

7/45

14 cop

MS



## PREFACIO\*

*Por el Profesor A. R. Radcliffe-Brown*

*Tunc et amicitiam coeperunt jungere  
habentes  
Finitima inter se, nec laedere, nec  
violare.  
Non tamen omnimodis poterat  
concordia gigni;  
Sed bona, magnaue pars servabant  
foedera casti:  
Aut genus humanum jam tum foret  
omne peremptum,  
Nec potuisset adhuc perducere saecula  
propago.*

*Lucrecio*

El estudio comparativo de las instituciones políticas, con especial referencia a las sociedades más simples, es una rama importante de la antropología social que no ha recibido todavía la atención que merece.

\* En: FORTES Y EVANS-PRITCHARD, Sistemas políticos africanos, International African Institute by the Oxford University Press, Londres, 1949. Traducción: Mariana Sirimarco. Material de Cátedra (Tiscornia) (circulación restringida).

La publicación de este volumen ofrece la oportunidad de realizar una breve exposición acerca de la naturaleza de este estudio, tal como es concebido por los Editores y por mí.

La tarea de la antropología social, en tanto ciencia natural de la sociedad humana, es la investigación sistemática de la naturaleza de las instituciones sociales. El método de las ciencias naturales descansa siempre en la comparación de fenómenos observados, y el objetivo de tal comparación es -mediante un cuidadoso examen de las diversidades- el descubrir las uniformidades subyacentes. Aplicado a las sociedades humanas, el método comparativo, usado como un instrumento para la inferencia inductiva, nos permitirá descubrir los caracteres universales y esenciales que pertenecen a todas las sociedades humanas -pasadas, presentes, y futuras. El logro progresivo de un conocimiento de esta clase debe ser el objetivo de todos los que creen que es posible y deseable una verdadera ciencia de las sociedades humanas. Pero no podemos pasar directamente de las observaciones empíricas a un conocimiento de las leyes o principios sociológicos generales. El intento de proceder según este método aparentemente fácil, conduce sólo a una falsa apariencia de conocimiento<sup>1</sup>, como Bacon denunció tan correctamente. La inmensa diversidad de formas de la sociedad

<sup>1</sup> *Novum Organum*, I, civ.

humana debe ser primero sometida a orden por alguna forma de clasificación. Al comparar sociedades unas con otras tenemos que discriminar y definir diferentes tipos. En este sentido, los aborígenes australianos fueron divididos en algunos cientos de tribus separadas, cada una con su propio lenguaje, organización, costumbres y creencias; pero la inspección de una muestra suficiente demuestra que, debajo de las diversidades específicas, hay similitudes tan generales como para poder constituir y describir -en términos generales- un tipo australiano<sup>2</sup>. El tipo es, por supuesto, una abstracción, así como "carnívoro" o "ungulado" son abstracciones, pero es una abstracción sacada, al menos en parte, de la realidad concreta. Cuando algunos de estos tipos han sido definidos adecuadamente, pueden ser, a su vez, comparados unos con otros, y se puede ir un paso más adelante en la abstracción. Por medio de tal proceso -que requiere, obviamente, del trabajo de muchos estudiantes a lo largo de varios años-, podemos alcanzar clasificaciones y conceptos abstractos que se encuentren definidos con más precisión, y que representen la realidad empírica de manera más exacta que los conceptos indicados por frases tales como "sociedad primitiva", "sociedad feudal", "sociedad capitalista", que se encuentran tan abundantemente en la escritura contemporánea.

Al intentar clasificar las sociedades humanas, nos encontraremos con una clase de dificultad que no existe en otras ciencias, como la zoología o la química. Dos sociedades o dos tipos pueden parecerse uno a otro en un aspecto del sistema social total, y diferir en otro aspecto. Es necesario, por lo tanto, comparar sociedades en relación a cierto aspecto o parte particular del sistema social completo; en relación, por ejemplo, al sistema económico, o al sistema político, o al sistema de parentesco. En este sentido, el presente volumen presenta materiales para la comparación de ciertas sociedades africanas sólo en relación a su organización política.

Esto, por supuesto, supone hacer una abstracción de una clase diferente, ya que en cualquier sistema social las instituciones políticas, las instituciones económicas, la organización del parentesco y la vida ritual están íntimamente relacionadas, y son interdependientes. En la ciencia hay maneras correctas e incorrectas de hacer abstracciones; las maneras correctas son provechosas ya que nos conducen a importantes avances en nuestro conocimiento; las maneras incorrectas no son sólo infructuosas, sino que son, a veces, un obstáculo. Si vamos a estudiar instituciones políticas en abstracción de otros rasgos de los sistemas sociales, necesitamos estar seguros de que nuestra definición de lo "político" es tal que esté en condiciones de delimitar una clase de fenómeno que pueda convertirse -provechosamente- en objeto de un tratamiento teórico por separado de esos otros rasgos del sistema social total.

---

<sup>2</sup> Radcliffe-Brown, *Social Organization of Australian Tribes*.

El uso exitoso del método comparativo depende no sólo de la cantidad y calidad del material fáctico a nuestro alcance, sino también del aparato de conceptos e hipótesis que guían nuestra investigación. La dificultad en la ciencia no reside en encontrar respuestas a las preguntas, una vez que éstas han sido postuladas, sino en descubrir qué preguntas formular. En una ciencia natural de la sociedad, el método comparativo toma el lugar que ocupa el método experimental en otras ciencias, y lo que Claude-Bernard dijo de las últimas es igualmente cierto respecto de la primera: "El método experimental no puede brindar ideas nuevas y provechosas a hombres que no tienen ninguna; puede servir sólo para guiar las ideas de hombres que las tengan, para dirigir sus ideas y para desarrollarlas en función de obtener los mejores resultados posibles. Ya que sólo lo que ha sido sembrado en la tierra crecerá alguna vez en ella; así, nada será desarrollado por el método experimental excepto las ideas sometidas a él. El método en sí solo no da nacimiento a nada. Ciertos filósofos han cometido el error de conferirle demasiado poder al método".

El material fáctico disponible para un estudio comparativo de las instituciones políticas de las sociedades más simples es inadecuado tanto en cantidad como en calidad. Es de esperar que la publicación de los ensayos contenidos en este volumen pueda estimular a otros antropólogos a presentarnos estudios descriptivos similares. La calidad de la información descriptiva, su valor para los estudios comparativos, depende, en grado considerable, de cómo entienda el observador los problemas teóricos para cuya solución la información recogida es relevante. En la ciencia, la observación y la selección acerca de qué registrar necesita ser guiada por la teoría. En el estudio de las sociedades más simples, el antropólogo encuentra que los conceptos y las teorías de los filósofos políticos o de los economistas son inservibles o insuficientes. Han sido elaboradas en relación a sociedades de un limitado número de tipos. En su lugar, el antropólogo social tiene que elaborar, por sí mismo, teorías y conceptos que sean universalmente aplicables a todas las sociedades humanas y, guiados por estos, llevar a cabo su trabajo de observación y comparación.

En algunas regiones de África es fácil definir qué puede ser denominado como "sociedad política". Esto es así para los Ngwato, los Bemba, y los Anakole, donde encontramos una tribu o un reino gobernado por un jefe o rey. Pero la dificultad que se presenta en otras regiones está bien ilustrada por la discusión sobre las tribus Bantu Kavirondo en el ensayo del Dr. Wagner<sup>3</sup>. Algo con el mismo grado de dificultad sucede también con los Tallensi y los Nuer descritos en este volumen, y con muchas otras sociedades en varias partes del mundo. Sería posible, sin dudas, encontrar una definición tal del término "estado", que pudiéramos decir que ciertas sociedades africanas, como los Anakole o los Bemba, son estados, mientras otras son sociedades sin estado. Esto no nos ayuda, sin embargo, a resolver nuestros problemas.

---

<sup>3</sup> Pág. 199 ss.

Toda sociedad humana tiene alguna clase de estructura territorial. Podemos encontrar comunidades locales claramente definidas, las más pequeñas de las cuales están ensambladas en una sociedad más grande, de la cual son segmentos. Esta estructura territorial provee el marco no sólo para la organización política -cualquiera sea ésta-, sino también para otras formas de organización social, como la económica, por ejemplo. El sistema de agregación y segregación local, como tal, no tiene nada de específicamente político; es la base de toda la vida social. Tratar de distinguir, como hicieron Maine y Morgan, entre sociedades basadas en el parentesco -o, más estrictamente, en el linaje-, y sociedades basadas en la ocupación de un territorio o una localidad común, y considerar más 'primitivas' a las primeras que a las últimas, sólo conduce a confusión.

Al estudiar la organización política, tenemos que ocuparnos del mantenimiento y de la instauración del orden social, dentro de un marco territorial, lograda mediante el ejercicio organizado de la autoridad coercitiva a través del uso -o la posibilidad de uso- de la fuerza física. En estados bien organizados, la policía y el ejército son los instrumentos por los cuales es ejercida la coerción. Dentro del estado, el orden social -cualquiera sea éste-, es mantenido por el castigo de aquellos que atentan contra las leyes y por la represión armada de la sublevación. Externamente, el estado se mantiene preparado para usar la fuerza armada contra otros estados, bien para mantener el orden existente o bien para crear uno nuevo.

De esta manera, al tratar con sistemas políticos estamos tratando con la ley, por un lado, y con la guerra, por el otro. Pero hay ciertas instituciones, como por ejemplo la venganza regulada, que se interponen entre las dos. Consideremos en primer lugar la ley y, dentro del campo de la ley, el mecanismo de la justicia represiva. Dentro de una comunidad localmente definida, un individuo puede cometer cierto acto o adoptar cierto modo de comportamiento que constituya alguna clase de ataque o de infracción contra toda la comunidad en sí, e inmediatamente la persona infractora puede ser ejecutada, o excluida de la comunidad, o de algún modo expuesta a sufrimientos. En las sociedades simples, las acciones que son reprimidas de este modo y que son, por lo tanto, en esas sociedades, crímenes o delitos públicos, son comúnmente variadas formas de sacrilegio, incesto -que es generalmente concebido en sí mismo como una forma de sacrilegio-, brujería -en el sentido del ejercicio de magia maléfica contra miembros de la misma comunidad-, y a veces el crimen de ser una mala persona -por ejemplo, el no observar, habitualmente, las costumbres de la comunidad.

El Dr. Wagner, en su ensayo sobre los Bantu Kavirondo, describe cómo los infractores pueden ser expulsados de su grupo o pueden ser ejecutados mediante lo que él denomina *linchamiento*, y

escribe<sup>4</sup>: "Una acción grupal de este tipo, ante un peligro amenazante, tomada espontáneamente -esto es, sin considerar el caso y a menudo sin pensarlo-, no es evidentemente lo mismo que la jurisdicción institucionalizada de la sociedad tribal a través de las autoridades judiciales reconocidas." Pero parece altamente probable que, de haber podido observar cuidadosamente tales acciones, se hubiera encontrado que estaban dirigidas por líderes que tenían cierto grado de autoridad reconocida. En el *kingole* de los Kamba y Kikuyu y en el *injoget* de los Kipsigi y Nandi, donde los individuos que han atentado contra la comunidad eran ejecutados o, de lo contrario, castigados, esta acción era llevada a cabo por un procedimiento disciplinado dirigido por los hombres que detentaban la autoridad<sup>5</sup>.

Mi opinión es que en las acciones colectivas de esta clase, en las que puede decirse que la comunidad juzga y que la comunidad inflige el castigo, podemos ver la forma embrionaria de la ley criminal. El que a menudo no haya juicio resulta del hecho de que la infracción es a menudo evidente, bien conocida para toda la comunidad. De otro manera, los parientes y amigos del acusado saldrían en su defensa y el procedimiento sería controlado. Si hay duda, entonces, puede recurrirse, en África, a cierta forma de dura prueba o juramento. Sería un serio error, creo, aceptar la opinión del Dr. Wagner y considerar que acciones de esta clase son fundamentalmente la misma clase de hechos que las acciones de represalia tomadas por una persona que ha sufrido agravios a su derecho, contra la persona responsable del agravio. La acción punitiva debe ser considerada como la expresión directa del sentir público.

Dentro de comunidades pequeñas, puede haber poca o ninguna necesidad de sanciones penales. El buen comportamiento puede, en gran medida, ser el resultado de hábitos, de condicionamientos del individuo por su educación temprana. Además, hay otras dos clases de sanciones. Está primero la sanción de la coerción moral, que se distingue de la coerción física; el individuo que actúa mal es sometido a expresiones abiertas de reprobación o de ridículo por parte de sus compañeros y así es avergonzado. Lo que es efectivo aquí es la expresión directa del sentir público. Cuando una persona cuyo comportamiento es insatisfactorio es sometida a cierta clase de boicot, tenemos una condición intermedia entre la moral y las sanciones satíricas, por un lado, y las sanciones penales propiamente dichas, por el otro.

En segundo lugar, hay varias clases de sanciones rituales o sobrenaturales. La más concreta de estas sanciones está constituida por la creencia incuestionable de que ciertas acciones acarrearán desgracia sobre la persona que es culpable de haberlas cometido. Para nosotros, como cristianos,

---

<sup>4</sup> *Infra*, pág. 219.

<sup>5</sup> Lindblom, *The Akamba*, pp. 176-180; Dundas, "History of Kiyui", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. xliii, 1913, p. 514; Peristiany, *Social Institutions of the Kisigis*, pp. 5, 193; Hollis, *Nandi*, pp.75-6.

la desgracia esperada es el eterno tormento en los fuegos del Infierno; para un africano es, comúnmente, la enfermedad o la muerte. En cualquier caso particular, el comportarse de modo de faltar a las obligaciones rituales, puede también estar sometido o no a sanción moral; puede ser censurable o puede ser simplemente una tontería; en el primer caso es un pecado, en el último, un acto desafortunado o una incapacidad para actuar. En otras palabras, en el caso de pecado hay una sanción moral de reprobación añadida a la creencia de que el pecado acarreará una desgracia para el pecador.

Cuando una persona ha cometido una infracción ritual, su propia inquietud -si se trata de una cuestión de fortuna-, o ésta y el sentir público -si es una cuestión de pecado-, lo inducirán a ejecutar algún acto ritual de expiación o purificación por medio del cual se cree que serán sostituidas las consecuencias de su delito. En algunas sociedades, el pecador debe ejecutar una penitencia, que puede ser considerada como un castigo auto-infligido.

Pero en algunos casos, puede creerse que las consecuencias del pecado caerán no sólo sobre el pecador, sino sobre toda la comunidad, o que toda la comunidad se verá contaminada por el pecado; y, como un acto colectivo de expiación, la persona infractora puede ser ejecutada o expulsada de la comunidad. Aquí volvemos otra vez a la sanción penal. Así, ente los Ashanti, crímenes tales como el incesto o el asesinato o el sacrilegio son pecados -son concebidos como infracciones contra los dioses- que traen desgracia sobre todo el país, de tal manera que el criminal debe ser ejecutado para que la desgracia pueda ser evitada.

Las clases de creencias que subyacen a las sanciones rituales o sobrenaturales pueden proveer una base para lo que puede denominarse como *sanciones penales indirectas*. De este modo, en algunas tribus africanas encontramos una práctica regular de imprecación contra los malhechores. Una persona que ha cometido una infracción -se conozca o no quién ha sido-, puede ser oficialmente maldecida por los mayores o por las personas poseedoras de autoridad y poder para actuar de este modo. La maldición es normalmente acompañada por algún acto ritual o mágico a través del cual se vuelve efectiva. Se cree que la persona culpable caerá enferma y morirá a menos que la maldición sea retirada<sup>6</sup>. Nuevamente, en muchas sociedades africanas, una persona que es acusada o sospechada de brujería o de alguna otra infracción, puede ser forzada a prestar juramento o a someterse a una dura prueba, creyéndose que si es culpable, caerá enferma y morirá.

Así, los rudimentos de lo que en las sociedades más complejas es la institución organizada de la justicia criminal, serán hallados en estos procedimientos reconocidos por los cuales la acción es

---

<sup>6</sup> Ver Peristiany para un ejemplo, *Social Institutions of the Kipsigis*, pp. 87-8, 188, 192.

tomada por o a favor del cuerpo de los miembros de la comunidad -ya sea directamente o por apelación al ritual o a medios sobrenaturales-, con el objeto de infligir un castigo sobre un infractor o de excluirlo de la comunidad. En las sociedades africanas, la decisión de aplicar una sanción penal puede recaer sobre la gente en general, sobre los ancianos -como en el caso de una gerontocracia-, sobre un número limitado de jueces o líderes, o sobre la sola persona de un jefe o un rey.

Hay otro aspecto de la ley, en el que nos ocupamos de conflictos entre personas o grupos, o de agravios infligidos por una persona o grupo sobre otra/o, y de acciones por o a favor de la comunidad para resolver el conflicto o para asegurar que se brinde reparación por el agravio. En este campo de la ley también encontramos un mínimo de organización en alguna de las sociedades más simples; la fuerza efectiva que controla o limita el conflicto, o que compele al infractor a dar reparación a la persona que ha agraviado, es simplemente la opinión pública o, como más correctamente puede llamarse, el sentir público. Una persona que ha sufrido un mal o un agravio a manos de otra y no puede obtener reparación de ninguna otra forma, puede llevar a cabo una acción forzosa/convincente. Si el sentir público está de su lado, el conflicto puede ser resuelto de una forma que es vista como justa, y así satisface a la comunidad. Hay también, a menudo, cierta forma de proceder reconocida convencionalmente, por medio de la cual una persona agraviada puede intentar poner de su lado al sentir público. El conocimiento de que tal acción de autoreparación es posible es a menudo suficiente en sí como para contener a aquellos que podrían, de otra manera, cometer actos agraviantes o como para inducirlos a ofrecer una reparación cuando han estado en falta. El sentir público puede ser lo suficientemente fuerte como para forzar a las partes de un conflicto a arreglar el problema por negociación, ya sea directamente o mediante un intermediario.

Un paso hacia el establecimiento de un sistema judicial es tomado en algunas sociedades mediante el reconocimiento de ciertas personas como poseedoras de autoridad para actuar como árbitros, o para dar un juicio acerca de lo bueno y lo malo de una disputa sometida a ellos, y sugerir un arreglo, aunque no tengan el poder de la coerción física por medio del cual hacer respetar ese juicio. La autoridad del juez o de los jueces puede ser concebida de diferentes maneras. El o ellos pueden ser entendidos como los representantes de la comunidad, que expresan el sentir público; o como personas cuya sabiduría les permite arreglar disputas; o como poseedores de un conocimiento especial de las costumbres correctas; o, de nuevo, como poseedores de cualidades que pueden ser llamadas "religiosas", similares a aquellas del sacerdote o del hechicero; y también pueden ser entendidos como inspirados divinamente. Así, el tribunal, si podemos llamarlo de este modo, aún cuando no tiene poder coercitivo, sí tiene siempre autoridad.

Puede tenerse, algunas veces, el recurso de recurrir al ritual o a las sanciones sobrenaturales en casos de derechos disputados. Si la evidencia es tan contradictoria que el juez o los jueces encuentran imposible llegar a una decisión, estos pueden recurrir a la aplicación de una dura prueba o de un juramento. Si una persona se rehúsa a acatar una decisión de la corte pueden, mediante la imprecación o la amenaza de ella, forzarla a hacerlo.

En un tribunal de justicia civil completamente desarrollado, el juez tiene el poder de hacer cumplir su juicio mediante cierta forma de sanción penal. El jefe de la tribu Ngwato, por ejemplo, tiene ese poder.

Al intentar definir la estructura política en una sociedad simple, tenemos que buscar una comunidad territorial que esté unida por la norma de la ley. Por esto se entiende una comunidad a lo largo de la cual el sentir público se ocupa, ya sea de la aplicación de sanciones penales directas o indirectas a cualquiera de sus propios miembros que de algún modo resulten infractores, o del arreglo de disputas y el suministro de reparación justa por los agravios cometidos dentro de la misma comunidad. Así, el Dr. Evans-Pritchard ha indicado que, para los Nuer, un carácter mediante el cual la unidad política -la tribu- debe ser definida, es que se trata de la comunidad más grande que considera que estas disputas entre sus miembros deben ser arregladas por medio del arbitraje.

Pero tenemos que admitir que en algunas sociedades una comunidad política como esa es indeterminada. Así, entre los aborígenes australianos, el grupo independiente, autónomo o, si se quiere, el soberano, es una horda local o clan que raramente incluye más de 100 miembros y a menudo tan pocos como 30. Dentro de este grupo, el orden es mantenido por la autoridad de los ancianos. Pero para la celebración de los ritos religiosos, varias de esas hordas se reúnen en un solo campamento. En la comunidad reunida de este modo, hay cierta clase de mecanismo reconocido para tratar con agravios infligidos por una persona o un grupo a otra/o. Para dar un ejemplo: si a un hombre se le ha robado su mujer y el ladrón, de otra horda, está presente en el campamento reunido, el hombre agraviado hará saber su mala acción levantando un clamor en la manera reconocida y apropiada. El sentir público de todos los reunidos, al apelarse a él, puede forzar al infractor a someterse a que el marido agraviado le clave una lanza en su muslo.

El punto a ser destacado es que tales reuniones por motivos religiosos o ceremoniales están compuestas, en cada ocasión, por diferentes grupos de hordas. Cada reunión constituye, en ese momento, una sociedad política. Si hay una enemistad entre dos de las hordas constituyentes, debe ser o bien arreglada y hecha la paz, o mantenida en suspenso durante la reunión, para ser



retomada más adelante. De este modo, una horda pertenece, temporalmente y según distintas ocasiones, a diferentes grupos políticos temporales más grandes. Pero no hay un grupo permanente y definitivo del cual pueda decirse que la horda es parte. Condiciones similares a esta son encontradas en algunas partes de África, por ejemplo, entre los Tallensi<sup>7</sup>.

Hay extremadamente pocas sociedades humanas conocidas por nosotros en las cuales no haya alguna clase de guerra, y al menos una buena mitad de la historia del desarrollo político es, de alguna u otra forma, una historia de guerras. El estudio comparativo de la guerra como una institución social no ha sido aún emprendido. Entre las muy diferentes clases de guerra que pueden ser distinguidas, las que podemos llamar guerras de conquista han sido importantes en África, como lo han sido en Europa. Cuando una guerra de tal clase es exitosa, establece a un pueblo como conquistador sobre otro, que queda de este modo incorporado dentro de una sociedad política más grande en una posición inferior, como pueblo sometido.

Pero la institución de la guerra puede tomar una forma diferente, en la que dos comunidades permanecen en una relación de tal clase, que la guerra entre ellas es siempre una posibilidad y ocurre de hecho de tiempo en tiempo, a pesar de que nadie busque conquistar al otro y absorberlo como pueblo sometido dentro de una unidad política más grande. En un sistema político en el que sucede esto, el acontecer de la guerra o la posibilidad de ella nos proveen los medios más sencillos para definir la estructura política.

Pero es muy difícil trazar una línea de división exacta, válida para todas las sociedades, entre la guerra y la enemistad. En una sola sociedad, como en algunas partes de Australia, son reconocidas diferentes clases de conflicto armado, desde duelos entre dos grupos que se citan en una fecha y lugar, y en los que cada parte evita -si es posible- matar al enemigo, pero busca infligir heridas no-mortales, hasta 'combates para dar fin al combate', lo que sólo ocurre a intervalos relativamente infrecuentes y resulta en muchas muertes.

Hay una clase de enemistad que necesita ser reconocida como de importancia en cualquier intento por definir la estructura política en ciertas sociedades simples, a saber, la institución de la represalia regulada a causa de homicidio. Donde esta existe, cuando un hombre es matado, sus parientes, o los miembros de su clan o grupo, tienen el derecho o, en algunas sociedades, la obligación -dada por la costumbre -, de tomar la vida bien del asesino, o bien de un miembro de su clan o grupo. El sentir público considera que tal venganza es justa y adecuada, siempre que la

---

<sup>7</sup> *Infra*, pág. 239 ss. Donde existe una estructura política de este tipo, generalmente o es ignorada, o es completamente incomprendida por los administradores coloniales.

ley del talión sea observada; esto es, que el agravio infligido sea equivalente al agravio sufrido, pero no mayor.

Enemistades, o acciones colectivas que usan la fuerza o la amenaza de la fuerza, de la clase a la cual pertenece este ejemplo, no pueden ser consideradas iguales a la guerra. La acción se limita a la obtención de reparación por un agravio en particular, y es controlada por el sentir público general de la comunidad en la que tiene lugar. Pero, por otro lado, aunque la idea de justicia está implicada, no puede considerarse que tales acciones encajen debidamente dentro de la esfera de la ley.

Así, en sociedades simples, la estructura política en uno de sus aspectos -a saber, como agrupadora de individuos dentro de un marco territorial, lo que implica, por supuesto, la separación entre grupo y grupo dentro del sistema total- debe ser descrita en términos de guerra, de enemistad, y en términos del ejercicio de la autoridad reconocida para arreglar disputas, encontrar reparación a los agravios, y reprimir acciones que ofendan no ya a un individuo determinado sino a la comunidad en general.

Entre algunos escritores de políticas comparadas, hay una tendencia a concentrar demasiado la atención en lo que es llamado el 'estado soberano'. Pero los estados son solamente grupos territoriales dentro de un sistema político más grande, en el cual sus relaciones son definidas por la guerra o su posibilidad, por tratados, y por la ley internacional. Un sistema político de esta clase, tal como los que existen en este momento en Europa, de naciones soberanas conectadas por relaciones internacionales, es sólo un tipo de sistema político. La teoría política y la práctica política (incluyendo la administración colonial), han sufrido a menudo a causa de establecer como una norma, de manera conciente o inconsciente, este tipo de sistema.

Hay un segundo aspecto de la estructura política. La estructura social de cualquier sociedad incluye alguna diferenciación de rol social entre personas y entre clases de personas. El rol de un individuo es la parte que desempeña en la vida social total -económica, política, religiosa, etc. En las sociedades más simples, hay poco más que la muy importante diferenciación en base al sexo y la edad, y el reconocimiento no institucionalizado del liderazgo en el ritual, en la caza y la pesca, en la guerra, etc, al que podríamos añadir la especialización de la profesión más vieja del mundo: la de hechicero. Al pasar de las sociedades más simples a las más complejas, encontramos diferenciaciones crecientes de individuo a individuo y, usualmente, algunas divisiones más o menos definitivas de la comunidad en clases.

Al desarrollarse la organización política, hay una diferenciación creciente según la cual ciertas personas -jefes, reyes, jueces, comandantes militares, etc.- tienen roles especiales en la vida social. Cada una de tales personas puede decirse que posee o cumple un cargo: administrativo, judicial, legislativo, militar, u otro. El poseedor de un cargo en este sentido está dotado de autoridad, y a dicho cargo le atañen ciertos deberes, como también ciertos derechos y privilegios.

En África es a menudo casi imposible separar, aún en el pensamiento, el cargo político del ritual o del cargo religioso. Así, en algunas sociedades africanas, puede decirse que el rey es el jefe ejecutivo, el legislador, el juez supremo, el comandante en jefe de la armada, el sacerdote principal o el jefe supremo del ritual, y aún tal vez el principal capitalista de toda la comunidad. Pero es erróneo pensar que él combina en sí un número de cargos separados y diferenciados. Hay un solo cargo, el de rey, y sus varios deberes y actividades, y sus derechos, prerrogativas y privilegios, conforman una sola totalidad unificada.

Además del desarrollo del cargo político, aunque no independientemente de él, tenemos que prestar atención a las varias formas de desigualdad política. El ejemplo más simple de esto es ofrecido por la diferenciación en base al sexo y a la edad; los hombres usualmente toman mucha mayor parte que las mujeres no sólo en la guerra, sino también en el mantenimiento del orden interno, y los ancianos, por lo general, tienen más autoridad que los jóvenes. La gerontocracia -el gobierno de los ancianos- es una forma de organización política que se encuentra en algunas partes de África. En algunas tribus de África del Este se encuentra sistematizada por medio de una estructura definida de series de edad y grados de edad. Donde la sociedad se encuentra bajo el poder de un jefe o rey, podemos encontrar un elemento de gerontocracia combinado con el principio monárquico.

Los Banyankole descritos en este libro son un ejemplo de una división en clases políticamente desiguales. El poder político recae en los pastoriles Bahima, que constituyen, así, una clase gobernante, mientras que los agricultores Bairu están en una posición inferior. En este caso, y en muchos otros, hay buenas razones para creer que esta diferenciación en clases políticamente superiores e inferiores es el resultado de la conquista, pero va mucho más allá de la evidencia el asumir que la desigualdad política ha surgido, en todos los casos, de esta manera. En la tribu Banyankole y en otras similares, la desigualdad política está asociada con otras diferencias y la estructura de clase es mantenida por la diferencia en el modo de vida de los caciques y los sometidos, y por la ausencia de matrimonios mixtos.

Así, en el estudio comparado de los sistemas políticos, nos ocupamos de ciertos aspectos especiales de una estructura social total, entendiendo con este término tanto la agrupación de individuos en grupos territoriales o de linaje, como también la diferenciación de individuos por su rol social, bien como individuos, bien en base al sexo o la edad, o bien por distinciones de clases sociales.

La estructura social no debe ser pensada como estática, sino como una condición de equilibrio que sólo persiste al ser continuamente renovada, como la homeostasis químico-fisiológica de un organismo vivo. Tienen lugar acontecimientos que disturbán el equilibrio de algún modo, y a ellos se sigue una reacción social tendiente a restablecerlo. A veces un sistema puede persistir relativamente estable por cierto período de tiempo; luego de cada alteración, la reacción lo restablece, en gran medida, a lo que era antes. Pero en otras ocasiones, una alteración del equilibrio puede ser tal que éste y la reacción que lo sigue resulten en una modificación del sistema; se alcanza un nuevo equilibrio, que difiere del que existía previamente. Con una alteración de gravedad, el proceso de reajuste puede tomar un largo tiempo.

Un sistema político, como hemos visto, implica una serie de relaciones ente grupos territoriales. Cómo el estudio de esto como un sistema de equilibrio puede ser abordado en las sociedades africanas es ilustrado en los últimos dos ensayos de este libro, sobre los Nuer y los Tallensi. Dentro de la comunidad, la constitución política también debe ser estudiada como un sistema de equilibrio. El ensayo del Dr. Gluckman sobre los Zulú muestra cómo el primer sistema, de un balance entre el poder del jefe, por un lado, y el sentir público, por el otro, ha sido reemplazado por otro sistema en el que el jefe tiene que mantener, lo mejor que puede, cierta clase de balance entre los requisitos de los gobernadores europeos y los deseos de su gente.

No puede hacerse ningún intento por indicar la gran variedad de situaciones de equilibrio que pueden ser estudiadas en los sistemas políticos de los pueblos africanos. Debe ser suficiente con llamar la atención acerca de la necesidad de estudiar organizaciones políticas desde este punto de vista.

En los escritos sobre instituciones políticas se ha reflexionado mucho sobre la naturaleza y el origen del estado, el cual es usualmente presentado como si fuera una entidad sobre y por encima de los individuos humanos que conforman una sociedad; como si tuviera, entre uno de sus atributos, algo llamado 'soberanía'; y sobre el cual se habla, a veces, como si tuviera una voluntad (la ley siendo a menudo definida como la voluntad del Estado) o como si emitiera ordenes. El estado, en este sentido, no existe en el mundo fenoménico; es una ficción de los filósofos. Lo que sí existe es una organización, esto es, un grupo de seres humanos individuales

conectados por un complejo sistema de relaciones. Dentro de esa organización, diferentes individuos tienen roles diferentes, y algunos están en posesión de un poder o de una autoridad especial, como los jefes o los ancianos capaces de dar ordenes que serán obedecidas, como los legisladores o los jueces, etc. No hay tal cosa como el poder del Estado; sólo hay, en la realidad, poderes de individuos -reyes, primeros ministros, magistrados, policías, dirigentes de partidos, y votantes. La organización política de una sociedad es ese aspecto de la organización total que se ocupa del control y la regulación del uso de la fuerza física. Esto, se sugiere, proporciona -para un estudio objetivo de las sociedades humanas mediante los métodos de la ciencia natural- la definición más satisfactoria de la clase especial de fenómenos sociales a cuya investigación este libro es una contribución.

MEYER FORTES Y E. E. EVANS-PRITCHARD

SISTEMAS POLITICOS AFRICANOS

I. *Objetivos de este libro*<sup>1</sup>

Uno de los objetivos que nos planteamos al iniciar este estudio fue el de proporcionar un libro de consulta que fuera útil para antropólogos, pero esperamos que también sea una contribución a la política comparada. Estamos seguros de que hemos alcanzado el primer objetivo, por cuanto las sociedades que hemos incluido son representativas de los tipos más comunes de sistemas políticos africanos; tomadas en su conjunto, deben permitir al estudioso de Africa apreciar la gran variedad de dichos tipos. Los ocho sistemas descritos en el presente trabajo pertenecen a áreas bien distintas del continente africano. La mayor parte de las formas descritas son, de hecho, variantes de una pauta de organización política que es común en las sociedades contiguas o vecinas; de ahí se deduce, pues, que el libro comprende gran parte de Africa. Somos conscientes de que no se hallan representados todos los sistemas políticos africanos, pero creemos que dichos ensayos sacan a la luz todos los principios básicos de organización política africana.

Varios de los colaboradores han descrito los cambios que han tenido lugar en los sistemas políticos por ellos investigados como consecuencia de la conquista y dominación europeas. Si no hemos acentuado este aspecto del tema, es porque la mayoría de los colaboradores está más interesada en los problemas antropológicos que en los problemas administrativos. Con esto no se quiere decir que la antropología no esté interesada en asuntos prácticos. En un momento histórico en que la política de gobierno indirecto es generalmente aceptada, nos atrevíamos a sugerir

1. Se trata del libro *African Political Systems*, compilado por Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard, publicado en 1940. El texto incluido en la presente selección corresponde a la *Introduction*. (N. del E.)

que, a largo plazo, dicha política sólo puede ser ventajosa si se comprenden los principios de los sistemas políticas africanos de que se ocupa dicho libro.

## II. Una muestra representativa de las sociedades africanas

Cada ensayo de este libro representa la condensación de un estudio detallado del sistema político de un pueblo concreto. Dicho estudio ha sido realizado en fecha reciente por investigadores cualificados en teoría antropológica, que han utilizado los métodos más modernos de trabajo de campo. La brevedad de cada ensayo no hace justicia a algunos temas importantes; no obstante, cada ensayo proporciona un criterio útil para clasificar los sistemas políticos de otros pueblos que habitan en la misma área. Este libro no ofrece un intento de clasificación de este tipo, si bien reconocemos que, sin dicha clasificación, no puede emprenderse satisfactoriamente un estudio comparado de las instituciones políticas africanas. Sería posible, pues, estudiar todo el campo de sociedades adyacentes a la luz del sistema ngwato, del sistema tale, del sistema ankole, del sistema bamba, etc. y, mediante análisis, formular los rasgos básicos de una serie de sistemas políticos que se encuentran en grandes áreas. Es muy probable que el análisis de los resultados obtenidos mediante dichos estudios comparados, en campos donde un gran abanico de sociedades que se caracterizaran por poseer en común numerosos rasgos de sus sistemas políticos, permitiera llegar a generalizaciones científicas válidas; este procedimiento es más adecuado que el de comparar sociedades concretas que pertenezcan a áreas y tipos políticos diferentes.

No queremos con ello sugerir que los sistemas políticos de las sociedades que manifiestan un alto nivel de semejanza cultural general son necesariamente del mismo tipo, si bien por regla general tienden a serlo. Sin embargo, es importante no olvidar que a menudo nos encontramos con que en un área cultural o lingüística concreta existen varios sistemas políticos que presentan diferencias importantes entre sí. Inversamente, sociedades de cultura totalmente diferente tienen a veces el mismo tipo de estructuras políticas. Esto puede verse incluso en las ocho sociedades estudiadas en este libro. También sucede que procesos sociales con idénticas funciones pueden manifestar contenidos culturales totalmente diferentes. Esto puede ilustrarse claramente en la función de la ideología ritual en la organización política africana. Entre los bamba, los banyankole, los kede y los tallensi los valores místicos van unidos al cargo político, pero los símbolos e instituciones en que se expresan dichos valores son muy distintos en cada una de las cuatro sociedades. Un estudio comparado de los sistemas políticos tiene que realizarse en un plano abstracto donde los procesos sociales queden despojados de su idioma cultural y reducidos a

sus términos funcionales. Es entonces cuando se ponen de manifiesto las semejanzas estructurales ocultas por la disparidad cultural, a la vez que detrás de la pantalla de la uniformidad cultural aparecen las desemejanzas estructurales. No hay duda de que existe una conexión intrínseca entre la cultura de un pueblo y su organización social, pero la naturaleza de dicha conexión es uno de los problemas fundamentales de la sociología, y no podemos por menos que insistir en que no deben confundirse dichos componentes de la vida social.

Creemos que las ocho sociedades aquí descritas proporcionarán al estudiante no sólo una perspectiva a vista de pájaro de los principios básicos de organización política africana, sino que le permitirán también extraer un cierto número, elemental si se quiere, de conclusiones de tipo general y teórico. Sin embargo, cabe señalar que el objetivo principal de todos los que han colaborado en este libro ha sido proporcionar un informe preciso y descriptivo, y que han subordinado sus especulaciones teóricas a dicho fin. En tanto que se han permitido extraer conclusiones teóricas, éstas vienen determinadas en gran parte por la posición que han tomado con respecto a lo que constituye la estructura política. No todos están de acuerdo sobre este punto. Al presentar nuestros puntos de vista, hemos preferido evitar todo tipo de referencias a los escritos de los filósofos políticos; al actuar de esta forma estamos seguros de contar con el apoyo de todos los autores que han colaborado en este libro.

## III. Filosofía política y ciencia política comparada

Nuestra opinión es que las teorías de los filósofos políticos no nos han ayudado a comprender las sociedades que hemos investigado; es por ello que los consideramos de escaso valor científico. La razón principal es que las conclusiones de dichas teorías no acostumbran a estar formuladas en base al comportamiento observado, o no son susceptibles de ser contrastadas mediante este criterio. La filosofía política se ha ocupado fundamentalmente del deber ser, es decir, de cómo deberían vivir los hombres y de qué tipo de gobierno deberían tener, y no de cuáles son sus costumbres e instituciones políticas.

En tanto que los filósofos políticos han tratado de entender las instituciones existentes, en vez de tratar de justificarlas o de socavarlas, lo han hecho en función de la psicología popular o de la historia. Por lo común han utilizado hipótesis sobre etapas primitivas de la sociedad humana en las que se suponía que no existían instituciones políticas, o han desplegado dichas etapas en una forma muy rudimentaria, tratando de reconstruir el proceso mediante el cual las instituciones políticas típicas de sus propias sociedades han evolucionado a partir de las formas elementales de organización. Para validar sus teorías, los filósofos políticos de nuestros

días recurren a menudo a los datos que aportan las sociedades primitivas. Si en ocasiones dichos datos les inducen a error, no es culpa suya, ya que se han hecho pocas investigaciones antropológicas de los sistemas políticos primitivos si las comparamos con las investigaciones que se han realizado con respecto a otras instituciones, costumbres y creencias primitivas; en el campo comparativo, los estudios de los sistemas políticos primitivos son casi inexistentes.<sup>2</sup> Como no creemos que puedan descubrirse los orígenes de las instituciones primitivas, su búsqueda nos parece un ejercicio inútil. Creemos hablar por todos los antropólogos sociales cuando decimos que un estudio científico de las instituciones políticas debe ser inductivo y comparativo, a la vez que debe aspirar únicamente a establecer y explicar las uniformidades que existen entre dichas instituciones, así como la interdependencia con otros rasgos de la organización social.

Inducción  
Comparación  
Explicación  
Uniformidades

#### IV. Los dos tipos de sistemas políticos estudiados

Se observará que los sistemas políticos descritos en este libro pueden englobarse en dos categorías fundamentales. Uno de los grupos, al que llamaremos «Grupo A», está compuesto por sociedades en las que existe autoridad centralizada, maquinaria administrativa, e instituciones jurídicas; en otras palabras, un gobierno. En dichas sociedades las divisiones de riqueza, privilegio y status corresponden a la distribución de poder y de autoridad. Este grupo comprende a los zulu, los ngwato, los bamba, los banyankole y los kede. El otro grupo, al que denominaremos «Grupo B», está compuesto por sociedades que carecen de autoridad centralizada, de maquinaria administrativa y de instituciones jurídicas constituidas, en pocas palabras, que carecen de gobierno; en dichas sociedades no existen marcadas divisiones de rango, status o riqueza. Este grupo comprende a los logoli, los nuer y los tallensi. Aquellos que consideran que el Estado debiera definirse por la presencia de instituciones gubernamentales, considerarán al primer grupo como Estados primitivos y al segundo grupo como sociedades sin Estado.

El tipo de información que manejan y el tipo de problemas discutidos en la descripción de cada sociedad están en gran medida en función de la categoría a la que pertenezca la sociedad. Los autores que han estudiado las sociedades del «Grupo A» se concentran fundamentalmente en describir la organización gubernamental. En consecuencia, dan cuenta del

2. Si bien disintimos de sus métodos y conclusiones, los trabajos del profesor R. H. Lowie, *Primitive Society* (1920) y *Origin of the State* (1927), constituyen una excepción. Esto por lo que se refiere a la antropología. Es evidente que las obras de los grandes historiadores legalistas y constitucionalistas como Maine, Vinogradoff y E. Meyer pertenecen a otra categoría; todos los estudiosos de las instituciones políticas están en deuda con los trabajos pioneros de dichos investigadores.

status de los reyes y de las clases, de los roles de los funcionarios administrativos de un tipo u otro, de los privilegios asociados al rango, de las diferencias de riqueza y de poder, de la regulación de los impuestos y de los tributos, de las divisiones territoriales del Estado y su relación con la autoridad central, de los derechos de los súbditos y de las obligaciones de los dirigentes, y de los frenos a la autoridad. Los que han estudiado las sociedades del «Grupo B» no podían discutir estos temas y, por consiguiente, se vieron forzados a considerar qué es lo que podría constituir la estructura política de un pueblo que careciera de formas explícitas de gobierno. Entre los pueblos que poseen divisiones territoriales bien marcadas, como es el caso de los nuer, este problema es sencillo, pero no es así cuando, como sucede entre los logoli y los tallensi, no existen unidades políticas que puedan definirse espacialmente de una forma clara.

#### V. El parentesco en la organización política

Una de las diferencias más destacadas que existe entre los dos grupos es el papel que juega el sistema de linajes en la estructura política. Es importante distinguir aquí entre el sistema de parentesco entendido como el conjunto de relaciones que unen al individuo con otras personas y con unidades sociales concretas, todo ello a través de los lazos efímeros de la familia bilateral, y el sistema segmentario de grupos permanentes basados en la filiación unilateral, que denominaremos sistema de linajes. Únicamente este último establece unidades corporativas con funciones políticas. En ambos grupos de sociedades el parentesco y los lazos domésticos desempeñan un papel importante en la vida de los individuos, pero su relación con el sistema político es de orden secundario. En las sociedades del «Grupo A» es la organización administrativa la que regula principalmente las relaciones políticas entre los segmentos territoriales, mientras que en las sociedades del «Grupo B» es el sistema de linajes segmentarios.

El ejemplo más claro lo tenemos entre los ngwato, cuyo sistema político se parece a la pauta moderna, que nos es familiar, de la nación-Estado. La unidad política es esencialmente un grupo territorial en el que el plexo de los lazos de parentesco sirve meramente para cimentar los ya establecidos por pertenencia al distrito, a la región y a la nación. En las sociedades de este tipo, el Estado no es nunca la extensión general del sistema de parentesco, sino que está organizado en base a principios totalmente diferentes. En las sociedades del «Grupo B» los lazos de parentesco parecen desempeñar un papel más destacado en la organización política, debido a la estrecha asociación existente entre el grupo territo-

«Sistema de linajes»  
Segmentarios  
Permanentes  
Filiación unilateral  
O corporativos  
Func. pol.



rial y el grupo de linaje, bien que dicho papel sea todavía de segundo orden.

Nos parece probable que sea posible distinguir tres tipos de sistema político. En primer lugar, existen aquellas sociedades muy pequeñas (aunque en este libro no se hallan representadas) en las que incluso la unidad política más amplia engloba a un grupo de personas que se hallan relacionadas entre sí por lazos de parentesco; es por ello que las relaciones políticas coinciden con las relaciones de parentesco, y que la estructura política y la organización de parentesco son una y la misma cosa. En segundo lugar, existen sociedades en las que la estructura del linaje constituye el marco del sistema político; en estas sociedades existe una coordinación precisa entre ambos sistemas, de forma que cada uno está de acuerdo con el otro, si bien cada uno de ellos sigue siendo inconfundible y autónomo en su esfera propia. En tercer lugar, existen sociedades en las que la organización administrativa es el marco de la estructura política.

La extensión numérica y territorial de un sistema político varía de acuerdo con el tipo a que pertenece. Un sistema de parentesco no parece capaz de unir a un gran número de personas en una organización única para la defensa y para la resolución de conflictos mediante el arbitraje como un sistema de linajes, mientras que éste no parece capaz de unir un número tan grande de personas como un sistema administrativo.

#### VI. La influencia de la demografía

Es digno de notarse que la unidad política en las sociedades con organización estatal es numéricamente mayor que la existente en las sociedades sin una organización estatal. Los grupos políticos más grandes que existen entre los tallensi, los logoli y los nuer no pueden competir numéricamente con el cuarto de millón de personas del Estado zulú (datos de 1870), con las 101.000 del Estado ngwato, y con las 140.000 del Estado bamba. Es cierto que los kede, y la población que tienen subyugada, no son tan numerosos, pero hay que recordar que forman parte del vasto Estado nupe. Con esto no queremos sugerir que las unidades políticas de las sociedades sin Estado tengan que ser necesariamente pequeñas, ya que las unidades políticas de los nuer llegan a alcanzar hasta 45.000 personas, o tampoco que una unidad política con organización estatal tenga por qué ser muy grande numéricamente; lo que sí es probablemente cierto, es que existe un límite de población que, una vez superado, requiere la existencia de algún tipo de gobierno centralizado.

La magnitud de la población no debiera confundirse con la densidad de población. Es posible que haya alguna relación entre el grado de desarrollo político y la magnitud de la población, pero sería incorrecto suponer que las instituciones gubernamentales aparecen en las sociedades con

mayor densidad. A juzgar por nuestra muestra, lo opuesto es igualmente posible. La densidad de los zulúes es del 3,5, la de los ngwatos 2,5, la de los bamba 3,75 (por milla cuadrada), mientras que la de los nuer es más elevada, y la de los tallensi y logoli todavía más. Podría suponerse que los densos y permanentes asentamientos de los tallensi llevarían necesariamente a una forma centralizada de gobierno, mientras que la gran dispersión de las aldeas itinerantes de los bamba sería incompatible con un gobierno centralizado. De hecho, sucede todo lo contrario. Aparte del material recogido en este libro, existe documentación sobre otras sociedades africanas que podría citarse como prueba de que una población grande en una unidad política y un grado elevado de centralización política no van necesariamente juntos con una gran densidad de población.

#### VII. La influencia del modo de subsistencia

La densidad y la distribución de la población en una sociedad africana están relacionadas claramente con las condiciones ecológicas, que también afectan todo el modo de subsistencia. Sin embargo, es evidente que diferencias en los modos de subsistencia no determinan, por sí mismas, diferencias en las estructuras políticas. Los tallensi y los bamba son pueblos agricultores; los primeros tienen agricultura fija, los segundos agricultura itinerante; sus sistemas políticos son muy diferentes. Los nuer y los logoli, del «Grupo B», y los zulúes y los ngwato, del «Grupo A», practican todos ellos una mezcla de agricultura y ganadería. En un sentido general, puede decirse que los modos de subsistencia, junto con las condiciones del medio ambiente, que siempre imponen límites efectivos sobre los modos de subsistencia, determinan los valores dominantes de los pueblos e influyen fuertemente en sus organizaciones sociales, con inclusión de sus sistemas políticos. Esto se pone de manifiesto en las divisiones políticas de los nuer, en la distribución de los asentamientos kede, así como en su organización administrativa que los engloba, y en el sistema de clases de los banyankole.

La mayor parte de las sociedades africanas pertenecen a un orden económico muy diferente del nuestro; se trata fundamentalmente de una economía de subsistencia, con una diferenciación muy rudimentaria del trabajo productivo y sin ningún mecanismo para la acumulación de riqueza en la forma de capital comercial o industrial. Si existe acumulación de riqueza, es en forma de bienes de consumo o comodidades, o bien se usa para mantener a un número creciente de familiares o personas dependientes. Es por eso que dicha riqueza tiende a disiparse pronto y no da lugar a divisiones de clases permanentes. Las diferencias de status, de rango o de ocupación actúan independientemente de las diferencias de riqueza.

Handwritten notes in Spanish:  
+ Amogou  
+ Amogou  
Model  
distool  
→ per  
→ m fuer  
No acum local  
riqueza

En los sistemas políticos del «Grupo A» los privilegios económicos, tales como los derechos a recaudar impuestos, obtener tributos y recabar trabajo, son a la vez la recompensa principal del poder político y un medio esencial para mantenerlo. Pero existe también el contrapeso de obligaciones económicas que, como en el caso anterior, vienen fuertemente respaldadas por sanciones institucionalizadas. Tampoco debe olvidarse que aquellos que obtienen un máximo beneficio económico de su cargo político tienen también un máximo de responsabilidad en los campos administrativo, jurídico y religioso.

Si las comparamos con las del «Grupo A», las diferencias de rango y de status que existen en las asociaciones del «Grupo B» son de poca importancia. El cargo político no conlleva privilegios económicos, si bien puede suceder que el poseer más riquezas de lo normal sea un criterio de las cualidades o status requeridos para el liderazgo político, ya que en estas sociedades económicamente homogéneas, igualitarias y segmentarias, la obtención de riqueza depende ya sea de las cualidades excepcionales de la persona o de sus logros, ya sea de su status superior en el sistema de linajes.

#### VIII. Los sistemas políticos compuestos y la teoría de la conquista

Puede aducirse que sociedades sin gobierno central o sin maquinaria administrativa como los logoli, los tallensi y los nuer evolucionan hacia Estados como los ngwato, los zulúes y los banyankole como resultado de conquista; se sugiere dicho tipo de evolución para los zulúes y los banyankole. Sin embargo, la historia de la mayor parte de los pueblos tratados en este libro no nos es lo suficientemente conocida para permitirnos afirmar con certeza cuál haya sido el curso de su desarrollo político. El problema debe, pues, plantearse de forma distinta. Todas las sociedades del «Grupo A» parecen ser una amalgama de diferentes pueblos, cada cual consciente de su origen e historia únicos. Con excepción de los zulúes y de los bamba, son hoy todavía culturalmente heterogéneos. Podemos preguntarnos, por consiguiente, hasta qué punto puede establecerse una correlación entre la heterogeneidad cultural de una sociedad y su sistema administrativo y autoridad central. Los datos aportados por este libro sugieren que la heterogeneidad económica y cultural va asociada con una estructura política de tipo estatal. La autoridad centralizada y la organización administrativa parecen ser necesarias para acomodar a grupos culturalmente distintos en un sistema político único, especialmente cuando estos grupos poseen modos de subsistencia diferentes. Si existen grandes diferencias culturales, y especialmente si existen divergencias económicas muy marcadas, el resultado puede ser un sistema de clases o de castas. Pero también existen formas centralizadas de gobierno en pueblos de

cultura homogénea y con poca diferenciación económica, como es el caso de los zulúes. Es posible que sea más fácil soldar pueblos de cultura diversa en un sistema político unitario sin la aparición de clases cuando dichas diferencias culturales no son muy marcadas. No se precisa una forma centralizada de gobierno para permitir que grupos diferentes de culturas estrechamente relacionadas, y que tienen el mismo modo de subsistencia, se amalgamen, ni tampoco es necesario que dicha centralización surja como resultado de la unión. Los nuer han absorbido, mediante conquista, a gran número de dinka; ambos son pueblos pastores y tienen una cultura muy similar. El sistema de incorporación a los linajes nuer ha sido mediante adopción y otros medios; sin embargo, esto no ha producido como resultado una estructura de clases o de castas, ni tampoco una forma centralizada de gobierno. Diferencias culturales y económicas muy marcadas son probablemente incompatibles con un sistema político segmentario como el de los nuer o de los tallensi, pero carecemos de los datos para confirmar dicha hipótesis. Sin embargo, no cabe duda de que, si queremos explicar el Estado primitivo mediante una teoría de la conquista, y suponiendo que dispongamos de suficientes datos históricos, debemos tener en cuenta no sólo el tipo de conquista y las condiciones del encuentro, sino también las semejanzas o divergencias en cultura y en modo de subsistencia, tanto en los conquistadores como en los conquistados, así como las instituciones políticas que aportan a la nueva combinación.

#### IX. El aspecto territorial

El aspecto territorial de las formas primitivas de organización política fue ya justamente señalado por Maine en su *Ancient Law*; otros estudiosos le han concedido también gran atención. En todas las sociedades que se describen en este libro el sistema político tiene un marco territorial, pero su función es diferente en cada uno de los tipos de organización política. La diferencia se debe a que, en un sistema, lo que domina es el aparato administrativo y judicial, mientras que en el otro no. En las sociedades del «Grupo A» la unidad administrativa es la unidad territorial; los derechos y las obligaciones políticas están delimitadas territorialmente. El jefe es la cabeza administrativa y judicial de una determinada división territorial; sucede a menudo que dicho cargo lleva implícito, en última instancia, el control económico y legal sobre toda la tierra que existe dentro de las fronteras del territorio. Todas las personas que viven dentro de dichas fronteras son sus súbditos, y el derecho a vivir en esta área sólo puede ser adquirido aceptando las obligaciones del súbdito. El cabeza o jefe de Estado es un dirigente o gobernante territorial.

En el otro grupo de sociedades no existen unidades territoriales que puedan definirse por un sistema administrativo; las unidades territoriales

92 = Centralizado ⇒ culturas heterogéneas

93 = An ⇒ homogeneidad cultural

son comunidades locales cuya extensión corresponde al alcance de un conjunto particular de unos lazos de linaje y de unos lazos de cooperación directa. El cargo político no conlleva derechos jurídicos que se refieran a una franja definida y concreta de territorio y sus habitantes. La calidad de miembro de una comunidad local y los derechos y deberes a ella asociados, se adquieren normalmente a través de lazos genealógicos, bien sean reales o ficticios. El principio del linaje sustituye a la lealtad política y las interrelaciones entre los segmentos territoriales son coordinadas directamente con las interrelaciones existentes entre los segmentos de linaje.

Las relaciones políticas no son un simple reflejo de las relaciones territoriales. El sistema político, por derecho propio, incorpora las relaciones territoriales y les confiere el tipo particular de significación política que tienen.

(X) El equilibrio de fuerzas en el sistema político

eq e l i con h o r e s J  
t u e n d e n c i a s c o n f l i c t i v a s

Un sistema político africano que sea relativamente estable presenta un equilibrio entre tendencias conflictivas y entre intereses divergentes. En el «Grupo A» existe un equilibrio entre las diferentes partes de la organización administrativa. Las fuerzas que mantienen la hegemonía del dirigente supremo se oponen a las fuerzas que actúan como freno a sus poderes. Instituciones tales como la organización militar de los zulúes, las restricciones genealógicas de sucesión a la realeza o a la jefatura, el nombramiento por el rey de sus parientes a las jefaturas regionales, y las sanciones místicas del cargo, todo ello refuerza el poder de la autoridad central. Pero existen otras instituciones que actúan de contrapeso, tales como el consejo real, la jerarquía sacerdotal en tanto en cuanto tiene voz decisiva en la investidura del rey, las cortes de las reinas madres, y así sucesivamente. Todas estas instituciones actúan con el fin de proteger la ley y la costumbre, así como controlar el poder centralizado. La delegación regional de poderes y privilegios, que es necesaria debido a las dificultades de comunicación y transporte así como a otras deficiencias, impone severas restricciones a la autoridad del rey. El equilibrio entre autoridad central y autonomía regional es un elemento muy importante de la estructura política. Si el rey abusa de su poder, es muy probable que los jefes subordinados se rebelen contra él o traten de conseguir la secesión. Si un jefe subordinado se hace demasiado poderoso e independiente, la autoridad central recabará la ayuda de otros jefes subordinados para aplastarlo. Una forma de afianzar la autoridad real es explotar la rivalidad que pueda existir entre los jefes subordinados.

Sería un error considerar el esquema constitucional de frenos y equilibrios y la delegación de poderes y de autoridad a jefes regionales como poco más que un puro recurso administrativo. Estos ordenamientos con-

(A) → eq e l  
p o d e r J  
o b l i g a c

teoría →  
práctica →

consenso

práctica

6

tienen, de hecho, un principio general de gran importancia, cuyo efecto es dar a cada sección y a cada grupo de interés de cierta magnitud dentro de la sociedad la representación directa o indirecta en la dirección del gobierno. Dentro de las regiones, los jefes locales representan a la autoridad central, pero a la vez también representan al pueblo bajo su mando en relación con la autoridad central. Los consejeros y los funcionarios a cargo de los rituales representan los intereses de la comunidad en lo que se refiere a preservar la ley y la costumbre, así como en la observancia de las medidas rituales que se estimen necesarias para el bienestar de dicha comunidad. La voz de dichos funcionarios y delegados es efectiva en la dirección del gobierno a causa del principio general de que el poder y la autoridad están distribuidos. El poder y la autoridad del rey constan de diversos elementos. Estos componentes están vinculados a cargos diferentes. Sin la cooperación de los que ocupan estos cargos, es extremadamente difícil, por no decir imposible, que el rey pueda obtener las rentas públicas, pueda hacer valer su supremacía judicial y legislativa o pueda conservar su prestigio secular y ritual. Los funcionarios a los que se les han conferido poderes y privilegios subsidiarios pero esenciales, pueden, si los desapruéban, sabotear los actos del dirigente.

Desde otro ángulo, el gobierno de un Estado africano se nos aparece como un equilibrio entre poder y autoridad por un lado, y obligaciones y responsabilidades por el otro. Toda persona que ocupa un cargo político tiene responsabilidades de cara al bien común, que corresponden a sus derechos y privilegios. La distribución de la autoridad política proporciona un mecanismo mediante el cual los diversos agentes del gobierno pueden verse obligados a asumir sus responsabilidades. Un jefe, o un rey, tiene el derecho a recaudar impuestos, obtener tributos y recabar trabajo de sus súbditos, pero tiene la correspondiente obligación de administrar justicia, protegerlos de sus enemigos y salvaguardar su bienestar general mediante actos y prácticas rituales. La estructura de un Estado africano supone que los reyes y jefes gobiernan con el consentimiento de sus súbditos. Estos son tan conscientes de los deberes que tienen con respecto al rey como de los deberes que el rey tiene con respecto a ellos, pudiendo además ejercer presión para que los cumpla.

Deberíamos hacer notar aquí que nos referimos al ordenamiento constitucional y no a su funcionamiento en la práctica. Los africanos reconocen de forma tan clara como nosotros que el poder corrompe y que los hombres tienden a abusar de él. El tipo de constitución que hallamos en las sociedades del «Grupo A» es, por diversos motivos, difícil de manejar y con demasiados cabos sueltos para evitar abusos. La práctica gubernamental contradice a menudo la teoría nativa de gobierno. Tanto los dirigentes como los súbditos, movidos por sus intereses privados, infringen las normas de la constitución. Si bien la mayor parte de las constituciones están concebidas con ciertos frenos para evitar la tenden-

ña hacia el despotismo absoluto, ninguna constitución africana puede prevenir que en ocasiones un dirigente se transforme en tirano. La historia de Shaka es un caso extremo, pero tanto en éste como en otros casos, donde la contradicción entre la teoría y la práctica es demasiado manifiesta y la violación de las normas constitucionales es demasiado grave, es seguro que irá seguida por desaprobación popular e, incluso, puede desembocar en un movimiento de secesión o de revuelta dirigido por miembros de la familia real o por jefes subordinados. Esto es lo que le pasó a Shaka.

Debiera recordarse que en estos Estados no existe más que una teoría de gobierno. En el caso de una rebelión, el objetivo y, en su caso, el resultado, es cambiar la persona o personas que ocupan ciertos cargos, pero nunca suprimir los cargos o introducir una nueva forma de gobierno. Cuando los jefes subordinados, que son a menudo parientes del rey, se rebelan contra él, lo hacen en defensa de los valores violados por sus abusos de autoridad. Están más interesados que ninguna otra sección de la población en mantener la monarquía. El modelo constitucional ideal sigue siendo la norma válida, a pesar de la infracción de sus normas.

En las sociedades del «Grupo B» nos hallamos con un tipo de equilibrio muy distinto. Es un equilibrio entre un cierto número de segmentos, espacialmente yuxtapuestos y estructuralmente equivalentes, que no se definen administrativamente sino en función del linaje y de la localidad. Cada segmento tiene idénticos intereses a los segmentos del mismo orden. El conjunto de relaciones que existen entre los segmentos, es decir, la estructura política, es un equilibrio de lealtades locales opuestas y de lazos rituales y de linajes divergentes. En las sociedades del «Grupo A» el conflicto entre los intereses de las divisiones administrativas es moneda corriente. Los jefes subordinados y otros funcionarios políticos, cuyas rivalidades son a menudo personales o debidas a sus relaciones con el rey o con la aristocracia gobernante, explotan con frecuencia estas lealtades locales divergentes para sus propios fines. Pero la organización administrativa canaliza y frena a este tipo de disensiones interregionales. En las sociedades sin organización administrativa, la divergencia de intereses entre los segmentos componentes es intrínseca a la estructura política. Los conflictos entre los segmentos locales significan necesariamente conflictos entre los segmentos del linaje, ya que ambos están estrechamente enlazados; el factor estabilizante no es una organización jurídica o militar por encima de los segmentos, sino simplemente la suma total de las relaciones intersegmentales.

#### XI. El peso y la función de la fuerza organizada

A nuestro juicio, la característica más importante que distingue las

formas centralizadas, piramidales y estatales de gobierno de los ngwato, bamba, etc., de los sistemas políticos segmentarios de los tallensi y de los nuer son el peso y la función de la fuerza organizada dentro del sistema. En el primer grupo de sociedades la sanción principal de los derechos y prerrogativas de un gobernante, y de la autoridad ejercida por sus jefes subordinados, es el mando de la fuerza organizada. Esto puede permitir a un rey africano gobernar de forma opresiva por un período de tiempo si así lo desea, pero un buen gobernante usa las fuerzas armadas bajo su control en el interés de todos, como un instrumento aceptado de gobierno, es decir, para la defensa de la sociedad en su conjunto o de una sección de ella, para atacar a un enemigo común y como sanción coercitiva para hacer cumplir la ley o respetar la constitución. El rey, con sus delegados y consejeros, usa la fuerza organizada con el consentimiento de sus súbditos para mantener el funcionamiento de un sistema político que estos últimos dan por sentado como la base de su orden social.

En las sociedades del «Grupo B» no existen asociaciones, clases o segmentos que tengan un lugar dominante en la estructura política a través del control de una fuerza organizada mayor de la que está a disposición de sus iguales. Si en la disputa entre segmentos se hace uso de la fuerza, la respuesta será de la misma magnitud. Si un segmento derrota a otro, no tratará de establecer control político, ya que al no existir una maquinaria administrativa no es posible hacerlo. Para utilizar el lenguaje de la filosofía política, podríamos decir que la soberanía no reside en ningún individuo ni en ningún grupo. En dicho sistema la estabilidad se mantiene mediante un equilibrio en cada línea divisoria y en cada punto donde existen intereses divergentes en la estructura social. Este equilibrio se mantiene mediante una distribución del mando de la fuerza que corresponde a una distribución de intereses iguales pero competitivos entre los segmentos homólogos de la sociedad. Si en las sociedades del «Grupo A» no sólo es posible, sino que existe siempre, una organización judicial constituida (ya que está respaldada por la fuerza organizada), las instituciones, las instituciones jurídicas de los logoli, tallensi y nuer residen en el derecho de defensa propia.

#### XII. Distintos tipos de respuesta al dominio europeo

Las diferencias que hemos señalado entre las dos categorías básicas en que pueden clasificarse estas ocho sociedades, especialmente en lo que se refiere al tipo de equilibrio característico de cada una de ellas, se manifiestan de forma notable en lo que respecta a su ajuste a la imposición del gobierno colonial. La mayor parte de dichas sociedades han sido conquistadas por los europeos o se han sometido a su dominio por miedo a ser invadidas. Sin la amenaza de la fuerza, dichas sociedades no se so-

meterían; este hecho determina el papel que ahora desempeñan en su vida política las administraciones europeas.

En las sociedades del «Grupo A», y debido a la coacción ejercida por el gobierno colonial, el dirigente supremo no puede ya utilizar, bajo su propia responsabilidad, la fuerza organizada que está bajo su mando. El resultado ha sido que en todas partes su autoridad se ha visto disminuida, al tiempo que, por lo común, aumentaba el poder y la independencia de sus subordinados. El dirigente supremo no gobierna ya por derecho propio; de hecho, se ha convertido en un agente del gobierno colonial. La estructura piramidal del Estado se mantiene, pero la posición suprema la ocupa ahora el gobierno colonial. Si capitula completamente, el dirigente supremo se convierte en una marioneta del gobierno colonial y pierde el apoyo de su pueblo, ya que quedan destruidos los lazos recíprocos de derechos y deberes que los unen. También puede suceder que sea capaz de salvaguardar, por lo menos en cierta medida, su status original si, ya de una forma abierta ya disimulada, encabeza la oposición de su pueblo contra el dominio extranjero. Y qué duda cabe que esta oposición es inevitable. A menudo se halla en la posición equívoca de tener que reconciliar roles contradictorios; por una parte, como representante de su pueblo contra el poder colonial, y, por otra, como representante de este último contra su pueblo; en este caso se convierte en el pivote en el que el nuevo sistema oscila precariamente. El gobierno indirecto es una política concebida para estabilizar el nuevo orden político, y en la que el dirigente supremo desempeña este doble rol, pero eliminando la fricción a que esto puede dar origen.

En las sociedades del «Grupo B», el dominio europeo ha producido los efectos opuestos. El gobierno colonial no puede administrar a través de los agregados de individuos que componen los segmentos políticos y, por consiguiente, tiene que utilizar agentes administrativos. A este fin usa cualquier persona que dentro del contexto africano pueda ser considerada como un jefe. Estos agentes, que por primera vez tienen el respaldo de la fuerza detrás de su autoridad, ven además extendidas sus atribuciones a esferas para las que no existen precedentes. En estas nuevas circunstancias se prohíbe el recurso directo a la fuerza en la forma de defensa propia de los intereses de los individuos o de los grupos. Esto sucede porque ahora existe, por primera vez, una autoridad suprema que impone obediencia en virtud de una fuerza superior, que le permite establecer tribunales de justicia que sustituyen a la defensa propia. El efecto de esto es que todo el sistema de segmentos que se equilibran mutuamente tiende a derrumbarse y, en su lugar, aparece un sistema burocrático europeo, con una organización parecida a la de un Estado centralizado.

### XIII. Los valores místicos asociados con el cargo político

La sanción de la fuerza no es una novedad en las formas africanas de gobierno. Ya hemos subrayado el hecho de que es uno de los pilares fundamentales del tipo de Estado nativo. Pero la sanción de la fuerza, de la que depende la administración europea, está fuera del alcance del sistema político nativo; no se usa para mantener los valores intrínsecos del sistema. Los gobiernos europeos pueden imponer su autoridad tanto en las sociedades del «Grupo A» como en las del «Grupo B», pero no pueden establecer lazos morales con los súbditos en ninguna de ellas. Ya que, como hemos visto, en el sistema nativo original el uso de la fuerza por el dirigente se basa en el consentimiento de sus súbditos y se hace en interés del orden social.

Para sus súbditos, un dirigente africano no es sólo una persona que puede imponer sus deseos a voluntad. Es el eje de sus relaciones políticas, el símbolo de su unidad y exclusividad, y la encarnación de sus valores esenciales. Es algo más que un dirigente secular; en todo caso, es precisamente en esta calidad de dirigente secular que el gobierno europeo puede reemplazarle en gran medida. Sus credenciales son místicas y provienen del pasado. Donde no existen jefes, los segmentos equilibrados que componen la estructura política están garantizados por la tradición y el mito, y en sus interrelaciones se guían por los valores que se expresan en los símbolos místicos. Los dirigentes europeos no están autorizados a entrar en estos recintos sagrados, ya que carecen de las credenciales místicas o rituales para su autoridad.

¿Cuál es el significado de este aspecto de la organización política africana? Las sociedades africanas no son modelos de armonía interna continuada. En la historia de cada Estado africano hay actos de violencia, opresión, revuelta, guerras civiles, etc. En las sociedades como los logoli, tallensi y nuer la naturaleza segmentaria de la estructura social se pone a menudo de manifiesto de forma brutal por el conflicto armado entre los segmentos. Pero si el sistema ha alcanzado un grado suficiente de estabilidad, estas convulsiones internas no tienen porqué necesariamente destruirlo. De hecho, es posible que sean medios para reforzarlo, como hemos visto, contra los abusos e infracciones de aquellos dirigentes que se mueven por sus intereses privados. En las sociedades segmentarias, la guerra no se hace con el fin de que un segmento imponga su voluntad sobre el otro, sino que es el medio que tienen los segmentos de proteger sus intereses particulares dentro de un campo de intereses y valores comunes.

En todas las sociedades africanas existen innumerables lazos destinados a contrarrestar las tendencias hacia la fisión política como resultado de las tensiones y divisiones en la estructura social. Una organización administrativa respaldada por sanciones coactivas, los lazos que derivan de la pertenencia al clan, al linaje y a los grupos de edad y una red de pa-

rentesco sutilmente entrelazada, son elementos que unen a la gente que tiene intereses seccionales o privados diferentes o aun opuestos. Por otra parte, a menudo existen intereses comunes como la necesidad de compartir los pastos o la de comerciar en un mercado común u ocupaciones económicas complementarias que atan unas secciones con las otras. Siempre existen valores rituales comunes, es decir, la superestructura ideológica de la organización política.

Los miembros de una sociedad africana sienten su unidad y perciben sus intereses comunes en los símbolos; y es precisamente su vinculación a estos símbolos lo que contribuye en mayor medida a dar a la sociedad su cohesión y persistencia. Estos símbolos, que toman la forma de mitos, cuentos, dogmas, rituales y lugares y personas sagradas, representan la unidad y la exclusividad de los grupos que los respetan. No obstante, no son meros símbolos, sino que son considerados valores finales en sí mismos.

Para explicarlos sociológicamente, estos símbolos tienen que ser traducidos al lenguaje de la función social y de la estructura social que ayudan a mantener. Los africanos carecen de un conocimiento objetivo de las fuerzas que determinan su organización social y que motivan su comportamiento social. Y, sin embargo, no podrían continuar su vida colectiva si no pudieran pensar y sentir sobre los intereses que los motivan, las instituciones mediante las cuales organizan la acción colectiva y la estructura de los grupos en los que están organizados. Son precisamente los mitos, los dogmas y las actividades y creencias rituales que permiten al africano ver a su sistema social de una forma intelectualmente tangible y coherente, a la vez que le permiten pensarlo y sentirlo. Además, los símbolos sagrados, que reflejan el sistema social, confieren a éste unos valores místicos que evocan la aceptación del orden social y que van mucho más lejos que la obediencia que pueda imponer la sanción secular de la fuerza. De esta forma, el sistema social es, por así decirlo, trasladado a un plano místico en el que viene a ser como un sistema de valores sagrados que no puede criticarse o modificarse. De ahí que el pueblo pueda derrocar a un mal rey, pero la monarquía nunca se pone en tela de juicio; de ahí que las guerras o vendettas (*feuds*) entre los segmentos de una sociedad, como la de los nuer o de los tallensi, se mantienen dentro de ciertos límites debido a las sanciones místicas. Estos valores son comunes a la sociedad en su conjunto, a gobernantes y gobernados por igual, y a todos los segmentos y secciones de una sociedad.

El africano no ve más allá de los símbolos. Sería posible aducir que, si comprendiera su significado objetivo, estos símbolos perderían su poder sobre él. Este poder reside en el contenido simbólico y en la asociación de éste con las instituciones clave de la estructura social, tales como la monarquía. Los rituales y las ideas místicas que expresan los valores que unen a los miembros de la sociedad unos con otros y que concentran

la lealtad y la devoción de sus miembros con respecto a los dirigentes, estos rituales e ideas no pueden ser de cualquier tipo. Por ejemplo, en las sociedades del «Grupo A» los valores místicos asociados con la realeza se refieren a la fertilidad, la salud, la prosperidad, la paz y la justicia; en otras palabras, a todo aquello que da vida y felicidad a un pueblo. El africano considera estas prácticas rituales como la salvaguardia de las necesidades básicas de su existencia y de las relaciones básicas que forman su orden social: tierra, ganado, lluvia, salud corporal, familia, clan y Estado. Los valores místicos reflejan la importancia general de los elementos básicos de la existencia: la tierra como la fuente del sustento de todo el pueblo, la salud física como algo deseado universalmente, la familia como la unidad de procreación fundamental, y así sucesivamente. Los nativos ven en ello intereses comunes de toda la sociedad; éstos son los temas de tabúes, de prácticas y ceremonias en las que en las sociedades del «Grupo A» todo el pueblo comparte a través de sus representantes, mientras que en las sociedades del «Grupo B» todos los segmentos participan, ya que se trata de cuestiones que a todos afectan.

Hemos subrayado el hecho de que el aspecto universal de cosas como la tierra o la fertilidad son temas de interés común a todas las sociedades africanas, pero estas cuestiones ofrecen otro aspecto que tiene que ver con el hecho de que son también intereses privados de individuos y de segmentos de una sociedad. La preocupación cotidiana y práctica de cada africano tiene que ver con la productividad de su propia tierra y la seguridad de su propia familia y de su propio clan. Y es en torno a estas cuestiones donde surgen los conflictos que enfrentan a secciones y facciones de la sociedad. En sus aspectos pragmáticos y utilitarios, como fuentes inmediatas de satisfacciones y esfuerzos, las necesidades básicas de la existencia y las relaciones sociales básicas son objeto de intereses privados; pero en sus aspectos comunes no son utilitarias y pragmáticas, sino que están dotadas de valor moral y significado ideológico. Los intereses comunes emanan de aquellos mismos intereses privados a los que se oponen.

No basta con explicar el aspecto ritual de la organización política africana en función de la mentalidad mágica; no nos lleva muy lejos el decir que el carácter sagrado de la tierra, de la lluvia o de la fertilidad se debe a que son las necesidades más vitales de la comunidad. Dichos argumentos no explican por qué las grandes ceremonias en las que se ejecuta el ritual por el bien común son por lo común a escala pública. Tampoco explican por qué las funciones rituales que hemos descrito están siempre unidas a cargos políticos clave y forman parte de la teoría política de una sociedad organizada.

Más aún; no basta con rechazar estas funciones rituales asociadas a la jefatura, a la realeza, etc., con el expediente de llamarlas sanciones de la autoridad política. ¿Por qué, entonces, son consideradas como una

de las más rigurosas responsabilidades del cargo? ¿Por qué son a menudo distribuidas entre un cierto número de funcionarios independientes que, de esta forma, pueden ejercer un contrapeso equilibrador unos sobre otros? Es evidente que también sirven como una sanción contra el abuso de poder político y como un medio para obligar a los funcionarios políticos a ejecutar tanto sus obligaciones administrativas como sus deberes religiosos de forma que el bien común no sufra menoscabo.

Cuando, finalmente, se afirma como un hecho empírico que nos hallamos ante instituciones cuyo fin es afirmar y promover la solidaridad política, debemos preguntarnos por qué. ¿No es acaso suficiente para alcanzar este fin la existencia de una maquinaria administrativa de vasto alcance o de un sistema de linajes que engloba toda la sociedad?

No podemos tratar estas cuestiones con gran detenimiento. Si les hemos concedido ya gran espacio, es porque las consideramos de la mayor importancia, tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Los aspectos «sobrenaturales» de los gobiernos africanos intrigan y, a menudo, exasperan al administrador europeo. Para entenderlos plenamente se requiere mucha más investigación. Pensamos que las hipótesis que hemos formulado puedan ser un punto de partida estimulante para la ulterior investigación sobre estos temas. La parte que hemos ya presentado tal vez sea la menos controvertible, pero es incompleta.

¿Cualquier elemento del comportamiento social y, por consiguiente, cualquier relación política tiene un contenido utilitario o pragmático. Significa que los bienes materiales cambian de manos, son entregados o adquiridos y que, de esta forma, se cubren los objetivos de los individuos. Los elementos del comportamiento social, y por tanto las relaciones políticas, tienen también un aspecto moral; es decir, expresan derechos y deberes, privilegios y obligaciones, sentimientos políticos, lazos sociales y divisiones sociales. Estos dos aspectos los podemos ver claramente en actos como pagar un tributo a un dirigente o la entrega de ganado como compensación por un asesinato. Por consiguiente, en las relaciones políticas encontramos dos tipos de intereses que trabajan conjuntamente, los intereses materiales y los intereses morales, si bien en el pensamiento nativo no están separados de esta forma. Los nativos acentúan los componentes materiales de una relación política y, por lo común, la presentan en base a sus funciones utilitarias y pragmáticas.

Los derechos o deberes o sentimientos políticos particulares ocurren como un elemento de comportamiento de un individuo o de una pequeña sección de la sociedad africana y se pueden hacer cumplir mediante sanciones seculares que se pueden imponer sobre estos individuos o pequeñas secciones. Pero en una comunidad organizada políticamente, un derecho, deber o sentimiento sólo existe como un elemento en un todo mutuamente equilibrado de derechos, deberes y sentimientos; es decir, existe en el cuerpo de normas morales y legales. La estabilidad y la con-

tinuidad estructurales de una sociedad africana depende de la regularidad y el orden con que se mantenga este cuerpo entretelado de normas. Lo normal es que, si no se respetan los derechos, se ejecutan las obligaciones y se sostienen los sentimientos que unen a los miembros de la sociedad, el orden social resultará tan inseguro que las necesidades materiales de la existencia no pueden ser ya satisfechas. El trabajo productivo se detendría y la sociedad se desintegraría. Este es el interés común fundamental que existe en cualquier sociedad africana; el sistema político en su conjunto tiene como función servir este interés. Este es el último, y podríamos también decir axiomático, conjunto de premisas del orden social. Si fueran violadas continuamente y arbitrariamente, el sistema social dejaría de funcionar.

Podemos resumir este análisis diciendo que los intereses materiales que motivan a los individuos o a los grupos en las sociedades africanas actúan en el marco de normas morales y legales interconectadas, cuyo orden y estabilidad es mantenido por la organización política. Como ya hemos dicho, los africanos no analizan sus sistemas sociales; simplemente, viven en ellos. Piensan y sienten sobre ellos en función de los valores que reflejan, en las doctrinas y en los símbolos, pero que no explican, las fuerzas que controlan realmente su comportamiento social. Entre estos valores, los más destacados son los valores místicos escenificados en las grandes ceremonias públicas y que están enlazados con sus instituciones políticas clave. Creemos que estos valores representan el interés común de la comunidad política más amplia a la que pertenece el miembro de una sociedad africana, es decir, representa el conjunto interconectado de derechos, deberes y sentimientos, ya que esto es lo que convierte a la sociedad en una comunidad política única. Es por ello que estos valores místicos van siempre asociados con cargos políticos clave y se expresan tanto en los privilegios como en las obligaciones de los cargos políticos.

Su forma mística se debe al carácter último y axiomático del cuerpo de normas morales y legales que, como tal, no podría subsistir con sólo las sanciones seculares. Las ceremonias periódicas son necesarias para afirmar y consolidar estos valores ya que, en el curso de los acontecimientos cotidianos, la gente sólo se preocupa de sus intereses seccionales y privados y se corre el riesgo de que pierdan de vista el interés común y su interdependencia política. Finalmente, su contenido simbólico refleja las necesidades básicas de la existencia y las relaciones sociales básicas, ya que éstos son los elementos más concretos y tangibles de toda las relaciones sociales y políticas. La prueba visible de lo bien que se mantiene y funciona un determinado cuerpo de derechos, obligaciones y sentimientos se halla al nivel de la seguridad y el éxito con que se satisfacen las necesidades básicas de la existencia y se mantienen las relaciones sociales básicas.

Es un hecho digno de mención que bajo el dominio europeo los re-

yes africanos mantengan sus «funciones rituales» hasta mucho después de que la mayor parte de la autoridad secular —que éstas se supone que sancionan— se ha perdido ya. Estos valores místicos asociados al cargo político no se borran del todo aun en los casos en que existe un cambio de religión (conversión al cristianismo o al islam). Mientras que la realeza persista como eje de un cuerpo de normas legales y morales que unen a la gente en una comunidad política, es muy probable que continúe siendo el centro de los valores místicos.

En un Estado con una autoridad altamente centralizada, es fácil ver una conexión entre la realeza y los intereses y la solidaridad de la comunidad en su conjunto. En las sociedades que carecen de gobierno centralizado, los valores sociales no pueden estar simbolizados por una sola persona, sino que se distribuyen en puntos cardinales de la estructura social. En este caso nos encontramos con mitos, dogmas, ceremonias rituales, poderes místicos, etc., asociados con los segmentos, y cuya función es definir y mantener las relaciones que existen entre los segmentos. Las ceremonias periódicas que subrayan la solidaridad de los segmentos (así como la solidaridad entre ellos) contra los intereses seccionales que existen en estos grupos, acontecen con regularidad entre los tallensi y los logoli, no menos que entre los bamba y los kede. Entre los nuer, el jefe de piel de leopardo —un personaje sagrado que se asocia con la fertilidad de la tierra— es el medio a través del que se solucionan las vendettas (*feuds*) y, de ahí, se regulan también las relaciones entre los segmentos. La diferencia entre esas sociedades del «Grupo B» y las del «Grupo A» reside en el hecho de que no existe una persona que represente la unidad política del pueblo, ya que dicha unidad no existe, y puede suceder muy bien que tampoco exista persona alguna que represente la unidad de los segmentos del pueblo. Los poderes y la responsabilidad rituales se distribuyen de acuerdo con la estructura altamente segmentaria de la sociedad.

#### XIV. El problema de los límites del grupo político

Queremos concluir subrayando dos puntos de gran importancia, que a menudo son pasados por alto. No importa cuál sea la definición que demos de unidad o grupo político; dichos conceptos no pueden considerarse aisladamente, ya que siempre forman parte de un sistema social más amplio. Tomemos un ejemplo extremo: los linajes localizados de los tiv se superponen como una serie de círculos, que se cortan de tal forma que es imposible establecer claramente la divisoria política. Estos campos de relaciones políticas que se superponen se extienden casi indefinidamente, de tal forma que existe un cierto tipo de engarce, incluso con los pueblos vecinos; y si bien es posible distinguir un pueblo de otro, no es fácil decir cuándo está uno justificado, en términos culturales o políticos, en conside-

rarlos unidades distintas. Entre los nuer la demarcación política no es complicada, pero aún en este caso existe el mismo tipo de relación estructural entre los segmentos de una unidad política que entre esta unidad y otra del mismo orden. De ahí que designar a un grupo como políticamente autónomo es una cuestión hasta cierto punto arbitraria. Esto es más visible entre las sociedades del «Grupo B», pero entre las sociedades del «Grupo A» existe también una interdependencia entre el grupo político descrito y los grupos políticos vecinos, así como también una cierta superposición entre ellos. Los ngwato poseen una relación segmentaria con otras tribus tswana que es el del mismo orden, en muchos sentidos, como la existente entre las propias divisiones de los ngwato. Lo mismo puede decirse de las otras sociedades con gobiernos centralizados.

Esta superposición y engarce de sociedades se debe, en gran medida, al hecho de que allí donde acaban las relaciones políticas (definidas éstas en un sentido restrictivo que incluye únicamente las acciones militares y las sanciones legales), las relaciones sociales siguen. La estructura social de un pueblo va mucho más allá de su sistema político tal y como lo hemos definido, ya que siempre existen relaciones sociales de un tipo u otro entre los pueblos de los grupos políticos diferentes y autónomos. Pueblos pertenecientes a unidades políticas diferentes están unidos a través de clanes, grupos de edad, asociaciones rituales, relaciones comerciales y de afinidad y otros tipos de relaciones sociales. Otros elementos unificadores son el hecho de hablar la misma o parecida lengua, la existencia de costumbres y creencias similares, etc. De ahí que pueda existir un fuerte sentido comunitario entre grupos que no reconocen al mismo dirigente o que no se unan con fines políticos específicos. Como ya hemos señalado, la comunidad de lenguaje y de cultura no acarrear necesariamente la unidad política, de la misma manera que las diferencias lingüísticas y culturales no la impiden.

Aquí nos encontramos con un problema de alcance universal: ¿qué relación existe entre la estructura política y la estructura social total? En toda África los lazos sociales de un tipo u otro tienden a unir pueblos políticamente separados y los lazos políticos parecen ser dominantes allí donde existe un conflicto entre ellos y otros lazos sociales. La solución a este problema se halla posiblemente en una investigación más detallada de la naturaleza de los valores políticos y de los símbolos en que éstos se expresan. Los lazos de interés puramente utilitario que existen entre individuos y entre grupos no son tan fuertes como los lazos que dimanen de una vinculación común a símbolos místicos. Es justamente la mayor solidaridad generada por dichos lazos lo que permite generalmente a los grupos políticos la dominación sobre otros grupos políticos de otro tipo.