

El Estado: Orígenes y formación

*Procesos de la constitución, la diversidad
y las bases del Estado*

Maurice Godelier

Fuente:

Revista Internacional de Ciencias Sociales, 1980, págs. 667-682

---oooOooo---

Biblioteca Virtual
OMEGALFA
2014

∞

El proceso de formación del Estado

Tradicionalmente se distinguen dos procesos de formación del Estado: uno exógeno con respecto a una sociedad y el otro endógeno. El proceso exógeno remite a fenómenos de conquista de una sociedad por otra y a la implantación de una dominación estable sobre las poblaciones conquistadas por parte de la población conquistadora. El proceso endógeno remite a la constitución progresiva de formas de dominación ejercida por una parte de la sociedad sobre el resto de sus miembros.

En este artículo vamos a dar primacía a un análisis abstracto de las condiciones en que es posible la diferenciación interna de una sociedad, en un grupo dominante y unos grupos dominados. Hemos adoptado un punto de vista que puede acaso parecer formal y aplicable, en cierta manera, a toda forma de separación orgánica de una sociedad en dos grupos, uno dominador y otro dominado. En efecto, nos hemos planteado de forma abstracta la cuestión general: ¿en qué consiste un poder de dominación?

Estimamos que todo poder de dominación se compone de dos elementos indisolublemente unidos que le confieren su fuerza y su eficacia: la violencia y el consentimiento. Y creemos que de estos dos componentes del poder, la fuerza más decisiva no es la violencia de los dominadores, sino el consentimiento de los dominados. Si esto es realmente así, entonces el enfoque teórico que conviene adoptar para entender los procesos que forman las relaciones de dominación y de poder estatal, en las sociedades arcaicas, debería ser éste: para situar y mantener en el “poder”, es decir en el centro y por encima de la sociedad, a una parte de esta sociedad, la represión hace menos que la adhesión, la violencia física y psicológica menos que la convicción del pensamiento que trae consigo la adhesión de la voluntad, la aceptación o incluso la “colaboración” de los dominados. En esta forma abstracta, dicha hipótesis no es aplicable tan sólo a la formación de relaciones de dominación del tipo orden, casta, clase, etc., sino que podría aplicarse igualmente a la forma-

ción de relaciones de dominio de un sexo sobre el otro, de los hombres sobre las mujeres.

Un problema teórico fundamental será por tanto el de comprender cómo pueden compartirse algunas representaciones del orden social y cósmico entre grupos que tienen, en parte, intereses opuestos. Es en este problema de las representaciones compartidas donde estriba la dificultad teórica para resolver.

Entiéndasenos bien, y que nadie nos busque querellas inútiles o controversias de mala fe. No hay dominación sin violencia, aun cuando ésta se limite a permanecer en el horizonte. Y va mucha distancia de la aceptación pasiva al consentimiento activo. Asimismo, un consentimiento activo no es nunca espontáneo: es también resultado de una cultura, de una formación del individuo. Por otra parte, un consentimiento, siquiera sea pasivo, jamás existe en todos los individuos y en todos los grupos de una sociedad, y no existe sin reservas y sin contradicciones.

Nosotros contemplamos la relación violencia/consentimiento como una relación móvil. En determinadas circunstancias —el problema está en saber cuáles—, el consentimiento se transforma en resistencia pasiva; en otras, la resistencia pasiva se transforma en resistencia activa y a veces en rebelión contra el orden social. Algunas veces incluso una rebelión puede transformarse en revolución que quiera cambiar las estructuras de la sociedad. También en ocasiones, pero más raramente, una revolución puede triunfar. Ahora bien, estos cambios en las relaciones entre violencia y consentimiento no nacen al azar de las circunstancias, sino de una acumulación particular de todo lo que divide y opone, dentro de una sociedad, a una parte de ésta respecto a las demás. División y oposición pesan sobre la lógica general de una sociedad y no se limitan, por supuesto, al mundo de los símbolos y de la imagen de los unos para los otros. Traspasan todas sus condiciones de existencia y encuentran en ellas su fuerza y su debilidad. Nuestra perspectiva teórica no es pues la de un formalismo filosófico que jugaría de forma estéril con un par de contrarios: violencia y consentimiento. Lo esencial no está ahí; lo esencial es que, en el fondo, violencia y consentimiento no son realidades mutuamente excluyentes. Para

durar, todo poder de dominación —y más que cualquier otro los nacidos de la fuerza brutal de la conquista y de la guerra— debe incluir e integrar estas dos condiciones de su ejercicio. Las proporciones varían según las circunstancias y las resistencias, pero incluso el poder de dominación menos contestado entraña siempre la amenaza virtual de recurrir a la violencia desde el momento en que el consentimiento decaiga o dé paso al rechazo y luego a la resistencia.

Todas estas precisiones van encaminadas a prevenir equívocos teóricos o políticos. Lo que tratamos de comprender teóricamente es el hecho de que algunos grupos dominados consientan espontáneamente en su dominación. Nuestra hipótesis es que para ello es preciso que esta dominación se les represente como un servicio o como vinculada a un servicio que les prestan los dominadores. Sólo dentro de tal perspectiva puede el poder de éstos ser considerado legítimo y tomarse en deber de los dominados de servir a quienes les sirven. De otra manera, es preciso que dominadores y dominados compartan las mismas representaciones para que nazca un consentimiento fundado en el reconocimiento de la necesidad de una división de la sociedad en varias partes y de la dominación de una de estas partes sobre las otras.

A nuestro entender, el problema de la formación del Estado remite al del nacimiento de una aristocracia en el seno de las sociedades arcaicas. Y más allá, al problema de la concentración de poderes sociales en la persona de individuos que vienen con ello a encarnar el interés general.

Pondremos un ejemplo. Los *So* son una población de agricultores establecidos en las laderas de los montes Kadam y Moroto, en Uganda. Viven del sorgo, de la cría de ganado y de un poco de caza, pero su situación es precaria. Su agricultura se ve periódicamente amenazada por la sequía o las plagas que atacan a las plantas. Padecen el robo sistemático de su ganado por los diversos grupos de pastores Karimojong que viven en el llano. La selva retrocede ante las quemaduras regulares de terreno, y la caza ha desaparecido casi por completo. Son unos 5 000, divididos en clanes patrilineales dispersos. Han sido estudiados por Charles y Elizabeth Lau-

ghlin [África, 1972]. Pues bien, en esta sociedad los hombres dominan a las mujeres y los hermanos mayores a los menores. Pero entre los primogénitos, que representan cada uno su linaje y su clan, existe una pequeña minoría de hombres que dominan a todo el resto de la sociedad: son los iniciados en el kenisan, aquellos que poseen el poder de comunicarse con los antepasados (*emet*) y de obtener de su benevolencia todo lo que hace la vida dichosa: buenas cosechas, la paz, la salud, etc. Los antepasados se comunican por su parte con un dios remoto (*belgen*). A la muerte de cada uno, su alma (*buku*) se convierte en un antepasado y los primogénitos de los linajes saben de memoria los nombres de sus antepasados, pero sólo los iniciados kenisan pueden llamarlos por su nombre y hablarles cara a cara. Un no iniciado que se atreviese a hacerlo sería atacado inmediatamente de locura, se pondría a comerse sus propios excrementos, “a trepar a los árboles como un babuino”, en una palabra, a comportarse como un animal, y moriría. Esta amenaza que se cierne sobre la población rodea de un cordón de “violencia virtual” la persona y los actos de los kenisan, quienes practican sus rituales en un lugar sagrado, oculto al público y próximo a la “morada de *belgen*”, el dios.

¿En qué consisten, pues, las funciones de estos primogénitos-iniciados que son tal vez unos cincuenta entre cinco mil personas? Un primer cometido es el de enterrar a los muertos importantes, hombres y mujeres, y asegurar el tránsito del alma del difunto al estado de *emet*, de antepasado. Intervienen también siempre que la sociedad se ve amenazada, ya por sequías excesivas, ya por epidemias, ya por enemigos exteriores o por conflictos internos. En este último caso, montan una especie de tribunal de justicia que señala a los culpables tras haber consultado a los antepasados. Su poder de hechicería les hace ser temidos por los propios enemigos, los *Karimojong*, que saquean su territorio. En cuanto a la sequía, los insectos, los gusanos y el moho que devastan sus cultivos, estos iniciados llevan a cabo ceremonias para “invocar la lluvia” o para “bendecir el sorgo”. Se sacrifica una cabra a los antepasados, y una porción de la carne es depositada en el altar mientras el resto lo consumen los propios kenisan. El sitio consagrado y el ritual para obtener la lluvia pertenecen a algunos clanes solamente, uno de los

cuales posee el poder de hacer llover para toda la tribu y sus miembros kenisán son los únicos que ejecutan el ritual.

Comprobamos, pues, que estos pocos hombres fundan su poder en el hecho de que tienen un acceso privilegiado a los antepasados y al dios que poseen la capacidad de reproducir toda forma de vida, de hacer que reine la prosperidad, la justicia y la paz, de triunfar sobre los enemigos y sobre la adversidad. Tienen, por decirlo así, el monopolio de la acción sobre las condiciones (imaginarias para nosotros) de reproducción de la sociedad. Al ejercer sus poderes y sacrificar a los antepasados, sirven al interés general y se identifican, a los ojos de los vivos y de los muertos, con los intereses comunes a todos los miembros de la sociedad, varones, mujeres, primogénitos, hijos menores, afortunados e infortunados. Personifican su sociedad, la encarnan. Naturalmente, “a cambio” de sus servicios, disfrutan de mayor prestigio, autoridad y algunas ventajas materiales.

Este es un ejemplo de dominación de un grupo de primogénitos cuyo poder común está organizado dentro del marco de una sociedad secreta de iniciación. No nos hallamos ante una verdadera aristocracia, sino ante la amplificación de los poderes de hermanos mayores sobre los menores, de los hombres sobre las mujeres.

Nos valdremos de un segundo ejemplo, el de los indios Pawnee de América del Norte que vivían, antes de la llegada de los blancos, en grandes poblados sedentarios a lo largo del valle del Mississippi donde se dedicaban al cultivo del maíz y a la caza temporal del bisonte. Esta sociedad se dividía en una aristocracia compuesta por un linaje de jefes y un linaje de sacerdotes. El jefe heredaba por línea matrilineal un paquete mágico, que actualmente se encuentra en muchos museos de América, hecho de una piel de antílope que contenía unos cuantos dientes y otros objetos sagrados. Para los Pawnee, este paquete encerraba el poder de asegurar la fertilidad de los grupos y el retorno anual de los bisontes en el verano. El linaje del jefe era, pues, propietario de los medios de asegurar la intervención de poderes sobrenaturales para el bienestar general de la comunidad: bienestar material (buenas cosechas, buena caza) y social. Quería la tradición que, si a consecuencia de alguna guerra el paquete mágico llegara a ser robado o destruido, la tribu entera

debería desmembrarse, dividirse y desaparecer como sociedad; cada familia tendría que ir a incorporarse a otras tribus. Vemos funcionar aquí las representaciones religiosas como una fuente de legitimación de la dependencia del pueblo llano con respecto a una aristocracia hereditaria de jefes y de sacerdotes. La religión funciona como medio ideal de una relación de dominación y como fuente de una violencia sin violencia.

Una vez más, este poder de dominación parece fundarse en la monopolización por un grupo social de determinadas condiciones que, en nuestra cultura y nuestros días, vemos como condiciones imaginarias de reproducción de la vida. El punto a discutir es el de saber si la ideología religiosa constituye solamente un sistema de representaciones legitimadoras *a posteriori* de unas relaciones de dominación que habrían nacido sin ellas, o si, por el contrario, constituye una de las condiciones de la formación de dichas relaciones de dominación y uno de los componentes internos de tales relaciones.

Tomemos un último ejemplo, el de los Incas, que, a diferencia de los casos precedentes, constituían una sociedad estatal en la que el Estado aparecía personificado por el Inca, hijo del sol, dios viviente. En el jardín del templo del sol, en Cuzco, se conservaban como ofrenda a los dioses múltiples ejemplares en oro de todos los animales y de todas las plantas del Tahuantinsuyo, el Imperio-de-los-cuatro-puntos-cardinales, a cuyo frente aparecían mazorcas de maíz y figuritas de llamas y de pastores. Todos los años el Inca y los miembros de su linaje sembraban en un huerto distinto, regaban, atendían y recolectaban ellos mismos el maíz destinado a las grandes fiestas del dios-sol. Que los servicios prestados por el Inca nos parezcan hoy a nosotros “imaginarios”, y que las prestaciones de trabajo en los campos del Inca o del sol, su padre, o en las canteras de construcción de las calzadas, de los templos, de las ciudades, de los silos, nos parezcan por el contrario de lo más reales y las veamos como exacciones, como relaciones de opresión y de explotación, es algo que nos demuestra por lo menos dos cosas: que los indios no concebían este acontecer imaginario como distinto del real u opuesto a él, y que por lo tanto no era ilusorio; que el monopolio del Inca y su parentela respecto a las condiciones “imaginarias” de reproducción de la vida era una de las condiciones funda-

mentales de su derecho a apropiarse una parte del suelo y del trabajo de las comunidades rurales.

Si esto es así, la religión no es solamente un reflejo de las relaciones sociales, sino una condición de su formación que llega a constituir parte de la armazón interna de las relaciones de producción y de explotación. La diferencia entre la aristocracia pawnee y la aristocracia inca está en que la primera no pasa todavía de ser un grupo de hombres, de esencia superior que se hallan más cerca de los dioses y tienen un acceso privilegiado a ellos, un monopolio a su respecto. El Inca, en cambio, no es ya hombre, sino dios. Es, como el faraón de Egipto, un dios que vive entre los hombres. Señalaremos que la aristocracia pawnee tenía su base material en una combinación de agricultura y de caza, mientras que la base material del imperio inca era la combinación de agricultura intensiva y cría de ganado. Las condiciones de producción de un excedente de trabajo eran muy diferentes en cada caso. En el primero existía una aristocracia, pero no había institución separada de los grupos de parentesco que asegurase el ejercicio del poder de dominación de unos sobre otros. En el segundo, el poder dispone de un instrumento especializado y de un aparato, la burocracia político-religiosa, el Estado existe como institución separada de las relaciones de parentesco pero articulada sobre estas relaciones.

Entre estos dos ejemplos, advertimos una diferencia cualitativa ligada a la aparición de cierto tipo de Estado y es la existencia de un proceso de divinización de los poderes sociales y de una parte de la sociedad.

Formulamos, pues, la hipótesis siguiente: para formarse o para reproducirse de un modo duradero, unas relaciones de dominación y de explotación deben presentarse como un intercambio: un intercambio de servicios. Eso es lo que determina el consentimiento pasivo o activo de quienes las sufren. También exponemos como hipótesis que entre los factores que han acarreado la diferenciación interna de las funciones sociales y de los estatutos personales en la sociedad, y en consecuencia han conducido a la formación más o menos lenta o rápida de jerarquías nuevas fundadas no ya en relaciones de parentesco sino en divisiones de nuevo cuño —órdenes,

castas, clases—, ha debido desempeñar un papel esencial el hecho de que los servicios de los dominadores tuvieran que ver con realidades y con fuerzas invisibles que parecían controlar la reproducción del universo. Pues en el balance que se establecía entre los servicios “intercambiados”, los dominadores se consideraban más fundamentales cuanto más “imaginarios” eran realmente. Y los servicios de los dominados se estimaban tanto más triviales cuanto más visibles y materiales eran, en la medida en que sólo afectaban las condiciones de reproducción de la sociedad que eran accesibles a todos.

Mas es preciso, a juicio nuestro, que no todos los servicios de los dominadores fuesen puramente “ilusorios” o solamente “invisibles” para que el movimiento que formaba divisiones nuevas —órdenes, castas, clases— pudiera desarrollarse. Si volvemos al ejemplo del faraón a quien, en el antiguo Egipto, se tenía por un dios viviente, hijo del Nilo, señor de la tierra y de las aguas, fuente única de toda fuerza vital, tanto la de sus súbditos como la de todas las criaturas de la naturaleza, podemos constatar que no todo se reducía a puro símbolo en este poder y en esta representación de un dios bienhechor, dueño de la vida. ¿No había sido precisa la monarquía y la unificación de los dos reinos, los del alto y bajo Egipto, para que los hombres consiguiesen represar el curso del Nilo y regular el caudal que, año tras año, acarrea los aluviones nutricios, la tierra negra y fértil que envolvía por todas partes la tierra roja y estéril del desierto? El Inca, por su lado ¿no hizo acometer aquellos grandes trabajos de nivelación de tierras y formación de terrazas que conquistaron para el cultivo del maíz las laderas generalmente incultas de las montañas? Sin duda, al fomentar la producción del maíz, el Inca favorecía la producción de un fruto fácilmente almacenable, transportable a la ciudad y al palacio para el Inca, el ejército, los sacerdotes, la administración. El maíz era también la planta tradicional de las libaciones ofrecidas a los dioses y de las ceremonias rituales. Pero no todo el maíz plantado era sólo para el Inca, para la clase dominante. Ni todo el maíz almacenado por el Inca era únicamente para sus necesidades, ya que periódicamente abría los graneros del Estado a los indigentes y, en caso de catástrofe, los abría para todos aquellos que lo necesitaban.

Hace falta, pues, algo más que la religión para que la religión domine los espíritus y la vida social. Hacen falta condiciones históricas particulares para que se convierta en el medio que permite constituir las relaciones jerárquicas y darle forma a la soberanía de una minoría sobre la sociedad. Sería pues preciso, que en colaboración con arqueólogos y especialistas de la prehistoria, nos interrogáramos acerca de los procesos que dieron origen, sobre la superficie del planeta, a jerarquías nuevas de estatutos y poderes entre grupos sociales que mantenían ya relaciones de parentesco en el seno de una misma unidad social global (que vaga y genéricamente llamamos tribu). La arqueología nos enseña que estos procesos se iniciaron con la sedentarización de ciertos grupos de cazadores-recolectores que disponían localmente de vastos recursos naturales. Pero estos procesos no adquirieron amplitud y, sobre todo, diversidad, sino con el desarrollo de la agricultura y la cría de ganado. Nosotros pensamos que el desarrollo de estas nuevas relaciones materiales de los hombres con la naturaleza, y entre sí, creó mayores posibilidades de diferenciar los intereses de los grupos y aun de contraponerlos. Al mismo tiempo creó la necesidad de controlar ritual y directamente una naturaleza cada vez menos salvaje, cada vez más domesticada, sin la cual el hombre no podía reproducirse y que a su vez, en creciente medida, tampoco podía reproducirse sin la acción humana (especies animales y vegetales de la agricultura y la ganadería). Estimamos que estas condiciones materiales nuevas y estos nuevos y distintos intereses suscitaron divisiones que al principio se vieron como una ventaja para todos, como diferencias que servían a los intereses de todos y que, en este sentido, eran legítimas.

Quisiéramos, pues, concluir este breve repaso del problema con una paradoja: la necesidad de considerar que el proceso de formación de castas, clases dominantes y nacimiento del Estado fue, por decirlo así, legítimo.

Fue así como el trabajo adicional que existe en toda sociedad sin clases se transformó paulatinamente en excedente de trabajo o sobre-trabajo, en forma de explotación del hombre por el hombre. Por trabajo adicional entendemos todas las formas de actividades materiales destinadas a reproducir una comunidad en tanto que tal co-

munidad, y no los individuos o las familias que la componen. En muchas sociedades llamadas primitivas, el trabajo destinado a mantener al individuo y a su familia se practica separadamente. En cambio, existen formas colectivas de trabajo que agrupan a todas las familias, o a gran parte de las mismas, y que están destinadas a producir los medios materiales de reproducción de la comunidad como tal: celebración de ritos, de sacrificios, preparación para la guerra, etc.

Se obra pues una mutación, en la función y el sentido de ese trabajo adicional destinado a reproducir la comunidad, que normalmente aportan las familias que la componen, cuando dicho trabajo se ve destinado a reproducir las condiciones de existencia de quienes en adelante representan por sí solos a la comunidad y encarnan sus intereses comunes. El trabajo adicional puede trocarse gradualmente en excedente de trabajo, bajo forma de explotación.

Para concluir este análisis podríamos examinar de qué manera, aun en situaciones de dominación iniciadas con violencia y mediante la conquista, entran en juego mecanismos creadores de un pseudo-consentimiento para que este poder se estabilice. Un ejemplo notable serían las ceremonias de entronización de un nuevo rey entre los Mossi del Yaténga. Los Mossi descienden de un pueblo de jinetes que, hacia mediados del siglo xv, conquistó la cuenca del Volta procedente del sur, de Ghana, sometiendo a poblaciones agrícolas autóctonas a las que hoy se llama “gente de la tierra” o “hijos de la tierra”. Estos han conservado todo su poder ritual sobre la tierra y sobre la producción agrícola. A la muerte de un rey Mossi, se designa un nuevo rey entre todos los hijos del soberano difunto, pero sólo los Mossi que descienden de los antiguos conquistadores pueden designar al rey. Entonces, éste, solo y pobremente vestido, inicia un largo viaje de entronización que le lleva, al cabo de cincuenta días, ante la puerta de su capital, en la que hace una entrada triunfal a caballo, una entrada regia. Ahora bien, este viaje lo lleva de pueblo en pueblo conquistado, donde residen los “dueños de la tierra”, quienes le permiten participar en rituales ofrecidos a los antepasados de las poblaciones sometidas y a las fuerzas de la tierra. Como ha señalado M. Izard: “El nuevo jefe de los extranjeros se presenta solo, humildemente, ante los representante de los más

antiguos ocupantes del país, para pedirles que acepten su autoridad, que le dispensen la legitimidad que sólo puede conferir la tierra; les ofrece o les promete dádivas y obsequios. Entre el rey y los ‘hijos de la tierra’ se entabla una especie de juego: aquél es humillado, le hacen esperar, es objeto de mofas, nadie se cuida de procurarle alimento ni techo.” Así, haciéndole un sitio en su ritual, los sacerdotes y los jefes de linaje autóctonos hacen que sus antepasados y la tierra reconozcan al rey como uno de los suyos, y dan a su poder una legitimidad que la conquista le impedía poseer de lleno. Por supuesto, este reconocimiento al rey es al mismo tiempo el reconocimiento por parte del rey de la legitimidad de sus poderes autóctonos. Pero este doble reconocimiento queda sellado con el intercambio de la protección real a trueque del trabajo y una cuota de los productos de la tierra por parte de los autóctonos.

De esta suerte la monarquía, implantada por la violencia de las armas, se transforma en institución sagrada. Sólo el rey unifica en su persona la comunidad de los conquistadores. Sólo él personifica la unidad de las dos comunidades, a pesar de su oposición. Representa así en un grado superior la sociedad entera y es, en su sola persona, el Estado. Persona que, desde el momento en que es rey, se torna sagrada: de ahí las prohibiciones que le afectan y que afectan a todos aquellos que puedan acercársele.

Ya implantada tras la conquista, la estabilización de un poder debe buscar los mecanismos que conducen a un cierto consentimiento.

Si quisiéramos disponer de una perspectiva global sobre la evolución de las relaciones sociales que transformó en relaciones de explotación las divisiones sociales surgidas entre grupos de parentesco de las comunidades primitivas, podríamos sugerir tres tipos de mecanismos: por una parte, la minoría que representa por sí sola, cada vez más, a la comunidad entera, se beneficia del trabajo adicional normalmente destinado a la reproducción de la comunidad, y en consecuencia de las condiciones particulares de acceso al producto del trabajo social. Por otra parte, esta minoría, que representa a la comunidad frente al exterior, se siente apta para controlar la circulación de los bienes y de los servicios entre las comunidades. De este modo tiene acceso al control de los bienes preciosos que

sirven en las donaciones recíprocas o en los intercambios que permiten el mantenimiento de las relaciones entre comunidades. Finalmente esta minoría puede dominar el uso mismo de los recursos comunes, de la tierra, y, sin ser abolidas las formas colectivas de propiedad de estos recursos, ejercer paulatinamente un control total sobre su uso. Así se instituyen mecanismos que, a largo plazo, pueden llevar a la expropiación de las condiciones materiales de producción de la comunidad por obra de la minoría que la representa. Con esta expropiación queda establecida una separación entre los productores y sus medios materiales de subsistencia y una dependencia de nuevo cuño, material esta vez y ya no social o ideológica, de la mayoría de los miembros de la sociedad con respecto a la minoría que la domina.

Son estas transformaciones, en sus formas diversas, las que dieron origen a las jerarquías de órdenes, de castas o de clases que sucedieron en la historia a las formas más antiguas de vida social, como son las comunidades tribales o intertribales.

Órdenes y clases

Órdenes, castas y clases son formas de jerarquía social que frecuentemente se asocian a distintas formas de Estado. Los órdenes, en la Antigüedad, aparecen asociados a la forma de la ciudad-Estado. Las castas se combinan dentro de los conjuntos sociales territoriales que son los reinos de la India, ese subcontinente que antaño aparecía dividido en un centenar de reinos locales en cuyo seno, en la cúspide de la jerarquía, se hallaban los brahmanes y el rey. En cuanto a las clases, parece que se trata de una forma moderna de jerarquía social y de explotación del hombre por el hombre, producto de la descomposición de una sociedad de órdenes, la sociedad feudal, y de la formación del modo de producción de la sociedad capitalista.

La distinción entre órdenes y clases en el pensamiento occidental cristaliza en el siglo XVIII. Si estudiamos a los primeros economistas podemos percatarnos de que tanto Quesnay como Adam Smith utilizan el concepto de clase para caracterizar los grupos sociales

que componen el sistema económico de la sociedad moderna. Quesnay, quien era el médico del rey de Francia y conocía por ello, mejor que ningún otro, el vocabulario de la antigua sociedad feudal y su diferenciación en “estados” —nobleza, clero, tercer estado—, optó por describir el *Tableau économique de la France* (1759) en términos de clases y de relaciones entre “clase productiva” y “clase estéril”. Allí demuestra cómo el producto anual de una nación “agrícola” moderna circula entre tres “clases”, la clase de los colonos y de los obreros agrícolas, única productiva, la clase de los terratenientes y la clase “industrial o estéril”. Una generación después, en su *Tratado sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1766), Adam Smith sostiene, por el contrario, que de las tres clases en que se divide toda sociedad “civilizada” sólo la clase de los terratenientes es “ociosa y estéril”, mientras que las de los colonos agrícolas y de los capitalistas sirven al mismo interés general de la sociedad. Más tarde, Ricardo (1813) y Marx (1857) seguirán analizando la sociedad capitalista moderna en términos de clases. Todo parece pues indicar, que en el siglo XVIII son ya manifiestas unas relaciones sociales nuevas que no coinciden con las distinciones heredadas de la Edad Media en órdenes y estatutos sociales.

Este concepto de clases designa grupos sociales que ocupan el mismo lugar en el proceso de producción, independientemente de cuál sea su pertenencia a un orden social. Así, un burgués propietario de una tierra y un aristócrata hacendado son ambos considerados terratenientes y ocupan un lugar análogo en el proceso de producción, aun cuando ocupen sitios distintos en la jerarquía de los órdenes.

Parece, pues, que el concepto de “clases” se impuso tras haberse desarrollado en la sociedad unas relaciones de producción totalmente separadas de las antiguas instituciones sociales, de las jerarquías familiares, políticas y religiosas. Al mismo tiempo, el concepto de clases remite a una situación histórica en la que han desaparecido o están desapareciendo antiguas relaciones de dependencia personal, individual y colectiva, y donde existe cada vez más una igualdad jurídica de los miembros de la sociedad. Fuera del proceso de producción industrial, dentro del cual los obreros se

hallan subordinados al propietario de los medios de producción y del dinero, los individuos gozan teóricamente de los mismos derechos. En teoría, las diferencias de sexo, de raza, de religión o de opinión ya no determinan directamente el lugar de los individuos en el proceso de producción y de trabajo. Si comparamos esta situación con la Antigüedad, vemos que el hecho de ser ciudadano nativo de Atenas daba derecho a utilizar una parte del suelo de la ciudad, parte que el ciudadano podía cultivar él mismo o hacer cultivar por esclavos. La ciudadanía, es decir la pertenencia a una comunidad local que tenía forma de ciudad, constituía un modo privilegiado de acceso a la tierra, base de la economía antigua. En cambio, un hombre libre pero procedente de una ciudad vecina, extranjero, no podía en Atenas poseer una parcela de tierra de la ciudad y ejercer el oficio de agricultor. Esta exclusión hacía que se reservasen a los metecos otros oficios: los de artesanía y el comercio.

Vemos que aquí las relaciones de producción no están fundadas en la división del trabajo sino que, por el contrario, son ellas las que la fundan. Individuos que ocupan en la división del trabajo el mismo lugar, no lo ocupan sin embargo en el proceso de producción. Es indispensable distinguir entre proceso de trabajo y proceso de producción. Si un hombre libre practicaba el mismo oficio artesanal que un esclavo, ocupaba el mismo lugar en el proceso de trabajo, pero un lugar diferente en el proceso de producción. Pues el esclavo no tenía derecho alguno sobre su producto, el cual pertenecía a su amo al igual que su persona. Mientras que, al contrario, el estatuto del hombre libre, por el hecho de ser libre, lo situaba en otra relación con su trabajo y los productos del mismo. Como vemos, la pertenencia a una ciudad-Estado, la ciudadanía, constituye la forma original de las relaciones de producción en la ciudad griega. Desde un cierto punto de vista, lo “político” funciona aquí como relación de producción, como infraestructura. No hay, como en el modo de producción capitalista, separación entre las actividades económicas, entre las instituciones en cuyo seno se realizan (empresa, etc.) y las relaciones sociales no económicas, políticas o religiosas.

Los órdenes no son clases por lo tanto, aun cuando sean, como las clases, formas de dominación y de explotación del hombre, por el

hombre. En *La ideología alemana* (1845-1846), Marx hace una distinción muy clara entre orden y clase. Al bosquejar un cuadro rápido de la evolución de la sociedad feudal, demuestra que la burguesía se transforma lentamente de orden en clase. Grupo local en un principio, que habita en los burgos y en las ciudades, con unos intereses y una influencia meramente locales, la burguesía va transformándose poco a poco en un grupo social con actividades e influjo de alcance nacional. Con el desarrollo de la producción mercantil, el nuevo papel de la moneda, la expansión colonial, el comercio internacional, etc., la burguesía, de ser una fracción particular de un orden feudal (el tercer estado), se convierte en otra cosa muy distinta.

Fue para caracterizar este cambio que Marx introdujo la distinción entre clase “en sí” y clase “para sí”. No obstante, aunque convertida en potencia nacional, durante mucho tiempo la burguesía permaneció subordinada a la nobleza, sin oponerle su cultura y sus valores, y sin reivindicar el poder político o la participación en el mismo. Según Marx, se comportaba aún como un orden, cuando era ya una clase “en sí”. Mucho tiempo después, en los siglos XVII y XVIII, la burguesía pasó de clase en sí a clase para sí, tomando conciencia de su nueva originalidad y reivindicando el ejercicio del poder.

Existe empero una dificultad en los textos de Marx, toda vez que en el *Manifiesto del partido comunista* (1848), designa los órdenes de la sociedad antigua o de la sociedad feudal con el término de “clases”. La fórmula célebre que encabeza la obra dice: “la historia de la sociedad ha sido hasta ahora una historia de lucha de clases”. En nuestra opinión, Marx quería decir que los órdenes eran como las clases de la sociedad moderna, formas de explotación del hombre por el hombre correspondientes a un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Al utilizar ese término, cuya impropiedad relativa y evidente anacronismo no desconocía, estaba sugiriendo que se considerasen los órdenes de modo distinto a como se había venido haciendo hasta entonces y también de modo distinto a como los propios actores de esta historia los habían considerado. De modo distinto, es decir como divisiones sociales que descansaban en la explotación del hombre por el hombre y que implicaban

esta explotación, al tiempo que en la representación oficial dicha división constituía una relación ideal y armoniosa entre grupos con funciones complementarias.

Nos parece, pues, que es erróneo tratar de ver, tras los órdenes de la Antigüedad, unas clases visibles solamente para los historiadores modernos de inspiración marxista. La perspectiva de Marx no consiste tanto en tratar de ver la otra cosa oculta detrás de las apariencias cuanto en ver de modo distinto lo que se manifestaba, verlo a la luz de la época moderna que, al separar la economía de las demás relaciones sociales, ha permitido por vez primera percibir mejor el papel de la economía en la formación de las relaciones sociales y en el movimiento de la historia.

Si tuviéramos que hacer una hipótesis sobre el origen de los órdenes de la Antigüedad, diríamos que estos órdenes son relaciones de dominación y de explotación nacidas de la disolución parcial de relaciones de producción comunitarias más antiguas. Son relaciones nacidas de formas de trabajo y de propiedad que, más o menos lentamente, se distinguieron y separaron de formas comunitarias más antiguas y se opusieron a ellas sin poder realmente abolirlas. Si volvemos al ejemplo de la propiedad de la tierra en una ciudad como Atenas, advertiremos que la paradoja, la contradicción de la forma de propiedad privada que allí regía, es que no podía existir, no podía mantenerse, más que subordinándose a la propiedad comunitaria de la ciudad, a la propiedad del Estado que era dueño de una parte de las tierras de la ciudad. La paradoja estaba en que, para reproducirse como ciudadano propietario de una tierra separada de las tierras comunes, el ciudadano debía en cierto modo producir y reproducir la comunidad a la que pertenecía.

Nociones sobre el modo de producción y el Estado “asiáticos”, en Marx

Por otra parte, es precisamente en esta perspectiva del desarrollo de las formas del trabajo y de la propiedad que se distinguen de las formas comunitarias antiguas y se oponen a ellas, como nos es da-

do analizar lo que entendía Marx por modo de producción asiático, modo de producción antiguo y modo de producción germánico.

Eran éstas, a su entender, tres formas de evolución de las formas de propiedad y producción más antiguas, que él llama a veces el modo de producción tribal. En este modo de producción tribal, la tierra pertenece a la comunidad como tal comunidad. Pero dicha tierra común se divide en dos partes, una que la comunidad posee directamente y otra cuyo usufructo cede por algún tiempo a familias particulares. Esta división corresponde a una evolución de las formas de producción que poco a poco conduce a grupos particulares (familias, linajes) a poder asumir, separadamente de sus condiciones materiales de existencia, lo esencial de la producción. El trabajo colectivo subsiste, y en él se asocian las diversas familias y linajes, pero más que a reproducirlos como tales está destinado a producir los medios de reproducción de la comunidad como tal comunidad (sacrificios religiosos, actividades bélicas, etc.). Es en estas condiciones, según Marx, como pueden obrarse varias transformaciones. Una de ellas conduce al modo de producción asiático. El contenido de las relaciones sociales cambia sin que haya alteración radical de sus formas. La tierra, propiedad directa de la comunidad, puede en determinadas circunstancias ser expropiada por una comunidad superior. Las familias particulares que componen la comunidad total, al igual que con anterioridad a dicha expropiación, continúan trabajando en esta tierra que pertenece ahora a otra comunidad. Después como antes, las familias y los individuos son poseedores, usufructuarios de la tierra, no son sus propietarios. El trabajo adicional que destinaban normalmente a la reproducción de su comunidad se destina ahora a la reproducción de una comunidad superior que los explota y que puede estar personificada por un rey o por un dios.

Hay, pues, cambio de contenido, pero sin cambio de forma, y paradójicamente esta línea de evolución reproduce constantemente formas comunitarias de propiedad y de producción arcaicas sobre las que, a partir de un momento dado, se edifica el poder estatal. A juicio de Marx, este modo de producción y sus formas de Estado y de opresión hacían muy difícil la aparición de la propiedad privada y bases de desarrollo distintas y opuestas a las formas arcaicas de

propiedad y de producción. Por esta razón tendió Marx a ver en la línea de evolución llamada asiática un proceso histórico que conducía, con mayor frecuencia que otros, al estancamiento y al inmovilismo social. Por lo demás, revisó esta opinión tiempo después cuando, en su correspondencia con Vera Zazulich en 1881, reconoce el carácter dinámico de la permanencia de estas comunidades rústicas locales que servían de soporte a tales formas de clases y de Estado.

Por contraste con esta línea de evolución, caracterizaba Marx el modo de producción antiguo y el modo de producción germánico. El modo de producción antiguo tiene también su origen en el modo de producción tribal y las formas comunitarias de propiedad. Pero se caracteriza por la aparición, al lado de la propiedad común, de una propiedad privada que le está socialmente subordinada. Se caracteriza igualmente por el hecho de que la comunidad tiene la forma de un Estado, y la propiedad comunitaria es propiedad estatal. Marx no explica mediante qué proceso llegó a ser un Estado la comunidad tribal entre los griegos, y un Estado que tiene su sede en una ciudad. Habla de la reunión de varias tribus en un territorio, pero una reunión así no explica la forma que revistió su asociación: la de una comunidad de ciudadanos.

Recordemos que en la Antigüedad la propiedad “privada” se consideraba como “cortada de”, “separada de” la propiedad común (en latín *privatus* significa “cortado de *ager publicus*”). Sobre esta base de la propiedad privada de los ciudadanos se desarrollaron diferencias sociales entre ricos y pobres, etc., que alimentaron los grandes enfrentamientos políticos y sociales de ciudades griegas como Atenas. Cuando la propiedad privada de la tierra se combinó con el empleo privado de los esclavos en la producción, alcanzó su apogeo el impulso hacia la acumulación desigual de riquezas en la Antigüedad. Pero no hay que olvidar que por la misma época, en Esparta, la tierra sigue siendo propiedad del Estado, aun cuando se distribuyan parcelas en usufructo entre los ciudadanos para ser cultivadas por las familias de *ilotas* que son asimismo propiedad de la comunidad, del Estado. En Esparta, el esclavo no es propiedad privada y la tierra tampoco.

La tercera evolución mencionada por Marx es la que condujo a la comunidad germánica tardía. Según él, por la época de Tácito, al cabo de una romanización a fondo de algunas tribus germánicas, existía una forma de comunidades constituidas por la asociación de familias o linajes, cada una de las cuales poseía tierras de cultivo, que poseían en común tierras de tránsito para el ganado, bosques donde se practicaba la recogida de productos naturales, etc. Subrayaba Marx la diferencia de esta forma de comunidades con respecto a las otras, pues aquí, según él, la propiedad privada de las tierras de cultivo había sido el punto de partida de la propiedad común. Esta funcionaba como apéndice de la propiedad privada, como su complemento para la práctica de la ganadería y otras actividades económicas complementarias de la agricultura. La comunidad, en vez de ser una unidad “sustancial” como la antigua comunidad tribal o la comunidad asiática, e incluso hasta un cierto punto la ciudad antigua, era una asociación de propietarios emparentados que cooperaban entre sí.

Marx cambió en el transcurso de su vida en cuanto a la noción de comunidad germánica. Los trabajos de Maurer, Haxthausen, Grimm y otros le hicieron ver poco a poco que esta comunidad que reunía a propietarios privados era la resultante tardía, el producto de la descomposición de una forma mucho más antigua de comunidad germánica en cuyo seno aún no existía la propiedad privada del suelo, sino derechos de usufructo sobre las parcelas redistribuidas entre las familias. Ahora bien, el sistema de redistribución periódica de las parcelas por más o menos largo plazo significaba que la tierra sigue siendo propiedad de la comunidad en cuanto tal. Así pues, lo que enseñaron a Marx los trabajos de Haxthausen y de otros es que había existido una antigua forma de propiedad germánica que estaba muy cerca de la que aún sobrevivía en pleno siglo XIX en Rusia, ya que en el seno del mir se practicaba todavía en ocasiones la redistribución periódica de tierras entre las familias. Ahora bien, según Marx, el mir sirvió en su día de base a formas “asiáticas” de Estado que también habían existido en Rusia. No es pues sorprendente ver en 1881 a Engels, cuando escribe sobre la “Marca” y las antiguas formas de comunidades germánicas, formular la hipótesis de que en otras circunstancias las comunidades

germánicas habrían podido ser la base de formas de Estado “asiáticas” en Europa. La romanización modificó el curso de las cosas, produciendo, entre Julio César y Tácito, esta nueva comunidad germánica que iba a servir de punto de partida al modo de producción feudal. Pero el modo de producción feudal, según Marx y otros autores del siglo XIX, no tenía una sola base: era el producto de dos evoluciones opuestas que iban no obstante en el mismo sentido; por una parte el desvanecimiento gradual del papel de la esclavitud en la producción y su sustitución por formas de dependencia que seguían siendo personales, pero no implicaban que el individuo fuese propiedad de un amo (colonato romano, etc.) y, por otra, el paulatino sometimiento a vasallaje y servidumbre de los campesinos alemanes “libres”.

Si hubiera que sacar conclusiones de este breve resumen del análisis de Marx, tan complejo y tan rico, que por lo demás lleva la impronta de la limitación de información disponible en su tiempo, habría que destacar que existen al parecer tantas formas de Estados como de jerarquías sociales y modos de producción sustentadores de estas jerarquías. La forma del Estado asiático es totalmente distinta de la de un Estado-ciudad antiguo, y ésta tiene muy poco que ver con las jerarquías feudales entre vasallos y señor del castillo. Muchos son los problemas que habría que volverse a plantear hoy. Parece cada vez más claro que el desarrollo de un complejo sistema de castas en la India fue el producto de una evolución de organizaciones tribales e intertribales antiguas. Esta evolución no es más primitiva que la que condujo a la distinción de los órdenes en la ciudad antigua. Tanto de un lado como de otro, órdenes y castas se articulan en el seno de sendas formas de Estado: éstas son sus soportes. Pero a pesar de los trabajos de Louis Dumont y de tantos otros, la articulación entre casta y Estado no aparece aún de forma muy precisa, y posiblemente habrá que analizar más a fondo lo que significaban en la India el rey y la monarquía.

Por último, y esto es fundamental, la existencia de una forma de Estado no es el producto automático de la existencia de una jerarquía de órdenes o de clases. Pondremos un ejemplo sacado de la antropología. En el siglo XIX existía en el Níger un conjunto de sociedades tuareg nómadas que dominaban a algunos agricultores

africanos. Sus sociedades estaban organizadas en una jerarquía de grupos con una aristocracia tribal en la cúspide que disponía del poder político y dominaba a algunas tribus nómadas que le proporcionaban ganado, trabajo y el apoyo de las armas. Finalmente, subordinados a los ganaderos, había algunos agricultores africanos que pagaban tributo. La dominación de la aristocracia se ejercía sin la existencia de un aparato de Estado. Nos hallamos, pues, ante una sociedad de órdenes-clases sin Estado. Ahora bien, al implantarse la colonización francesa, se perfiló una mutación entre algunos grupos tuareg, y especialmente los Kel Gress que ha estudiado Pierre Bonte. Una de las familias aristocráticas intentó elevarse por encima de las demás y reivindicó una parte del tributo que las otras sacaban de sus feudatarios con el fin de concentrar esta riqueza y ponerla al servicio de sus intereses comunes, frente al colonizador europeo. Esto implicaba del lado de las otras familias aristocráticas un renunciamiento a parte de su poder, de sus privilegios y de su base material. La iniciativa fracasó, pero el ejemplo es de extraordinaria importancia porque significa al menos dos cosas. Por una parte, que no es necesaria la formación de un aparato de Estado concentrado cuando el grupo dominante existe en forma de aristocracia guerrera y dispone en todo momento de los instrumentos de la violencia armada, de los medios de destrucción. Por otra parte, que la formación del Estado puede representar durante cierto tiempo un retroceso, una reducción de los poderes de la clase dominante. Su poder se concentra, por decirlo así, en una parte de ella misma y no es seguro que se reconociera fácilmente que esta pérdida parcial para cada una de las partes de la aristocracia redundaba en beneficio de todas.

Maurice Godelier, especialista en antropología económica, es director de estudios en la École de Hautes Études en Sciences Sociales y miembro del laboratorio de antropología social del Collège de France, 11 place Marcelin-Berthelot, 75231, Paris Cedex 05. Es autor de numerosos libros y artículos, entre ellos *Horizontes: perspectivas marxistas en la antropología* (1973). En el pasado colaboró en esta Revista (vol. XXVI, n.º 4, 1974).

Referencias:

BALANDIER, G. 1969. Anthropologie politique. París, PUF.

CLAESSEN, H.; SKALNIK, P. 1978. The early State. La Haya, Mouton.

ENGELS, F. El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. 1940. African political systems. Oxford University Press.

FRIED, M. 1957. The evolution of political society. Nueva York, Random House.

GODELIER, M. 1978. "La part idéelle du réel", L'homme, XVIII-3-4, julio-diciembre, p. 155-188.

--1970. "Introduction" a la obra Sur les sociétés précapitalistes. París, Éd. sociales, p. 13-142.

KRADER, L. 1975. The asiatic mode of production. Van Gorum.

--1968. Formation of the State. N.J., Prentice-Hall.

MARX, K. 1953. Epochen ökonomischer Gesellschafts- formation in Grundrisse der Politischen ökonomie. Dietz Verlag, p. 375-413.