reflexiones, afectos y prácticas de mujeres y hombres en las etapas históricas referidas por Camatte [N. de T.]

La repercusión sobre las actividades biológicas se percibe con claridad en la ritualización de las diferentes conductas, en la producción de reglas de conducta (códigos y roles), lo que acelera la sustitución de lo espontáneo por lo adquirido. El Estado aparecerá como el guardián de un conjunto de ritos, y la palabra Estado designa bien el planteamiento de una situación determinada: la de la salida de la naturaleza que funda la humanidad⁴⁴.

Las diversas funciones serán llevadas a cabo de forma más o menos diferenciada por grupos distintos, de ahí que para acceder a ellas y llevar a cabo así su proceso vital, hombres y mujeres deben pasar por un fenómeno de representación que es, en germen, el del teatro. El poder concentrado en el Estado es representación y domina así la representación, de forma que haciendo esto acapara la imaginación de los hombres y las mujeres, es decir que orienta su imaginación de tal forma que ésta está bloqueada en un devenir determinado. Esto puede ser interiorizado a tal punto que toda imaginación que opere fuera del canal determinado es vista como desviación y por tanto como peligrosa. Es la loca de la casa: el hombre y la mujer domesticado/a tiene miedo de la imaginación porque altera la seguridad para la que hombres y mujeres han alienado a menudo su poder. Esta imaginación embridada opera, como se ha sugerido más arriba, no sólo entre hombres o mujeres y el Estado, sino entre miembros de la sociedad, ya que la regresión del tacto crea un vacío que es rellenado por la representación, que supone la puesta en práctica orientada de la imaginación y que actúa como operador para superar la separación.

Así hombres y mujeres han sido desposeídos de su imaginación. Reivindicar, como en Mayo-Junio de 1968, «la imaginación al poder», es permanecer en el plano de la domesticación y de la dominación. La imaginación de ninguna forma debe acceder al poder (sin olvidar que en cierta medida, ya ha estado en él). Se correría el riesgo de un enorme *run away*, un escape que —dado lo que son los hombres y las mujeres hoy en día— conduciría a una combinatoria disolvente y finalmente a una negación incluso de la imaginación. Mujeres y hombres deben en cambio reapropiársela, lo que permitirá la disolución de todo poder concentrado, dominador y creador de dependencia.

Los eventos post-68 —durante los cuales se pudo constatar por diversas partes, en particular en los publicistas, que se reclamaba el poder para la imaginación— han mostrado claramente el peligro del *slogan*. Sin embargo el hecho de haberlo lanzado en 1968 ha desvelado el fenómeno de desposesión que se llevó a cabo a lo largo de milenios y la voluntad de volver a adquirir una totalidad biológica y,

44 «Había que estar pintado para ser hombre; el que permanecía al natural no se distinguía de los irracionales» (Cl. Levi-Strauss, *Tristes trópicos*, ed. Paidós, pág. 174). «Las pinturas del rostro confieren en primer lugar al individuo su dignidad de ser humano; operan el paso de la naturaleza a la cultura, del animal “estúpido” la composición según las castas, expresan la jerarquía de los *status* en una sociedad compleja. De esa manera, poseen una función sociológica» (*op. cit.*, págs. 201-202)

Las citas invitan a dos comentarios: el Estado sólo se apropia de una función que era ejercida directamente por la comunidad e incrementa su importancia; estas pinturas son un esbozo de escritura. Y puede añadirse que con la dinámica estatal todo acto del nacimiento a la muerte no será válido si no está determinado, sancionado por una práctica estatal. Es la pérdida de toda inmediatez.

de forma menos perceptible, la de terminar con una errancia, en la medida en que la imaginación debía permitir descubrir una nueva vía (*tao*⁴⁵).

Esta reorganización de la comunidad se expresa muy bien cuando se compara con las preocupaciones fundamentales de las comunidades sucesivas. Para las comunidades cazadoras-recolectoras, es la pertenencia y la relación con la madre tierra. Con las comunidades que viven de la agricultura es la sexualidad-fecundidad la que se vuelve esencial, lo cual no niega la problemática de la pertenencia, pero la mediatiza; la madre tierra se convierte en la tierra fecunda. Con el surgimiento del Estado, es el poder la cuestión central, pero aquí todavía no se elimina la sexualidad, sino que se vuelve dependiente y, en ciertos casos, un medio para realizar el poder, adquirirlo, etc.

El movimiento de concentración del poder de la comunidad plantea la necesidad de una iniciación para su obtención, puesto que es demasiado importante, está demasiado ligado aún a su vida inmediata. Gracias a esta práctica, la comunidad se daba unas garantías para implementar al que considerara el más apto para el ejercicio del poder. Esto explica la búsqueda de signos que puedan ayudar a su reconocimiento. Malformaciones de nacimiento, particularidades durante el parto, manifestaciones atmosféricas extrañas para el momento,, etc., que puedan servir para determinar al elegido o rechazarlo. En este nivel el conjunto de prácticas de la comunidad inmediata están reorientadas, reestructuradas, reciben un contenido nuevo: determinar quién merece el poder...⁴⁶

45 En efecto, *tao* puede traducirse literalmente del chino como «camino», «vía», y es un concepto clave en el taoísmo pero también tiene su lugar en el confucianismo y el budismo [*N. de T.*]

46 «En consecuencia el parricidio de Edipo, del que los escritores no ven otra cosa que un crimen, era primitivamente *un rito para la conquista del poder*» (Marie Delcourt: *Oedipe ou la légende du conquérant*, ed. Les Belles Lettres, pág. 69) [La traducción es nuestra y las cursivas de esta nota, si no se indica lo contrario, son del autor. Dejamos la referencia bibliográfica de la edición francesa, *N. de T.*] «Daucalión atraviesa el diluvio en un *lárnax* [sarcófago griego, *N. de T.*]. Es un instrumento de probación y, como espero haber mostrado, de habilitación al poder, y no un instrumento de sabotaje» (*op. cit.*, pág. 59)

«Es probable al contrario que los mismos juegos hayan nacido, como las leyendas, de justas que eran ritos de probación entre los que la conquista por asesinato aparece como caso particular» (*op. cit.*, pág. 84)

«En lugar de insistir en los celos sexuales de un niño, creo que hay que poner más el acento en la impaciencia con la que el hijo adulto soporta la tutela del padre anciano. La hostilidad entre ello se me antoja causada menos veces por una libido reprimida que por la voluntad de poder. Si esto es cierto, tenemos el derecho de acercar la leyenda de Edipo a otros cuentos como el de Pélope, donde le vemos luchar contra un padre para pretender a su hija. El tema esencial ya no es el duelo del padre y del hijo, sino el conflicto entre generaciones» (*op. cit.*, pág. 68)

Este conflicto entre generaciones se encuentra también en Mesopotamia con la lucha de los jóvenes dioses Marduk contra Tiamat (además del conflicto matriarcado-patriarcado) [Tiamat es una Diosa femenina de Mesopotamia que representa el Mar como principio femenino. Ti significa vida y Ama madre. La inversión patriarcal hizo de ella un monstruo maléfico *N. de T.*].

«En cuanto a la unión con la madre, es posible que sea objeto de deseo, pero lo que está claro es que, realizada, soñada o simplemente declarada, esta unión equivale a una jerogamia que simboliza la toma de posesión del suelo» (*op. cit.*, pág. 193)

«Soñar que se une a su madre es entonces, para un hombre que aspira al poder, una promesa de éxito o de muerte, ya que el seno materno es un símbolo ambiguo, lo que Artemidoro traduce groseramente al decir que el soñador debe estar acostado sobre su madre y

El surgimiento del Estado impone también una reorganización de la relación con los ancestros. Ya no hay simplemente parentesco sino, en lo que refiere a las personas que detentan el poder, una genealogía. La genealogía es un sistema que apunta a fundar la antigüedad, incluso la perennidad del jefe, del rey. Cuantos más ancestros posee el rey, más poder tiene. De ahí el establecimiento de parentescos ficticios, con una sucesión de generaciones que pueden desplegarse a veces hasta miles de años.

Más allá del aspecto inmediato mencionado más arriba, esto traduce la necesidad de un arraigo, de un mantenimiento de la continuidad, fundamento de una seguridad sobre todo necesaria en los primeros momentos de afirmación del Estado, cuando no ha habido todavía una producción de diversas mediaciones capaces de garantizar su permanencia; una fase de dominación formal, donde hay una necesidad de legitimación.

De ello se deriva que el paso a la genealogía no se produce en el momento de la formación del Estado, puesto ya hemos visto al principio que el rey es aquel que no tiene parentesco. Cuando ya se ha autonomizado y vuelto independiente del sustrato que lo ha producido, el arraigo es necesario. Se produce entonces la fabricación de un parentesco artificial, cultural, porque tener un gran número de ancestros es tener múltiples participaciones, y por ello tener un importante poder. El rey se subordina entonces al parentesco. Asegura su ascendiente (en el sentido parental y en el sentido de autoridad, por ejemplo cuando se dice *tener ascendencia sobre alguien*) y se convierte en el padre de su pueblo, mientras que por su múltiple descendencia, da testimonio de su fertilidad y su poder.

8.5.28. Para perennizarse, el Estado resultante de un proceso de autonomización necesita de una justificación. Por ello vamos a tener una duplicación de la representación (puesto que el Estado ya es una), con el acaparamiento del proceso de conocimiento necesario para situar y asegurar al *Homo Sapiens* en la naturaleza y el cosmos. El pensamiento está, desde entonces, orientado unilateralmente; el pensamiento radial es progresivamente eliminado incluso si su influencia se mantiene mucho después del surgimiento del Estado.

La justificación esencial está contenida en la afirmación de la salida de la animalidad, que es simultáneamente el fin del caos. Es quizás en China donde encontramos de forma más elaborada esta representación, producto de una preocupación constante. En cambio en el antiguo Egipto, el Estado no alcanzó esa dimensión; aparece en cierta medida no sólo como el Estado de los hombres

no ella sobre él» y «Si la madre está acostada sobre el soñador, es signo de muerte, ya que la tierra cubre a los muertos» (*op. cit.*, pág. 194)

Toda la literatura griega está repleta del problema del poder y particularmente de la afirmación de la dominación de los hombres sobre las mujeres; la sexualidad es secundaria. En todos los casos, ésta no aparece nunca en la dimensión autonomizada en que la planteaba S. Freud. Volveremos a estos temas con el estudio de la subyugación de la mujer

y las mujeres, sino igualmente como el de los animales. Esto implica que la formación del Estado no se realizó en un único molde.⁴⁷

Para justificar el Estado, en un primer momento se da una reelaboración de los mitos fundacionales, los mitos de la creación, que incluyen el nuevo hecho: el surgimiento del Estado. A continuación emerge una representación más adecuada con su propia existencia: la astrobiología.⁴⁸

El Estado concentrado de poder, de fuerza, está vinculado obligatoriamente a lo sagrado. Bajo su primera forma de aparición el Estado es una totalidad en el seno de la cual lo que se llamará más tarde la política —técnica de dominación de los hombres y de las mujeres— está unida a lo que será la religión. El representante de la unidad superior lleva a cabo sacrificios fundamentales (Sumer, Egipto, China), es el hijo del cielo (China). El punto de articulación esencial entre la parte humana de la comunidad y la divina, entre los vivos y los muertos.

Más tarde en Occidente y en relación con el movimiento del valor, el nacimiento del individuo, etc., habrá una explosión de esta unidad. Surgieron entonces las diversas religiones con un doble fundamento: justificación de lo establecido con el compromiso de unir lo que ha sido dividido; y rechazo de lo establecido al mismo tiempo⁴⁹.

⁴⁷ La importancia del rol del Estado como operador de la salida de la animalidad, artífice de la civilización y por tanto garante contra el caos, puede derivarse del hecho de que el Estado chino debió luchar constantemente con un modo de vida anterior, pastoral nómada. Este fenómeno pudo reforzar igualmente la predominancia de un pensamiento bipolar, implicando este binarismo una autonomización que aún no es efectiva en China.

⁴⁸ «En suma la unidad de los chinos, según su tradición nacional, habría estado asegurada por la comunidad de su división del Tiempo, de los Trabajos y los Días, como dirá Hesíodo en Grecia. Y esta comunidad habría sido la obra de un rey-sacerdote que habría determinado, asistido por sus cuatro astrónomos, uno para cada estación y cada uno de los correspondientes puntos cardinales, el calendario agrícola en relación con el calendario astronómico [...] La unidad de los caracteres escritos, a la que se ha ligado siempre la unidad de China, estaría vinculada así con la naturaleza astronómica y agrícola de la civilización china» «Encontramos entonces en China esta unión de la agricultura, la incipiente astronomía, la escritura y la ley (reglamentación de los trabajos que corresponden a cada estación) que ya he señalado en Caldea y de la que los caldeos tenían una clara conciencia, como indica en ellos la leyenda del dios Ea» (Berthelot, o.c., pág. 86) [Por la dificultad de acceso a la edición española, traducimos directamente del original referido por Camatte y dejamos su referencia bibliográfica, *N. de T.*].

«La caída de la primera dinastía, la de los Hia, habría sido provocada en el siglo XVIII (o XVI) a.C. por el fracaso de las previsiones astronómicas de sus consejeros y por la aparición de fenómenos irregulares e imprevistos (que eran lo mismo para los hombres de esta época)» (*idem*, pág. 88)

A propósito de la relación entre Estado y cosmos, cf. «Marx et la Gemeinwesen», *Invariance*, serie III, nº 5-6

⁴⁹ «La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de un mundo sin espíritu. La religión es el opio del pueblo» (Marx: *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*). Algunos no quieren retener de este pasaje más que lo concerniente al «suspiro», otros lo concerniente al «opio», pero los dos elementos están indisolublemente ligados.

De ahí el comentario de K. Marx (*Carta a Ruge*, septiembre de 1843), «Al igual que la religión es el sumario de las luchas teóricas de la humanidad, el Estado político es el sumario de las luchas prácticas», adquiere toda su importancia y pertinencia.

A este respecto, la representación de la tripartición (lo sagrado, el poder, la producción, en relación con los tres cuerpos fundamentales de la sociedad: brahmán, chatria, vaisia⁵⁰) puede ser considerada como la expresión de la voluntad de equilibrar las potencias de la comunidad que se transforma en sociedad, equilibración necesaria para impedir la autonomización que funda el Estado. Pero al mismo tiempo, esta representación puede operar la justificación del poder; de un poder que adolece de una escisión (sagrada y política) como se manifiesta con la doble monarquía en Esparta o en Roma. En otras palabras, en este caso la comunidad es bicéfala. Se trata de un estadio que permitirá la autonomización del poder político, el cual podrá entonces exteriorizarse. En consecuencia es necesario un elemento mediador para operar el vínculo con la divinidad, restableciendo así la continuidad con un principio trascendente, fundador.

Esto manifiesta que el fenómeno del Estado en su primera forma es más elaborado en China que en India o en Grecia. El caso indio puede ser considerado como intermediario entre el chino y el occidental. Se encuentran aquí ciertas tendencias a la formación de una comunidad despótica tan fuertes como en China y, en algunos momentos, una realización idéntica (cf. el imperio Maurya⁵¹, por ejemplo), pero al mismo tiempo encontramos la expresión de una explosión, de una fragmentación que plantea los fundamentos mismos de la individuación (algo que se transparenta a través de las representaciones atomistas). La formación de castas en la sociedad hindú quizá resulta de un compromiso entre las dos tendencias y con el vestigio de comunidad inmediata cuya potencia jamás ha sido del todo abolida. Este compromiso opera igualmente si se considera que las castas son en realidad diversas etnias más o menos aglomeradas a lo largo de la realización de los imperios.

El Estado se apoderó del proceso de conocimiento y lo hizo funcionar a su conveniencia, lo que implica que algunas representaciones se desarrollaron a expensas de otras, para lo cual se necesita un corpus social: los escribas, los letrados⁵². Claramente en este estadio saber es poder o, más precisamente, un saber detentado de acuerdo a la representación del Estado es un poder.

⁵⁰ Frente a cuarta casta en la cultura tradicional hindú, la de los sudrá o siervos —los que trabajan a cambio de comida y techo—, los brahmanes, chatrias y vaisias son las tres castas superiores que reciben el nombre de *duiyas* («nacidos por segunda vez») por haber pasado por la ceremonia *upanaiana*, la iniciación en la educación hinduista, que está vedada a los sudrás. Respectivamente, estas tres castas corresponden a los grupos sociales de los sacerdotes, los guerreros —casta a la que debe pertenecer la realeza— y los comerciantes, artesanos y terratenientes [*N. de T.*]

⁵¹ Imperio regido por la dinastía Maurya que entre 320 a.C. y 185 a.C. unificó todo el norte y centro de la India y algunas regiones de los actuales Afganistán y Pakistán, constituyendo un centro de gran influencia política y comercial que alcanzaba todo el Asia central y occidental y parte de Europa [*N. de T.*]

⁵² La literatura china muestra bien la enorme importancia de los letrados en la sociedad china (cf. la nota 19 del capítulo precedente). La siguiente cita de E. Balazs, extraída de *La bureaucratie céleste*, ed. Gallimard, pág. 144, muestra con claridad la importancia del proceso

8.5.29. El Estado, centro de concentración del poder, se vuelve un organismo que atribuye y define. Es ahí donde se encuentra el fenómeno de la palabra incorporada al poder⁵³. Al origen del Estado se produce una explosión oral que opera en compensación quizá a la de la quiralidad (la actividad técnica que se efectúa con la fase de implantación de la agricultura), pero esta explosión es, por decirlo así, desviada y canalizada por el Estado.

El Estado es igualmente captación de la palabra escrita, gracias a la cual puede fundar una irrevocabilidad, aquello que no puede ser modificado. La palabra escrita va a servir de la misma manera para el proceso de justificación gracias a las crónicas, a los anales que recogen los hechos significativos de la vida del Estado y que permitirán a continuación el desarrollo de la historia. Ésta implica que hay una representación del momento fundador e iniciador de un fenómeno determinado, cuya validez la historia ha de justificar. Sin embargo la historia no aparece como tal hasta el momento en que se da una ruptura con una representación circular de los acontecimientos, lo que implica a veces la presentación de un acontecimiento en el futuro que rompe con el devenir en curso, juzgado como algo negativo. He aquí por qué la aportación de los profetas judíos es determinante en la fundación de la historia: ellos aportaron la dimensión terapéutica sin la que la historia no podría haberse realizado.

de conocimiento para el Estado, así como el hecho de que en realidad los mandarines son los órganos de poder de la unidad superior y están determinados por su función (la sociedad china era profundamente lamarckiana): «Ahora bien, los funcionarios letrados sobre los que reposa la administración del imperio unificado, fundado por el “Primer Emperador” Qin Shi Huang (221-210 a.C.) y continuado por la dinastía de los Han, en general son también propietarios. Solamente, y esto muy importante para la comprensión de la China imperial, la fuente de su poder no es la propiedad privada sino la función, cuyo ejercicio efectivo determina los privilegios» 68 [Por la dificultad de acceso a la edición española, traducimos directamente del original referido por Camatte, *N. de T.*].

⁵³ P. Clastres, M. Sahlin y Cl. Lévi-Strauss han mostrado que el jefe era el que tiene el don de la palabra (incluso si no es escuchada, tomada en cuenta), del canto. Pasamos del requisito al atributo que no hacemos sino mencionar, ya que habrá que retomar este estudio considerando el periodo posterior a la emergencia del Estado en su primera forma y después con el surgimiento de la segunda forma (cf. capítulo 9). A propósito de la importancia de la palabra, conviene señalar que la trampa de la afirmación de un poder autonomizado a partir de una reivindicación igualitaria se encuentra también en la reivindicación de los propios profetas, que tienen igualmente el don de la palabra y se oponen a la autonomización del poder, como lo ha señalado ya P. Clastres: «Pero en todo caso el acto insurreccional de los profetas contra los jefes confería a los primeros, por una extraña vuelta de las cosas, infinitamente más poder que el poseído por los segundos» (*La sociedad contra el Estado*, Monte Ávila Editores, pág. 190)

Lo esencial no reside sin embargo en la existencia del jefe o del profeta, sino en el fenómeno de reforzamiento del poder y por ello en el fenómeno de la dependencia de la mayoría de los miembros de la comunidad. La lucha entre el profeta y el jefe sólo podrá conducir —con la victoria de este último— a la instauración de un poder concentrado, más potente; lo cual no implica la eliminación del profeta, que mediante la perpetuación de su oposición puede reforzar aún más aquello contra lo que se había levantado. Es una dinámica que se ve perfectamente operante en el seno de la comunidad judía.

Esto muestra igualmente que el poder en tanto que represión ya sólo podrá parasitar la palabra (como demuestra R. Barthes) en el momento en que la especie haya adoptado otro comportamiento.

Esta facultad de atribuir, variante de la de ordenar, se halla en la cuestión de los ritos, de la etiqueta —el arte de comportarse bien—, de los que hemos hablado previamente. El Estado es aquel que distribuye los roles.

Al sancionar el movimiento de separación que opera sobre todos los planos del proceso vital y al operar al mismo tiempo una síntesis de diversos procesos de justificación, el Estado funda el ser y el tener, así como el espacio y el tiempo, institucionalizando la escisión interior-exterior que deriva de la ruptura del fenómeno de participación de los miembros de la comunidad en la misma y de participación de la comunidad en el cosmos.⁵⁴

Sin embargo, sólo se alcanzará una exteriorización a partir de la cual sea posible fundar los conceptos de la filosofía, con el movimiento del valor, que se amplifica hasta fundar lógicamente la problemática del movimiento del ser al no-ser, el devenir, etc.

Toda filosofía es filosofía del Estado. Esto es completamente verdad sólo referido al Estado fundado sobre el valor. La reflexión sobre el primer tipo de Estado esboza solamente una parte de la temática filosófica, como veremos más tarde. Ésta concierne sobre todo a la cuestión de la estabilidad, de la permanencia. En efecto, el Estado es lo que ha nacido y ha llegado a un estadio determinado, a una situación dada, a partir de la cual todo se define. Entonces se plantea la cuestión de perennizarlo, de ahí la reivindicación de la estabilidad y, para poder llevarla a cabo, la de un soberano que aporte paz y equilibrio a la sociedad.

Es aquí donde la justificación del Estado se articula con el englobamiento-recuperación del culto a los ancestros, que debe distinguirse del culto a los muertos, y la absorción de la muerte.

El culto a los ancestros reales o míticos funda el acto de origen del Estado; la reactivación de sus acciones funda los ritos que permiten asegurar la estabilidad.

Escamotear la muerte deriva de la voluntad de asegurar la estabilidad antes y después de la vida del representante de la comunidad abstraizada. Se le presenta como inmortal y divinizado: el faraón en Egipto por ejemplo.

Pero esto no abole la muerte y, en consecuencia, una serie de prácticas tienden a reducirla a un momento de mutación en el estatuto del ser que se presenta como

⁵⁴ El rey afirma su poder al dominar el tiempo gracias a genealogía, al dominar el espacio haciendo construir ciudades, templos etc., mientras que con la puesta a punto de transportes rápidos, intenta dominar tiempo y espacio a la vez. Esto le permite englobar a sus súbditos, puesto que les mantiene en una representación de la que él es el eje central. Algunos consideraron que es en este momento cuando aparece verdaderamente el Hombre. «El hecho humano por excelencia es quizá menos la creación de la herramienta que la domesticación de un tiempo y de un espacio humanos» (Leroi-Gourhan, o.c., t. 2, pág. 139) [Por la dificultad de acceso a la edición española, traducimos directamente del original referido por Camatte, *N. de T.*]. En tal caso, el *Homo Sapiens* se define por un hecho cultural: su separación de la naturaleza.

Señalemos que esta afirmación padece, en nuestra opinión, de un enfoque erróneo: intentar establecer un elemento fundador.

inmortal (cf. las pirámides y el libro de los muertos) o, mejor aún, este momento de mutación lo exalta.⁵⁵

55 «En estrecha relación con la estabilidad y la continuidad del poder político, es decir, con el mantenimiento de una autoridad expuesta a los accidentes de la historia y a las trampas del tiempo, y sobre todo a la crisis ligada a la muerte del rey y a las rivalidades planteadas por la sucesión, prevalecen otros momentos críticos del régimen de existencia de las antiguas monarquías; sin embargo parece completamente natural que incluso esta manifestación del tiempo y de la muerte, que encuentra su expresión más aguda en el escándalo del trono vacío, fue sometida en el mundo antiguo a una protección deshistorificadora, por mediación de la integración en el sistema mítico-ritual del dios vegetal que desaparece y regresa» (E. de Martino: *Morte e pianto rituale*, ed. Boringhieri, pág. 294) [No existe edición española, traducimos directamente del original referido por Camatte, *N. de T.*]. Esta cita evidencia con toda claridad la necesidad de la continuidad, pero también la importancia de la agricultura. El proceso de vida de lo vegetal sirve de operador de conocimiento para fundar la «realeza», lo que constituye otra prueba del efecto transformador que tuvo la práctica agrícola en la vida de la especie. Así, se puede preguntar cómo van a poder subsistir todas las representaciones que ha determinado, ahora que tenemos el cultivo *in vitro* a partir de células meristemáticas y la tierra y el grano son escamoteados; cómo en particular la Iglesia católica podrá mantener su culto incambiado con la evanescencia cada vez mayor del pan.

«En las civilizaciones de recolectores y cazadores y particularmente aquellas que se formaron hasta la agricultura utilizando la azada, el banquete fúnebre aparece a menudo como “comer el muerto”. El fracaso de no haber trascendido obliga a sustituir la ingesta oral por la interiorización ideal: la necrofagia ritual funeraria retoma este síntoma de crisis volviendo a desplegarla hacia la verdadera reapropiación, que es un segundo valor [...] Aquí el impulso necrofágico de la crisis encuentra su horizonte en un cierto orden mítico-ritual con el cual uno se abre a experiencias ideales de comunión y de reapropiación: el estómago en tanto sepulcro mediatiza este modo de matar a los muertos en nosotros, que es la tarea de la labor de las lamentaciones» (*op. cit.*, pág. 225)

«El orden cerealista de la agricultura con el arado puso fin a todas las formas de canibalismo y por tanto también de necrofagia ritual. [...] Sin embargo, el nuevo *ethos* que aceptaba el paso a la economía cerealista y hacía inoperables las técnicas antropofágicas no suscribió completamente la entrada del *ethos* humano en el mundo, puesto que incluso las civilizaciones que practicaban el canibalismo luchaban a su manera por un horizonte humano» (*idem*, pág. 228)

A partir de ahí, puede comprenderse cómo más tarde el Estado podrá utilizar la muerte como poderoso mecanismo de gobierno y establecerá lo que Libertad llamó «el culto de la carroña», otra forma de canibalismo (que se puede comparar con el de la Iglesia católica).

La necesidad de manipular la muerte intenta mantener la continuidad del poder, lo que denota que la autonomización de este último ha planteado infinitos problemas al *Homo Sapiens*.

«En el siglo XVI los funerales de los reyes de Francia exigen ritos bastante extraños. El rey reinante, dotado sin embargo del poder de ordenar y legislar desde el instante mismo de la muerte de su predecesor, no aparece por allí. Durante varias semanas se retira de los preparativos y de la ejecución del ceremonial fúnebre, guardándose de toda participación pública en las exequias. [...] Más sorprendente aún: en el centro de todo el ritual se encuentra situado no el cuerpo del rey muerto, sino su “efigie”, es decir un maniquí de mimbre, madera o cuero cuyo rostro de cera reproduce fielmente los rasgos del monarca difunto. Esta “representación”, como decía la antigua lengua, lleva las insignias de la soberanía: la corona, el cetro, la mano de justicia. Está expuesta sobre una cama de gala y atendida como lo era el rey cuando estaba vivo [...] Más tarde, la efigie se muestra al pueblo parisino durante el cortejo que atraviesa la ciudad hasta Nôtre Dame, antes de alcanzar la necrópolis dinástica en Saint Denis. Mientras el cadáver real, desnudo en su ataúd, es llevado sobre un carro de armas y consagrado a las plegarias de los hombres de Iglesia, la “representación”, vestida de ropas sagradas, detentora de símbolos de poder, acompañada por los presidentes del parlamento en toga roja, hecha en la ciudad, sobre la litera que la exhibe, como una feliz entrada. En Saint Denis, última etapa del viaje, después de que el ataúd haya sido situado en su tumba, la bandera de Francia se descende hasta él y después se vuelve a elevar. Resuena entonces el grito de quien señala el final de la ceremonia: “¡El rey ha muerto! Viva el rey!”» (artículo de Roger Chartier, «Le roi mort et sa

Es importante señalar que esta voluntad de acceder a la inmortalidad puede relacionarse con la desmesura que sufren todas las monarquías originales, lo que puede explicarse por la pérdida de la inmediatez, del contacto con lo concreto, por la autonomización (un miembro de la comunidad tiende a presentarse como la propia comunidad). La autonomización se expresa también en la violencia inaudita que desarrollaron estas monarquías, dando lugar a innumerables genocidios.⁵⁶

Dicho de otra forma, la fascinación por el poder es el deseo de eternidad. A los hombres les gustaría poder fijar su «hacer» en un paradigma para que sus semejantes vieran lo que han hecho como un modelo ante el cual se sintieran deslumbrados, porque es fascinante; ello implica que este modelo encierra una dimensión espectacular, mágica (encantadora). El poder es esto: una irradiación que va más allá del momento presente y que en consecuencia no está limitada a un poder sobre los hombres, porque si no, no apuntaría al absoluto. El poder se manifiesta como potencialidad de un hacer, de una dinámica del hacer que se arroga —o tiene— un miembro de la comunidad. A partir de ahí, podrán ser utilizados diversos subterfugios para hacer aún más evidente, más patente este poder.

Esta dinámica no está en ruptura con la de la comunidad inmediata, donde el mito exponía un «hacer» que se desarrolló *in illo tempore* y que mujeres y hombres debían reactualizar. El jefe o el rey se arroga entonces las capacidades de los ancestros, de los héroes fundadores. Hay una fundación histórica, una discontinuidad, al mismo tiempo que una tentativa de reabsorberla en el *continuum* y por tanto en la eternidad. Poseer el poder es acceder a la posibilidad de desplazar el *illo tempore*, en cuyo seno se sitúa uno mismo como referente fundamental. Claramente se trata de la desmesura en todos los sentidos, puesto que esto implica ir más allá de las medidas que caracterizan a un miembro de la comunidad, implica hacer variar la medida mediante la sustitución del referente por un sistema de referencias distinto.

représentation», consagrado al libro de Ralph Gieser: *Le roi ne meurt jamais*, ed. Flammarion, en *Le monde* del 9 de octubre de 1987)

⁵⁶ «El deseo de una vida ilimitada formaba parte de aquella general anulación de límites que había propiciado la concentración de poder por medio de la megamáquina. La debilidad humana, y por encima de todo, la debilidad que representa la mortalidad, se vio impugnada y desafiada. [...] Desde el punto de vista de la vida humana, e incluso desde el de toda existencia orgánica, esta afirmación del poder absoluto era una confesión de inmadurez psicológica, una incapacidad radical para comprender los procesos naturales de nacimiento, crecimiento, madurez y muerte » (L. Mumford, *El mito de la máquina*, Pepitas de Calabaza, pág. 335). No puede explicarse el comportamiento de los reyes de la antigüedad con factores estrictamente psicológicos (sobre todo individuales), ya que la propia inmadurez sería operante actualmente, puesto que muchos hombres y mujeres creen en la vida eterna, en un dios todopoderoso con el que se identifican, etc.

La cuestión es la pérdida de contacto con el conjunto de los hombres y las mujeres. Este desarraigo es un presupuesto de la producción del individuo, que es una partícula que tiende a recomponer la totalidad a partir de sí y por tanto a hincharse. Esto explica la continuidad entre la desmesura del rey y la de los individuos actuales que cultivan su ego.

8.5.30. El Estado acapara la dimensión estética de la especie para glorificar lo que lo funda: la separación de la naturaleza. De ahí el desarrollo del arte, especialmente el de la arquitectura, que puede considerarse como una verdadera plaga causante de catástrofes ecológicas. En la antigua comunidad la dimensión estética se manifestaba a través de representaciones, de ritmos de la naturaleza en la que el *Homo Sapiens* estaba inmerso. Esto expresaba distintas formas de participar en la naturaleza, las pulsiones que embargan a la especie, etc. Con el surgimiento del Estado se necesita en cierto modo reemplazar a la naturaleza. También las divinidades que se celebraban al interior de ella son encerradas (domesticación) a partir de ese momento en diversas construcciones que conducirán a la forma del templo.

Además, el representante de la comunidad es albergado en un edificio especial que tiende a ser lo más suntuoso posible. No es por azar que el desarrollo de la ciudad sea paralelo a la emergencia del Estado.

En consecuencia la arquitectura es la que mejor expresa la separación del *Homo Sapiens* ante la naturaleza, su voluntad de dominar y su implacable acción destructiva, lo que implica no tomar en cuenta la existencia de una multitud de seres vivos que son condenados a la muerte por la realización de proyectos dementes. Por intermediación de la arquitectura, la especie escribe su desmesura, su voluntad de poder.

Se comprende igualmente que los que se levantaron contra el Estado huyeran de la ciudad, rechazaran las construcciones y especialmente los templos, puesto que querían la comunión inmediata con la naturaleza o con la divinidad.

La arquitectura es el arte de la domesticación, de la opresión, como se verá mejor más abajo. El *Homo Gemeinwesen* que está por venir no podrá sino ignorarla. Necesitará incluso deconstruirla...

8.5.31. El acaparamiento del proceso de conocimiento se expresa de forma tangible en la formación del sistema escolar, inseparable de la instauración del poder en la forma Estado. Aquí intervienen de nuevo los escribas, los letrados, etc., es decir, un cuerpo intermediario que va a permitir la transmisión de lo que es compatible con las exigencias del Estado. La escuela es la que mejor expresa la autodomesticación.

La antigua comunidad transmitía ella misma, en su totalidad, el conjunto del saber a través de la iniciación, que no era un acto pasivo de simple transmisión de donantes a receptores, sino la reactivación de sus momentos de vida fundamentales. La fundación de la escuela indica la incapacidad de los miembros de la comunidad para dominar su proceso de vida, que se vuelve muy complejo porque no participan en ella, por el hecho mismo de que su proceso vital se compone cada vez de más elementos yuxtapuestos que, ciertamente, forman un todo, pero en cierto sentido lo hace en detrimento de la voluntad de los hombres y de las mujeres. Este fenómeno se irá incrementando a lo largo del tiempo. El problema no es entonces —como veremos mediante el estudio histórico— el de mejorar la escuela. Hay que encontrar otra forma de transmitir

no el conocimiento, sino el proceso vital total de generación en generación, en función del devenir de la biosfera y de la tierra en el cosmos.

8.5.32. La formación del Estado corresponde a un movimiento de unificación al interior de la especie. Esto se efectúa a través de un desencadenamiento de la violencia (oposiciones entre comunidades en diferentes estadios de desarrollo). Este movimiento se amplificará con la formación de imperios, tentativa de unificar a partir de una etnia la totalidad del área en que se ha impuesto la comunidad. Hay algo así como un mecanismo que intenta superar la división (imperios hitita, egipcio, sumerio, chino, etc.) A continuación se da el choque entre imperios en vistas todavía a una unificación.

Desde ese momento se plantea la dinámica de la homogeneización y la del rechazo de la misma, dinámica que será un elemento de la historia.

Correlativamente a esta unificación se impone un doble movimiento: una exacerbación de los choques, de los conflictos entre diferentes elementos del proceso vital total de la comunidad, y una tendencia a superarlos ya sea gracias a una coerción violenta, ya mediante diversos compromisos, porque el Estado no puede persistir si no consigue equilibrar los conflictos al tiempo que tiene necesidad de ellos para ser.

8.5.33. Así el periodo en que los hombres y las mujeres vivían en comunidades donde eran la sustancia de la *Gemeinwesen*, al mismo tiempo que su proceso vital le daba forma a la misma —de ahí la unidad indisociable entre los dos— se pasa a un modo de vida en que existe una separación entre la sustancia y la forma, que es correlativo al planteamiento de una propiedad común y privada, de un interior y un exterior, de representantes y representados, etc. El último binomio es determinante para la afirmación del Estado, porque es la unidad superior en el sentido vertical que representa la *Gemeinwesen*, y está quizá soportado bien por un miembro de la comunidad, bien por varios. En otras palabras, la *Gemeinwesen* va a ser representada por un soberano o por un grupo más o menos extenso de hombres, de ahí que, como dice K. Marx, «la entidad comunitaria [*Gemeinwesen*, *N. de T.*] tendrá una forma más despótica o más democrática» (*Fundamentos de la crítica de la economía política*, op. cit., t. 1 pág. 436). Hay que señalar sin embargo que estas expresiones sólo valen como analogía y en consecuencia son superficiales e inexactas. La democracia implica la separación, la propiedad individual, la libertad, etc., que no existen en las comunidades de las que se está tratando⁵⁷. De hecho hay que permanecer en la

⁵⁷ Cf. a propósito de esto «La mystification démocratique», 1969, publicada en *Invariance*, serie III, nº 9. [Existe una versión castellana en el libro de Miriam Qarmat, *Contra la democracia*, que se puede encontrar en la página web del Grupo Comunista Internacionalista (GCI), *N. de T.*]. Henri Francfort en la *Royauté et les dieux. Intégration de la société dans la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient*, ed. Payot) [Por la dificultad de acceso a la edición española, *Reyes y dioses*, Alianza Editorial, traducimos directamente del original referido por Camatte, *N. de T.*], habla él también de democracia primitiva : «Thorkild Jacobson ha establecido recientemente [...] que la institución política más antigua en Mesopotamia era la

siguiente determinación: o bien el Estado es una unidad que representa la totalidad abstraída en él, o bien una pluralidad que es en sí otra modalidad de abstraída de la totalidad. Las determinaciones de despotismo o de democracia sólo pueden operar a partir del momento en que el propio Estado ha alcanzado una cierta autonomización.

Al autonomizarse, el Estado corre el riesgo de perder toda su sustancia, de ahí el fenómeno de encarnación (*Verkörperung*) del que hemos hablado, lo que impulsa sobre el plano de la representación la temática de la relación de la sustancia con la forma (particularmente en Aristóteles), de la sustancia con el sujeto (problemática hegeliana en *La fenomenología del espíritu*). Pero esto aparecerá sobre todo en el devenir del Estado en relación con el valor.

8.5.34. La instauración de la primera forma de Estado es determinante para todo el devenir de la especie, porque es la que funda el corte, incluso si se la escamotea mediante diversas prácticas; mientras que el movimiento que tiende a plantear este Estado (aun si no llega a triunfar) es lo que transforma totalmente las diferentes comunidades más o menos inmediatas y explica sus particularidades.

Este Estado no es en absoluto algo malo en sí mismo, porque aparece en tanto que órgano o herramienta de intervención, razón por la cual puede coexistir al principio con la organización de la comunidad. En los orígenes probablemente ésta se representa con una mujer, réplica terrena de la madre-tierra que encierra en sí toda la potencia y por tanto el poder en su determinación continua. El rey sólo es rey porque es el esposo de esta mujer. Él representa entonces el poder en su dimensión discontinua, en primer lugar siendo la personificación de un ciclo vegetal y, después, a través de la autonomización, la personificación propiamente dicha de la intervención de la comunidad en un momento determinado.

Dadas las diferentes condiciones geográficas y ecológicas, hubo una gran variedad en las tentativas de implantación de este Estado. Egipto presenta un caso extremo de reorganización de toda la comunidad con la formación de una

asamblea de todos los hombres libres; el poder de tratar los asuntos corrientes era dejado a un grupo de ancianos y en las épocas más críticas éstos escogían «un rey», puesto así al cargo por un tiempo limitado. Al reunir e interpretar estas huellas, dispersas pero no equívocas, de una “democracia primitiva”, nos encontramos por vez primera en disposición de comprender la naturaleza y el desarrollo de la monarquía mesopotámica» (pág. 289)

En otras palabras, el fenómeno de transformación de una comunidad inmediata en una comunidad donde se impone el mediador estatal, pero donde el Estado es una secreción de la comunidad, no está tan desarrollado en Mesopotamia como en Egipto. Esto se debe ciertamente a condiciones ecológicas diferentes: no hay una necesidad igual de urgente en los dos casos por engendrar un órgano de intervención. En consecuencia las antiguas relaciones en que cada miembro de la comunidad puede representarla persisten en Mesopotamia, y el rey nunca será nada más que el miembro más importante de un grupo dado de representantes de la comunidad —por cierto que la palabra rey se utiliza a menudo para traducir *lugal*, que significa ‘gran hombre’—, de manera que aquel nunca se convierte en un dios, como el faraón egipcio, sino que es escogido por los dioses. Sobre esto, el libro de Frankfort provee una multitud de informaciones preciosas

suerte de combinación de herramientas de intervención en el medio (formando una especie de megamáquina, según L. Mumford). Con la autonomización del Estado, esta megamáquina deja de servir a los diversos intereses de los miembros de la comunidad. Con otras formas, es lo que ocurre en todo lugar en que la comunidad se planteó como Estado.

El Estado tiende a aparecer al interior de comunidades tanto agrícolas como pastorales, pero no llega a imponerse hasta que se da la fusión más o menos violenta de una comunidad pastoral patriarcal con una comunidad agraria matriarcal (es decir, de predominancia femenina). Esto será estudiado de nuevo en el capítulo sobre la subyugación de la mujer.

El movimiento del valor vendrá a continuación a perturbar la organización de este Estado (Oriente), o bien será la base de la realización de otra forma de Estado (Occidente).