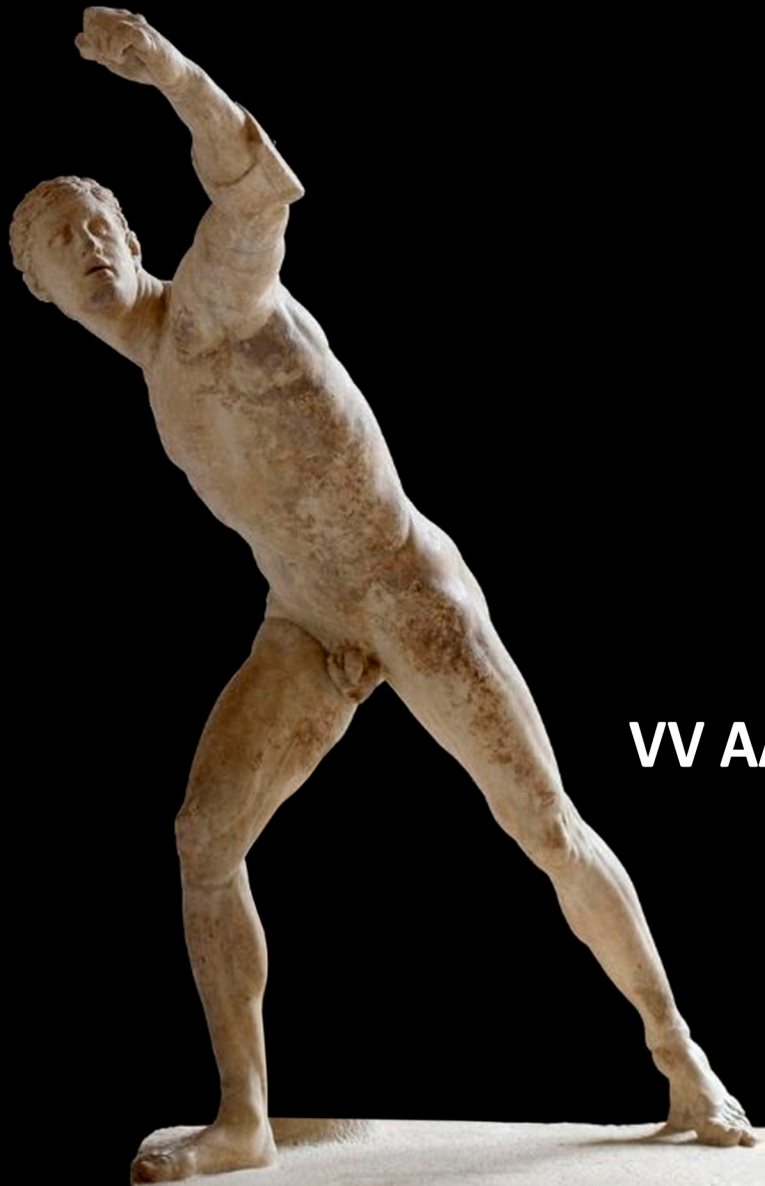


EL LEGADO FILOSÓFICO DE PIERRE CLASTRES



VV AA

Conforman este e-book, tres artículos tomados de la Red, en torno a la figura de Pierre Clastres.

Dichos artículos son: *ANARQUÍA EN LA SELVA. La antropología política de Pierre Clastres*, de Emiliano Ríos. *EL LEGADO FILOSÓFICO, POLÍTICO Y CULTURAL DE PIERRE CLASTRES*, de José Manuel Silvero Arévalos, y *PIERRE CLASTRES EN PERSPECTIVA ANARQUISTA. La paradoja de la guerra*, de Augusto Gayubas.

Se intenta con ello, recuperar el legado del pensamiento y el trabajo del antropólogo francés.

VV AA

EL LEGADO FILOSÓFICO DE PIERRE CLASTRES

Compilación y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho /biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

I. ANARQUÍA EN LA SELVA.

La antropología política de Pierre Clastres. Emiliano Ríos

II. EL LEGADO FILOSÓFICO, POLÍTICO Y CULTURAL DE PIERRE CLASTRES. José Manuel Silvero Arévalos

III. PIERRE CLASTRES EN PERSPECTIVA ANARQUISTA.

La paradoja de la guerra. Augusto Gayubas

LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA DE PIERRE CLASTRES. “ANARQUÍA” EN LA SELVA

Emiliano Ríos

Nos interesa abordar el enfoque propuesto por Pierre Clastres (1934 –1977), en especial aquel horizonte teórico inaugurado por su antropología política. En ese sentido, iniciaremos nuestro recorrido tomando como eje central la relación “Sociedad versus Estado”¹, articulándolo expresamente con el pensamiento clastresiano sobre la cuestión del poder en las sociedades “primitivas”. En relación a este calificativo (al que tenemos la precaución inicial de ponerlo entre comillas) es necesario distinguir que el uso que hace este autor no se encuentra para nada ligado a las concepciones evolucionistas: por el contrario, lo

1 Para Clastres, el tipo de sociedades a las que la antropología como disciplina científica ha tomado desde sus comienzos como principal objeto de estudio, más que “sociedades sin estado” eran sociedades cuyas formas de organización implicaban mecanismos que impedían la emergencia del Estado, así eran más bien sociedades anti-estatales.

“primitivo” en su obra no es sinónimo de atraso, ausencia, ni carencia, sino que al utilizar este adjetivo con ironía se burla de los eufemismos políticamente correctos y le otorga un matiz positivo y afirmativo. Esta connotación del concepto se hace manifiesta en la caracterización de las sociedades primitivas como sociedades contra el Estado (y no meramente sin Estado), como sociedades indivisas (con mayor unidad), sociedades con igualdad, con libertad y con mayor tiempo de ocio disponible para la recreación, la sociabilidad y la realización de ciertas prácticas culturales como los ritos y mitos².

Su perspectiva sobre dichas configuraciones societales y sus dinámicas de funcionamiento permite dar mayor luz a la contraposición, planteada en su análisis de la mitología de los pueblos originarios sudamericanos, entre sociedades primitivas (selváticas) y sociedades con Estado (mundo andino), tipos opuestos entre los cuales se encuentra el particular caso de los pueblos tupí-guaraní transitando un proceso de transformación y complejización social, alentado por factores demográficos, sociológicos y políticos por los que comenzaban a transitar el pasaje desde el primer tipo de sociedades al segundo.

De esta manera, para abordar y comprender más cabalmente su mirada sobre la religión (mitología y ritualidad) de las sociedades originarias sudamericanas³, creemos conveniente hacer pie en un

2 A propósito de esto: en “Mitos y ritos de los indios de América del Sur” las sociedades consideradas “primitivas” se corresponden con las llamadas sociedades selváticas.

3 Dicha referencia temática es en relación a uno de los contenidos estipulados en el programa de las cátedras “Antropología” y “Problemática antropológica de la Salud” de la Licenciatura y el Profesorado en Psicología y de las Tecnicaturas en Acompañamiento Terapéutico y en Psicogerontología (Facultad de Humanidades,

marco más general sobre su teoría que posibilitará brindar mayores elementos para la comprensión de su pensamiento político y, más específicamente, para entender su óptica sobre la mitología indígena.

La obra de Clastres –si bien breve, o mejor dicho, incompleta dada su muerte temprana en un accidente automovilístico– plantea un nuevo horizonte. Como afirma Eduardo Grüner (en Abensour, 2007), su pensamiento significó una “revolución copernicana”, un patear el tablero y volver a foja cero hacia el interior de la etnología⁴, a partir de la cual ya no puede universalizarse el entendimiento y la significación de lo político propio de la “cultura occidental” para aplicar este punto de vista eurocéntrico del poder hacia todas las sociedades humanas. Con esta irrupción que pone en evidencia a la universalidad del Estado y cuestiona su necesaria existencia como estructura organizadora de lo político, es que comienza a fraguarse una línea de investigación emergente en la actualidad: la antropología anarquista (Barclay, 1982; Roca Martínez, 2008; Clastres, 2010; Graeber, 2011; Morris, 2005; Scott, 2010, entre otras publicaciones). Si bien Clastres es considerado uno de los pioneros en sentar las bases de una antropología científica con un enfoque libertario, es necesario destacar que podemos rastrear los primeros intercambios y vinculaciones entre esta disciplina y la teoría anarquista mucho antes.

Así, encontramos los primigenios indicios de tales relaciones en

Artes y Ciencias Sociales – UADER).

4 Aunque todavía el impacto de su obra no haya terminado de sacudir los cimientos de la disciplina antropológica sobre todo por el silencio de muchos distraídos. Como dice Grüner, la obra clastresiana es una bomba de tiempo que aún no ha explotado pero que ya nos deja escuchar su tic-tac.

autores como el célebre académico anarquista ruso Piotr Kropotkin (1842–1921) y su teoría con base etnológica, geográfica, naturalista y etológica⁵ sobre el apoyo mutuo y la cooperación (1902), factores considerados elementos centrales en la evolución de nuestra especie, lo que permitía a su vez poner en discusión los postulados evolucionistas y social-darwinistas de la época⁶ (que solo caracterizaban como factores relevantes en la evolución a la selección natural y la competencia). O, en segundo lugar, en el reconocido referente de la corriente de la antropología social estructural-funcionalista británica, Alfred Radcliffe-Brown, a quien en sus años jóvenes sus colegas llamaban ni más ni menos que *Anarchy-Brown*, en referencia a la influencia que tenía respecto de las ideas del mencionado Kropotkin y que luego desarrolló en su obra antropológica, en confluencia con el influjo de la sociología durkheimiana. O, por último, en el pensamiento de otro teórico de referencia de la escuela sociológica francesa de antropología, Marcel Mauss, que si bien no se definía como anarquista, tenía una ideología política socialista revolucionaria y, según Graeber:

Mauss creía que el socialismo jamás podría ser construido por

5 La etología es una disciplina científica que estudia el comportamiento, la conducta y las costumbres de los animales en sus medios naturales (es decir, su *ethos*, de ahí proviene el origen etimológico de la palabra etología).

6 Como los propuestos por Thomas Henry Huxley (1825–1895), biólogo inglés, conocido por ser un acérrimo defensor de las ideas de Darwin. Kropotkin, aún sin proclamar un abandono de las teorías evolucionistas ni descartando de plano el factor de la lucha entre individuos de la misma especie en el proceso evolutivo (la supervivencia del más apto) escribió “*El apoyo mutuo*” en contraposición a las ideas de Huxley y, para Graeber, “condujo al darwinismo social a una crisis de la que todavía no se ha recuperado por completo, documentando de qué modo las especies con mayor éxito son aquellas que cooperan con más eficacia”. (La sociobiología surgió básicamente para intentar dar respuesta a Kropotkin” (Graeber, 2011: 25)

decreto estatal, sino que era un proceso gradual, que se desarrollaba desde la base, que era posible crear una nueva sociedad basada en la ayuda mutua y en la autoorganización (...). Se trata sin duda de posiciones anarquistas clásicas, aunque Mauss no se considerase anarquista. (Graeber, 2011: 25)

Es destacable, además, la influencia que este autor –con su propuesta de pensar en el “hecho social total”⁷ y su famoso análisis sobre el don (o regalo) en las relaciones de intercambio⁸– ha tenido sobre los desarrollos teóricos posteriores del anarquismo⁹. Es principalmente su perspectiva respecto a la existencia de tipos de moral alternativa en aquellas sociedades “sin” Estado y “sin” mercado lo que influyó en el esbozo de lo que Graeber llama en la actualidad como “fragmentos de una antropología anarquista”. Tanto Mauss como Clastres sentaron las condiciones de posibilidad para el surgimiento de esta línea epistemológica, al plantear concienzudamente que, más que carencias (de Estado o mercado) podemos ver la existencia de un contra–poder diseñado en este tipo de sociedades para evitar justamente el surgimiento de un poder separado de lo social (ya sea económico, como lo demostró Mauss, o político, como lo hizo Clastres).

Es, entonces, en la obra de Clastres donde la confluencia entre

7 Es decir, pensar en los hechos sociales como multidimensionales sin reducirlos a solo uno de los aspectos que los componen (económico, social, político, religioso, jurídico, etc.)

8 En este ensayo lo que Mauss demuestra es que estas relaciones de intercambio no comerciales (que no desconocen, sino que rechazan el cálculo y el lucro) generan lazos de reciprocidad, solidaridad y apoyo mutuo entre sus miembros a través del cumplimiento de tres obligaciones: dar, recibir y devolver.

9 En un repaso sobre las primeras relaciones entre anarquismo y antropología, Graeber (2011) agrega a los autores que acabamos de citar otros dos: Robert Graves y Georges Sorel.

anarquismo y antropología comienza a tomar forma en pos de la emergencia de una línea de investigación que mucho antes había comenzado a esbozarse embrionariamente y que luego retomarían, entre otros, autores como Harold Barclay, Brian Morris, David Graeber, Beltrán Roca Martínez o Jesús Sepúlveda.

LA CUESTIÓN DEL PODER EN LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

La historia de los pueblos que tienen una historia es, se dice, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia es (...) la historia de su lucha contra el Estado

(Clastres, 2008: 185, 186).

En *La sociedad contra el Estado*, Pierre Clastres sostiene que no es posible realizar una división entre sociedades con y sin poder ya que el poder político es universal, inherente a lo social (no hay sociedad sin poder). En todo caso, este poder puede realizarse de dos maneras diferentes: puede ser coercitivo o no. Los antropólogos (desde el evolucionismo en adelante, pero aún en la actualidad) han analizado la cuestión política desde una óptica eurocéntrica, como si la única forma de poder fuera la característica de las sociedades occidentales “civilizadas” (es decir, el poder coercitivo ejercido a través de relaciones jerarquizadas y autoritarias de

mando-obediencia). Pero este es solo un tipo particular y no un modelo aplicable a todas las sociedades humanas, que no debe ser necesariamente el patrón de referencia en el análisis.

Si bien el poder político no es propio de la naturaleza humana, aparece siempre como necesario en la vida social.

[...] El poder político, como coerción o como violencia, es la marca de las sociedades históricas. (...) [En tanto que] las sociedades con poder político no coercitivo son las sociedades sin historia. (Clastres, 2008: 22)

Así, el poder coercitivo es característico de la innovación social, del cambio, de una transformación que permite la escisión social entre dominadores y dominados y la desigualdad entre estos, el pasaje hacia la “historia”.

Así, para Clastres, la antropología política propone dos grandes proyectos: en primer lugar, interrogarse por la esencia del poder político (que es lo mismo que preguntarse ¿qué es la sociedad?); y, en segundo lugar, comprender y explicar la transición del poder político no coercitivo al poder político coercitivo (objetivo que puede entenderse como buscar respuestas a la pregunta ¿qué es la historia?).

Entonces, en el caso de las llamadas sociedades primitivas, nos interesa preguntarnos: ¿dónde reside el poder?, y para responder esto, partimos de la base de que Clastres identifica a las sociedades primitivas como aquellas que, en su esencia, no solo no dividen a sus miembros en dominadores y dominados, sino que generan mecanismos para evitar la dominación política; por ello más que sociedades

pre-estatales, son sociedades anti-estatales. Para el autor, las sociedades primitivas rechazan la división política y “son homogéneas en su ser, indivisas. (.) Carecen de un órgano de poder separado, el poder no está separado de la sociedad” (Clastres, 2014: 112).

Este tipo de sociedades, dentro de las cuales podemos incluir a la mayor parte de las culturas que habitaban nuestro continente hacia los albores de la invasión europea¹⁰ y que fueron concebidas como “salvajes” o “bárbaras” para el ojo occidental, se caracterizaban por no tener un poder político escindido de lo social: en otras palabras, nadie mandaba y nadie obedecía. Por su parte, desde los comienzos del siglo XVI y basándose en la tradición de la filosofía política griega (para la cual lo social es lo político), los europeos pensaron que las poblaciones que habitaban nuestro continente no eran verdaderas sociedades: eran gente “sin fe, sin ley y sin rey”, al punto que hasta llegó a discutirse su pertenencia a la especie humana.

Pero aun no existiendo relaciones de dominación política, efectivamente existían en la mayoría de los casos jefaturas o líderes en los agrupamientos indígenas, aunque lo paradójico es que dichos jefes tribales estaban desprovistos de poder político. Planteando la separación entre jefatura y poder, Clastres explica la función del jefe por la necesidad social de depositar en el líder la ejecución de una serie de tareas, siendo lo que podríamos concebir actualmente como una especie de funcionario no remunerado: “es principalmente el hombre que habla en nombre de la sociedad cuando circunstancias y

10 Cabe aclarar que no damos lugar aquí ni al eufemismo de “conquista” ni a la mentira descarada del “descubrimiento”.

acontecimientos la ponen en relación con otras sociedades” (Clastres, 2014: 113).

Estas otras sociedades siempre pertenecen a uno de dos posibles tipos: aliados o enemigos. De este modo, el jefe deberá mostrar su habilidad en tejer o mantener alianzas con los primeros y, contrariamente, en realizar las disposiciones adecuadas para llevar adelante la guerra de manera exitosa con los segundos. Pero en cualquiera de los casos, la estrategia de alianzas o la táctica militar no son decisiones del jefe, sino que corresponden a la voluntad de la tribu. El líder, entonces, no tiene más que el deber de ser el portavoz de la sociedad tribal y esta función reside en que es el depositario de prestigio (que no es lo mismo que poder): quizás su palabra pueda ser, en algunos casos, más considerada que la de los demás individuos, pero esto nunca se traduce en términos de mando y obediencia.

Volviendo a nuestra pregunta: ¿cuál es entonces el lugar del poder? Siendo que la jefatura es solo su lugar aparente pero no real, el poder para Clastres está dentro del cuerpo social que lo detenta (ya que el poder se constituye como tal cuando está en ejercicio).

Se ejerce en un sólo sentido, anima un sólo proyecto: mantener indiviso el ser de la sociedad, impedir que la desigualdad entre los hombres instaure la división en la sociedad. (Clastres, 2014: 116)

En consecuencia, el poder se ejerce precisamente sobre la jefatura: es el jefe tribal quien está vigilado por la tribu para evitar que la satisfacción generada por la posesión de prestigio social se transforme en deseo de poder. Cuando esto sucede, los

mecanismos para evitar el surgimiento del poder político son bastante sencillos: la tribu directamente abandona al jefe o, en algunos casos de insistencia extrema en pos de la satisfacción de las aspiraciones de poder, hasta llega a matarlo inclusive.

Sin embargo, el deseo de poder no puede existir sin su contracara: el deseo de sumisión. Entonces, las sociedades primitivas impiden la relación de poder al evitar que este deseo se realice. En este sentido, los mitos (entendidos como discursos que circulan socialmente) y los ritos –de estos, más aún los iniciáticos cuya finalidad es transmitir en las nuevas generaciones las normas sociales– contribuyen a rechazar cualquier tipo de innovación social (que en este contexto, significaría la pérdida de la libertad e igualdad, es decir, el nacimiento del Estado o, en palabras de Etienne de la Boétie, el comienzo de la desventura de la servidumbre voluntaria).

La tribu le dice a sus niños: sois todos iguales, ninguno vale más que otro, ninguno menos, la desigualdad está prohibida porque es falsa, porque es perniciosa. Y para que no se borre el recuerdo de la ley primitiva se inscribe su saber en marcas dolorosas sobre el cuerpo de los jóvenes iniciados. En el acto iniciático el cuerpo del individuo como superficie de inscripción de la ley es un objeto de investidura colectiva deseada por la sociedad íntegra a fin de impedir que algún día el deseo individual, transgrediendo el enunciado de la ley, intente investirse del campo social. (Clastres, 2014: 127)

La mayor parte de las sociedades indígenas de América del Sur han evitado así la estratificación social: en los casos más extremos, algunas de estas sociedades (como los *selk'nam* o los *yámanas* en Tierra del Fuego) se han caracterizado por no tener ni siquiera

líderes o, yendo aún más lejos, se dice que los *shuar* (o jíbaros) de las selvas amazónicas actualmente peruanas y ecuatorianas ni siquiera desarrollaron un concepto en su lengua para identificar la función de la jefatura. ¿Por qué?: sencillamente porque no lo necesitaban ya que, teniendo en cuenta la dimensión performativa del lenguaje (sobre todo del discurso político), para que algo “exista” en el universo de nuestras representaciones debemos necesariamente poder enunciarlo, construir un símbolo particular para designarlo.

Pero, como se expresa algunos párrafos atrás, aún sin tener relaciones de mando y obediencia, la mayoría de las sociedades originarias americanas han compartido el poseer una jefatura, que generalmente se transmitía generacionalmente como un cargo heredado de una línea de descendencia patrilineal: el hijo del jefe se convertía en su sucesor¹¹.

Clastres plantea que en toda América, en sus sociedades originarias indivisas, son cuatro los rasgos característicos de un líder indígena: su función de pacificador (no como juez que sanciona sino como árbitro de los conflictos internos, que busca reconciliar y mantener la armonía); su extrema generosidad (atributo incompatible con la avaricia, dado que el líder está sometido a una especie de servidumbre con la sociedad en la que debe otorgar regalos a sus miembros, a tal punto que en algunas comunidades posee menos que todos); debe ser un buen orador, condición necesaria para acceder al liderazgo; y, finalmente, en los pueblos originarios sudamericanos (excepto en una decena de

11 O, en el caso de sociedades matrilineales, el sucesor del líder era su sobrino: el hijo de su hermana, ya que el rol de jefe seguía siendo atributo masculino pero la mujer marcaba la línea de descendencia al interior de la familia.

grupos como los *palikures*, *apinayé*, *timbaré* o *yaguas*) el jefe posee un privilegio casi exclusivo¹²: la poligamia, frecuentemente practicada en la forma de poliginia sororal, es decir, la unión de un hombre con un conjunto de hermanas. Respecto a los últimos tres atributos, el autor nos dice que:

[...] Definen el conjunto de prestaciones y contraprestaciones por medio de las cuales se mantiene el equilibrio entre la estructura social y la institución política: el líder ejerce un derecho sobre un número anormal de mujeres en el grupo; este último en compensación tiene el derecho de exigir de su jefe generosidad de bienes y talento oratorio. (Clastres, 2008: 33)

Mientras la función apaciguadora de conflictos cumple un rol político, las otras tres cumplen una función sociológica al asegurar la estructura social como tal.

Así, las funciones del jefe son siempre controladas por la sociedad: este depende de la opinión pública y de la buena voluntad del grupo. Para analizar la cuestión del liderazgo indígena, Clastres se separa del enfoque de su mentor Lévi–Strauss y rechaza hacerlo en términos de intercambio: se rehúsa a pensar la relación entre el jefe y la tribu a la manera de un trueque recíproco, entendido como un movimiento de bienes y de “palabras” (desde el jefe a la sociedad) y de mujeres (desde la tribu al líder). De todos modos, no debe pensarse esta relación desde la

12 Según el autor: “de 180 a 190 grupos que practican la poliginia, solamente una decena deja de asignarle límite; es decir que todo hombre adulto en estas tribus puede desposar más de una mujer” (Clastres, 2008: 30). En algunos de los demás casos de poliginia exclusiva, este privilegio puede extenderse a una pequeña minoría de hombres, los mejores guerreros o cazadores, aunque en general es solo atributo del jefe.

óptica clastresiana como la de un canje de elementos (y personas, claro está¹³) con valor de cambio, sino lo que se debe apuntar es a reconstruir el movimiento de cada tipo de “signo”¹⁴ independientemente en su propio recorrido.

En primer lugar, las mujeres son donadas sin contrapartida desde el grupo a su jefe: si bien con el tiempo las hijas del jefe pueden ser las futuras parejas de los jóvenes del grupo, la reinsertión de estas jóvenes no logra resarcir la poliginia del padre, menos aun teniendo en cuenta que el cargo del jefe es hereditario (el hijo del jefe, o el hijo del hermano de este en algunos casos, se convertirá en el nuevo líder que lo sucederá y tendrá también derecho a la poliginia).

En segundo lugar, el jefe tiene que cumplir las tareas necesarias para satisfacer aquellos bienes demandados por el grupo, saliendo a cazar o cultivando, de manera que el líder es quien más duramente trabaja y menos posee (aunque el grupo de mujeres con quienes contrae relaciones de alianza pueda ayudarlo en estas tareas). Por último, el jefe es el único al que le corresponde la obligación del dominio de las palabras, aunque eso no implica que siempre se lo escuche, su discurso no tiene por sí mismo la fuerza de constituirse en una ley, sino la de transmitir en todo caso lo que ya está socialmente acordado:

13 Personas que también podían ser hombres, en el caso de las sociedades matrilineales basadas en una residencia matrilocal (eran los hombres quienes se asentaban en las comunidades de su pareja a partir de la alianza). En América, uno de los casos ejemplares de este tipo ha sido el de los iroqueses.

14 Concepto que usa Clastres para referirse en este triple movimiento tanto a las mujeres (como signo de alianza, fecundidad, poder natural) como a los bienes (signo de dependencia y de deuda del líder hacia su grupo) y las palabras (signo de prestigio).

[...] el jefe debe hablar (...) pero para decir nada. O, mejor expresado, para decir nada nuevo, para decir lo que todo el mundo ya sabe. Recitará como una letanía interminable (...) las leyes, las normas y los mitos fundantes de la sociedad. (Grüner, 2007: 32)

RELACIONES DE PARENTESCO Y ORGANIZACIÓN SOCIAL

En cuanto a la forma de organización de las unidades sociopolíticas de este tipo de sociedades, más que hablar de familias extensas¹⁵ o linajes¹⁶, conviene hablar de comunidades compuestas por demos exogámicos, o sea, unidades residenciales: cada uno de estos se compone por dos o más familias extensas que conviven en una *maloca*, que es el nombre que designa a la vivienda que los agrupa¹⁷. La comunidad indígena en los territorios selváticos se caracteriza por ser una unidad autónoma, políticamente independiente.

Hablar de estos demos como de unidades socio-políticas

15 Constituidas por un conjunto de parientes descendientes de una línea directa común, generalmente compuesto de no más de tres generaciones y de un promedio de 15 a 20 individuos.

16 “El linaje agrupa a las personas que se consideran descendientes de un ancestro común y que pueden reconstituir su genealogía a partir de dicho ancestro” (Augé y Colleyn, 2012: 40). Para Clastres, lo característico de los linajes es que su pertenencia no se basa en la co-residencia (como los demos exogámicos) sino en la filiación.

17 Cada comunidad reúne a una media de 100 a 200 personas, pero en el caso de los pueblos tupí-guaraníes las aldeas compuestas por entre 4 y 8 malocas podían alcanzar una población de hasta tres mil habitantes

implica que funcionan de acuerdo con un esquema unitario de totalidades “orgánicas”, y que la integración de los elementos componentes es profunda: lo que se traduce por la existencia de un “espíritu de cuerpo” como conciencia de sí del grupo, y por una solidaridad permanente entre sus miembros. (Clastres, 2008: 51)

En estas sociedades no hay estratificación social (aunque sí operan las diferencias de sexo, edad y parentesco). La autoridad dentro de las sociedades primitivas se desmenuza, multiplica y fragmenta ya que cada *maloca* tiene su propio líder, generalmente el más anciano del grupo, lo que significa la intención de mantener su identidad como unidad. En ese contexto se explica la función pacificadora del jefe, integradora de las diferencias planteadas por las fuerzas centrífugas ejercidas desde cada *maloca* (al interior del sistema social en donde horizontalmente se manifiestan las decisiones de los líderes de cada vivienda colectiva). Así, la multiplicidad de tendencias divergentes dentro de la estructura social, legitima y justifica la acción unificadora del líder principal.

La mayoría de las poblaciones practican la exogamia local: las personas que habitan una misma *maloca* están emparentados directamente entre sí por lo que los intercambios de mujeres se realizaban hacia afuera de esta (de mujeres en el caso de las poblaciones con residencia patrilocal, ya que en las comunidades con residencia matrilocal los intercambios eran de hombres). Los demos exogámicos pueden definirse como:

Unidades sociológicas entre las que se operan intercambios y se construyen alianzas: la exogamia, que es a la vez la condición y el medio, es esencial para estructurar estas unidades y mantenerlas como tales. (Clastres, 2088: 55)

De esta manera se conforman lazos estrechos de parentesco contribuyendo a la integración de las comunidades a través de la institución de relaciones políticas de alianza en el seno de sus familias extensas y demos. Entonces, para Clastres, la regla de la exogamia local no tiene una función negativa (prohibir el incesto) sino positiva, al erigirse como el medio de la alianza política entre “grupos insertos en una red de lazos estrechos de parentesco” (Clastres, 2008: 57), es decir, grupos no totalmente ajenos ni indiferentes entre sí, entre los cuales inclusive se hacía coextensiva la regla del matrimonio de primos cruzados como una relación deseable para la constitución de las alianzas matrimoniales.

Sin limitarse a un análisis meramente sincrónico sobre la estructura social, Clastres observa la incidencia de algunos factores que pueden favorecer una cierta tendencia a la transformación de los demos exogámicos bilaterales (donde la alianza matrimonial implica para uno de los miembros, generalmente la mujer, un cambio de pertenencia de *maloca*) en linajes unilineales (donde solo una línea de parentesco se consideraba). Esto se debe en parte a que, siendo la co-residencia lo que determina la pertenencia a un demos, el lazo entre un integrante y sus vínculos matrilaterales dependerá de la distancia que separe su residencia de la del demo “materno”. Existiendo generalmente distancias considerables, el sentimiento de pertenencia se profundiza en la línea paterna. Pero también los demos presentan otro rasgo: la continuidad del liderazgo a partir de la herencia, que contribuye por su parte conjuntamente a acentuar una línea de parentesco.

Desde esta perspectiva, que solo puede pensarse a través del paso del tiempo (es decir, desde una mirada diacrónica), la

cercanía o lejanía de las *malocas* entre sí puede considerarse como una expresión de la diferenciación en los niveles de las unidades sociales y políticas. En las sociedades selváticas donde estas se encuentran dispersas entre sí, se imposibilita la tendencia hacia el linaje ya que el matrimonio, que significa para uno de sus integrantes mudarse a una nueva maloca, implicaba para este casi “desaparecer” del demos original. Pero, en el caso de grandes poblaciones constituidas en aldeas, como las de los pueblos tupí-guaraníes, la exogamia local (bilateral) se transforma en exogamia de linaje (unilineal). Esto se debe principalmente a que, con la contigüidad de las *malocas*, las alianzas no impiden el contacto con el linaje de origen. “Las poblaciones tupí ilustran así el paso de una estructura polidémica a una estructura de multilinaje” (Clastres, 2008: 63). En dicha estructura, en cada *maloca* habitaba un linaje diferente que tenía su propio líder que conformaba el consejo de ancianos por el cual pasaban todas las decisiones.

La complejización del entramado social, en el caso de las poblaciones tupí-guaraníes, provocó en diversas zonas una propensión a la creación de un modelo de autoridad que superaba los límites de la aldea, con una tendencia a la constitución de sistemas políticos cada vez más amplios.

Así, por ejemplo, “existía entre los tupinambás verdaderas federaciones que agrupaban de diez a veinte aldeas” (Clastres, 2008: 65). Pero para el antropólogo, esto no significaba considerar a dichos pueblos como un tipo diferente al de las sociedades selváticas o, más bien, sus diferencias eran de grado y no de naturaleza, ya que los tupís compartían el mismo modelo de organización de la estructura social que las demás sociedades de

la selva, pero con un grado de desarrollo tal que podía indicar la condición de posibilidad para el inicio de la historia (o sea de la estratificación).

LA ECONOMÍA DE LA ABUNDANCIA PRIMITIVA

Así como las sociedades primitivas rechazan la dominación política, en la esfera de lo económico impiden la desigualdad. Para argumentar esta idea, Clastres se basa en los desarrollos teóricos de Marshall Sahlins sobre la economía en las sociedades primitivas. El principal aporte de Sahlins consiste en afirmar que este tipo de sociedades, lejos de tener economías de subsistencia (es decir, formas de organización económicas que por impedimentos en el desarrollo de la técnica solo llegaban a producir lo justo y necesario para la mera supervivencia, tal como afirmaban los autores de la línea de la antropología económica “clásica”), en realidad vivían en una situación de prodigalidad y abundancia debido a la variedad de recursos naturales accesibles para la población. Basándose en diversos trabajos etnográficos, comenzando con el examen de sociedades de cazadores y recolectores nómadas que habitaban entornos geográficos hostiles (desierto australiano y sur de África), Sahlins observó que la realización de las actividades económicas para la satisfacción de las necesidades básicas no ocupaba más que una media de cinco horas al día. Inclusive esta jornada generalmente era de solo tres o cuatro horas y ni siquiera ocupaba a toda la población puesto que los jóvenes y viejos casi no participaban y los adultos no lo hacían en todo su conjunto de manera simultánea.

Teniendo en cuenta lo anterior, se llega a la conclusión de que si las sociedades primitivas no producen excedentes es solo porque no lo desean. Cuando se ha juntado la suficiente comida, los cazadores o recolectores dejan su tarea habiendo empeñado una escasa parte del día en dicha actividad. Pero el análisis de Sahlins, retomado por Clastres, no cesa en el caso de los pueblos nómadas sino que también hace lo suyo en relación a indagar respecto de las sociedades agrícolas “neolíticas” y su economía, utilizando para ello el concepto de *modo de producción doméstico* (MPD) con el cual se examinan los casos de distintas sociedades tanto melanesias o africanas como sudamericanas, las cuales comparten características recurrentes”.

Predominio de la división sexual del trabajo; producción segmentaria para los fines del consumo; acceso autónomo a los medios de producción; relaciones centrífugas entre las unidades de producción. (Clastres, 2014: 139)

Enfocándonos en la producción, se puede decir que cada comunidad persigue su propia autonomía, esto es, una autarquía completa para no depender de los grupos vecinos.

Así, tanto a nivel general como hacia el interior de la comunidad (en cada *maloca*) se produce lo mínimo necesario para poder satisfacer las necesidades, pero siempre de manera tal que ese mínimo sea producido ya que de esto depende la independencia económica.

El MPD, de esta manera, es hostil tanto a la formación de excedentes como a una producción por debajo del umbral mínimo. Solo en casos de crisis en los que no se llega a cumplir este mínimo, ya sea por desastres naturales o por la agresión de fuerzas

externas a la comunidad, cada grupo doméstico (*maloca*) se aísla en su interior, afirmando la tendencia centrífuga hasta que concluya dicha situación.

Siguiendo a Grüner (en Abensour, 2007), se puede decir que aquí la producción es el medio y el hombre –es decir, la sociedad en pos de su conservación y reproducción– es el fin (contrariamente a lo que sucede con el capitalismo). Cuando se produce por encima del mínimo, lo sobrante se gasta “improductivamente” en fiestas rituales. Estamos ante sociedades de la superabundancia en las que principalmente lo que sobra es el ocio y el tiempo libre: “dedicados al ritual, a la creación de mitos, a la sociabilidad, al cultivo de las relaciones de parentesco o, ya lo veremos, a las tácticas de guerra” (Grüner, 2007: 21).

La economía se transforma en un medio de la política, ya que es el jefe indígena el único obligado a producir “excedente” (en relación al umbral mínimo de necesidades de su propia *maloca*, no de toda la comunidad) que se reparte en las demás *malocas*: en consecuencia, un jefe no puede acumular porque la generosidad debe ser constitutiva de su función, ya que es él quien está en deuda:

Es por la negativa de aceptar la separación de poder y sociedad que la tribu mantiene con su jefe una relación de deuda, ya que es ella quien permanece detentadora del poder y lo ejerce sobre el jefe. La relación de poder existe: adopta la figura de la deuda que el líder debe pagar por siempre. (Clastres, 2014: 147, 148)

ARQUEOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

Con el título que también lleva este apartado, Clastres nos dejó su investigación sobre el rol de la guerra en las sociedades primitivas. En dicho trabajo, lejos de quedarse solo con una visión romántica, idílica e idealizadora de estas sociedades, el autor afirma que la violencia se manifiesta como constitutiva de las estructuras sociales. Incluso, sin llegar a constituirse como un poder coercitivo, la autoridad en situación de guerra adquiere más peso al fundarse en la competencia técnica del jefe como guerrero. Aun así, es necesario destacar, como afirma Grüner (en Abensour, 2007), que estos horrores que Clastres no se calla (como cuando describe el sacrificio ritual de una niña *guayaki*, por ejemplo) pueden encontrarse también en la historia y la actualidad de nuestra “civilización”, aunque indudablemente lo que nosotros no practicamos es el amor de las sociedades primitivas a la libertad y la igualdad.

En su búsqueda de pensar la función de la guerra, Clastres critica abiertamente las explicaciones del discurso naturalista (la guerra como una extensión de la caza), del discurso economista en sus versiones eruditas y marxistas (la guerra como una competencia de grupos para la apropiación de bienes) y a la teoría del intercambio de Lévi-Strauss (la guerra como consecuencia de transacciones fallidas). Para este autor, la guerra junto al intercambio se manifiestan como lugares comunes dentro de una discontinuidad radical que caracteriza a la sociedad primitiva (en este análisis, para Clastres: Hobbes olvidó el intercambio y

Lévi–Strauss, la guerra). Como el medio de un fin político, la guerra garantiza la dispersión de cada unidad local. Cada una de estas posee un control sobre un territorio “como reserva natural de recursos alimenticios, ciertamente, pero también y sobre todo como espacio exclusivo de ejercicio de los derechos comunitarios” (Clastres, 2014: 200).

El territorio constituye entonces el vínculo político y la guerra es siempre una posibilidad latente: es un mecanismo de defensa del territorio y de la propia identidad, que unifica cada unidad política para impedir su división.

Podemos decir que la guerra es aquello que permite la autoconservación de la sociedad primitiva, es decir, es una de sus estructuras. Pero esto no implica una situación de guerra generalizada: de hecho, con los grupos más cercanos se establecen alianzas. Estas alianzas que suponen el intercambio son, para Clastres, implicaciones de la táctica guerrera, ya que el problema central es mantener la independencia (ya que como vimos, la economía al interior de cada unidad es de abundancia y por ello el intercambio es secundario, un efecto táctico).

La guerra es así, la política exterior estrechamente vinculada con una política interior conservadora ya que las normas sociales apuntan a que la sociedad no cambie, es decir, no se divida. La guerra es contra el Estado: a partir del contraste con los otros (extranjeros, enemigos, no aliados) se refuerza la identidad local del Nosotros, la dispersión, eludiendo una posible unificación en unidades mayores que significaría el surgimiento de un órgano de poder político centralizado.

RELIGIÓN, MITOLOGÍA Y RITUALIDAD ¹⁸

Lejos de coincidir con la imagen transmitida por los primeros cronistas, Clastres afirma que en las sociedades selváticas la religiosidad es profunda, con un fuerte matiz social, manifestada en forma colectiva y ejercida a través de danzas, cantos y verdaderas *performances*.

Sin embargo, los “dioses” no tienen distinciones jerárquicas entre sí y se encuentran prácticamente ausentes de los ritos: estos son los cuerpos celestes visibles (estrellas, luna, sol, constelaciones), los fenómenos naturales (como el trueno o la tempestad) o los fundadores míticos, es decir, todo aquello que está más allá de la sociedad.

La mitología se remonta al tiempo pre–humano, de los héroes culturales y los grandes ancestros, tiempo en que se desarrolla la institución de lo social y del que emergen sus reglas transmitidas en los mitos.

A los ancestros se les rinde culto para celebrar el acto fundador de lo social, y a través del ritual la sociedad manifiesta su interés de adaptarse a las normas de los antepasados primeros. Pero para

18 Aquí nos ocuparemos muy brevemente de reconstruir a grandes rasgos la línea de argumentación del análisis de Clastres respecto a la mitología y ritualidad de las sociedades primitivas de los “indios” de América del Sur. Para profundizar respecto de estos contenidos (y sobre todo en relación a la religión del mundo andino que no desarrollaremos aquí) se propone utilizar la guía de lectura del capítulo 5 de “Investigaciones en Antropología política” que cierra este artículo.

los muertos, contemporáneos a los vivos, no hay culto: los ritos funerarios buscan extremar la separación de los muertos y los vivos, activando mecanismos de defensa contra las almas en pena, consideradas un potencial peligro.

Así, el muerto pasa a ser tabú: su cuerpo es enterrado en lugares que no se vuelven a visitar, sus pertenencias quemadas, su nombre y su recuerdo silenciados.

Incluso, algunas sociedades, como los *guayaqui* o los *yanomami*, llevan esta separación al extremo y comen a sus propios muertos (endocanibalismo), privándolos así de la posibilidad de una tumba para evitar el contacto.

En este contexto, el chamán es el centro de la vida religiosa. Su saber le da un lugar de prestigio (que también resulta un lugar de peligro cuando sus acciones no son efectivas) y es también el encargado de las prácticas terapéuticas, entendida la enfermedad como una ruptura de la unidad alma-cuerpo, una anticipación de la muerte: así, el chamán debe realizar un viaje ritual en busca del alma perdida para volverla a su lugar.

La celebración de la vida también tiene su lugar en las ceremonias de las sociedades salvajes selváticas, específicamente en los cantos y danzas rituales, en los ritos de nacimiento, purificación y en los de iniciación, estos últimos vinculados con la funcionalidad de transmitir las normas y reglas sociales, afirmando el ser comunitario.

LA TIERRA SIN MAL

(el caso de los pueblos tupinambá y guaraní)

El profetismo es el fenómeno que distingue a los pueblos tupí-guaraníes y se basa en la acción de los *karai*, hombres de discurso que podían transitar libremente por los distintos pueblos enfrentados entre sí por la guerra. Al afirmar que no tenían un padre humano, sino uno divino, estos “hombres-dioses” no pertenecían a ningún linaje y no formaban parte de ningún grupo social. En ello reside la carga subversiva del discurso del profeta: se niega la estructura misma de la sociedad primitiva.

Dicho discurso se puede resumir en dos postulados. En primer lugar, un juicio negativo sobre la sociedad actual que observa el carácter “malo” del mundo, ya que:

[...] llegaba a esta sociedad la innovación más mortal: la división social, la desigualdad. Un malestar profundo, signo de una crisis grave, agitaba a estas tribus y es de este malestar que tomaron conciencia los *karai* para reconocerlo y enunciarlo como presencia del mal y la infelicidad en la sociedad. (Clastres, 2014: 102, 103)

En segundo término, una promesa para superar esta adversidad: abandonar la tierra mala para llegar a la “tierra sin mal”, lugar de abundancia y de libertad que, a diferencia del mito cristiano, se encuentra en la realidad concreta y es accesible, sin necesidad de

pasar por la muerte. Así, los indígenas organizaron expediciones en su búsqueda, mediante prácticas que pueden rastrearse desde antes de la invasión española y aún hasta bien entrado el siglo XX. Estas migraciones religiosas, que conducían a verdaderos suicidios colectivos producto de las privaciones del ascético viaje, el hambre y la fatiga, operaban como un mecanismo que coartaba la emergencia del Estado:

Un sobresalto de la sociedad misma, como sociedad primitiva, un sobresalto, un levantamiento, dirigido de algún modo, si no explícitamente contra los liderazgos, al menos, por sus efectos, destructor del poder de los jefes. Queremos hablar de ese extraño fenómeno que desde los últimos decenios del siglo XV agitaba a las tribus tupí-guaraníes; la prédica encendida de ciertos hombres que, de grupo en grupo, llamaban a los indios a abandonar todo para lanzarse a la búsqueda de la tierra sin mal, el paraíso terrestre. (Clastres, 2008: 182)

Para concluir, cabe mencionar el profundo estudio de Hélene Clastres (2007) respecto de la religión tupí-guaraní, cuyas investigaciones antropológicas basadas en trabajos etnográficos realizadas junto a su marido nos permiten extraer algunas conclusiones sobre la religiosidad de estos pueblos que, desde una perspectiva más filosófica, se condicen con el pensamiento político de Pierre. Hélene nos dice que el conjunto de prácticas rituales de estos pueblos está erigido en la creencia de la posibilidad de alcanzar el *kandire*, la inmortalidad, sin pasar por la muerte a la que solo puede llegarse una vez obtenido el *aguyje*, la perfección o la plenitud. En un mismo discurso profetista caracterizado por la abundancia de las palabras y por su belleza (producido más como

una forma de pregunta siempre abierta que como una verdad revelada) se establece una relación contestataria respecto del orden social junto a una visión no teológica de lo sobrenatural: la Tierra sin Mal implica la abolición de todo poder y hacia ella se puede llegar en esta vida. El efecto entonces, consiste en que “al ser escuchada la palabra profética, queda quebrado el marco que garantizaba las existencias, todo el espacio medido y diferenciado de lo social” (H. Clastres, 2007: 136).

¿QUÉ DESAFÍO NOS APORTA EL ANÁLISIS CLASTRESIANO DE LA SOCIEDAD PRIMITIVA?

El enfoque propuesto por Clastres da vuelta radicalmente el esquema materialista marxista clásico al decir que en las sociedades primitivas, lo político es la infraestructura y lo económico, la superestructura. En otras palabras, podemos decir que lo político organiza todo el universo de lo social (producción y relaciones de intercambio, formas de parentesco, mitología y ritualidad, vínculos de enemistad o alianza con grupos vecinos, etc.). En el abordaje de cada uno de los aspectos de la antropología clastresiana, hemos visto que en las sociedades primitivas, la cuestión del poder no se resuelve mediante la constitución de un Estado como organizador de la vida social (estructura que es la base de la concepción de lo político en el sentido occidental, tal como se ha entendido la dimensión del poder desde la filosofía clásica hasta la actualidad). Aún más, la sociedad primitiva está organizada de tal modo que su función principal es la de impedir que el poder se vuelva coercitivo, mientras que su estructura

misma busca evitar la división interna, la estratificación, la desigualdad y la dominación de unos individuos sobre otros: esto es lo que Grüner, siguiendo a Clastres, conceptualizó como una “revolución anticipada”.

Pensar en las sociedades primitivas como sociedades organizadas de una manera tan radicalmente diferente a las nuestras, donde el mito se materializa mediante prácticas rituales asentadas en una consciencia colectiva que promueve entre sus miembros valores como la igualdad, la libertad, la horizontalidad y la unión; donde la idea de la propiedad privada –tan arraigada en nuestra cultura– no existe; donde la naturaleza no es un objeto del cual apropiarse sino que, al contrario, el hombre no puede pensarse a sí mismo como algo separado de ella...

Todo esto nos permite corrernos un poco del esquema que tenemos tan internalizado, propio de la cosmovisión occidental, para así –sin una mera idealización de lo “primitivo” y sin dejar de observar lo negativo de estas sociedades– poder desnaturalizar nuestras propias representaciones, nuestras formas de comportamiento y nuestros modos de pensar la dimensión política, teniendo en cuenta que es posible generar prácticas diversas a partir de experiencias de organización alternativas, con valores mucho más fecundos que el individualismo y la competencia, representaciones cuyas prácticas se traducen en la desigualdad económica y también “política” que asientan la estructura social de la civilización capitalista occidental. De esta manera, la sociedad primitiva se vuelve un contra–modelo fáctico posible de replicar, pero a su vez opuesto a las formas de organización social convencionales con su concepción particular (disfrazada de universal) de pensar el poder como coerción,

aquello que hasta antes de Clastres en la antropología se consideraba una fatalidad imposible de evitar, excepto para sociedades que “no tenían Estado porque no podían”, como afirmaba la tradición disciplinar.

Un contramodelo de aquella forma civilizatoria que a sangre y fuego durante los últimos siglos se ha impuesto como universal, como una geocultura que –con sus Estados nacionales y su sistema interestatal mundial– avanzó por todo el planeta negando, silenciando y exterminando otras cosmovisiones culturales, provocando el etnocidio y el epistemicidio, el aniquilamiento de culturas y de formas de conocimiento diferentes a la lógica científica moderna¹⁹.

Para acercarnos –aun sin demasiada profundidad– al psicoanálisis, podríamos decir (si bien el aspecto psicológico no es central en el programa clastresiano, tal como lo ha sido en la línea de los estudios de “cultura y personalidad”) que el examen sobre estas configuraciones societales nos permite encontrar individuos no como personalidades cerradas, sujetos aislados (que en ningún entramado social son tales), sino como seres que se constituyen a sí mismos socialmente, cuya consciencia colectiva (basada en la identificación con el grupo social) es lo que marca las formas de vida y de conducta.

Apuntando a desnaturalizar, des–universalizar e historizar la

19 La antropología y las ciencias sociales, en el camino de la deconstrucción de sus históricos sesgos eurocéntricos, comienzan a rescatar de a poco aquel llamado “conocimiento local”: en el campo de la salud mental, por ejemplo, es oportuno ver cómo crecientemente se comienza a investigar e indagar sobre prácticas terapéuticas alternativas a las occidentales, como por ejemplo, las realizadas por los chamanes en un contexto ritual con el uso de elementos naturales, como la ayahuasca.

construcción del aparato psíquico moderno, podemos ver lógicas de comportamiento diferentes, pero también válidas, con un “superyó” basado en otros valores y normas sociales.

Otro punto que no debíamos pasar por alto en un análisis que se pretenda profundo, es el referido a las relaciones de género: Clastres, enfocado en la cuestión del poder, no problematizó quizás en profundidad esta dimensión en su interrumpida obra²⁰. Con el influjo de las lecturas feministas para enfocar la mirada sobre las diferencias dadas por los roles de sexo, esto se nos revela con urgencia como una línea de investigación a seguir. Seguramente así encontraremos también los “horrores” de la sociedad primitiva que no dejan de ser nuestros propios horrores, porque ¿acaso el rito occidental de que el padre acompañe a la novia durante la marcha nupcial no es la expresión simbólica de la entrega de la mujer? La cosificación del cuerpo de esta pareciera en apariencia una estructura universal de cualquier sociedad... ¿pero acaso algunos pueblos primitivos no tenían sociedades matrilineales? Si bien esto no equivale a decir que no existía dominación masculina, en estas sociedades el “intercambio” era de hombres que se asentaban en una nueva comunidad a partir de la alianza según el mandato social de la matrilocidad. Quizás el intercambio dentro de las relaciones de parentesco no partía de una distinción de género. Quizás. Lo dejaremos en suspenso

20 Aunque es necesario destacar que, por ej., en el capítulo “El arco y el cesto” Clastres (2008) analiza la asignación de distintos roles de tareas en cuanto al género en la sociedad guayakí: las mujeres dedicadas a la recolección y los hombres a la caza y la pesca. Pero estos roles opuestos no implican la distinción de estatus diferenciados sujetos a relaciones de dominación sino dos mundos de actividades que se complementan y en las que no existe una asignación biológica ya que el autor relata el caso de *Krembegi*, quien en términos actuales podríamos decir que era una mujer trans que, habiendo nacido biológicamente hombre se identificaba con el universo femenino y realizaba tareas de recolección, siendo plenamente respetada por la aldea.

porque cualquier conclusión acabada al respecto debería ser el fruto de próximos estudios.

En este camino de búsqueda también nos podríamos encontrar con valiosas sorpresas. Como algunas de esas tribus “salvajes”, como las del norte de Abya Yala, que no distinguían solo posiciones binarias en cuanto a los roles de género, diferenciando distintos tipos de identidades que habitaban tanto el universo masculino como el femenino: los “dos espíritus”, que lejos de sufrir el acoso social que ejercemos en nuestra sociedad a quienes escapan a la norma binaria estatuida, poseían gran prestigio por entender y experimentar ambos mundos.

Esta antropología de las sociedades primitivas debería conjugarse con una “antropología de la modernidad” en donde “nuestra” civilización histórica –en este sentido, entendida como azarosa, accidental, producto de los vaivenes de la historia que bien podrían haberse producido de otra manera– se piense analíticamente como una nueva forma de alteridad, con lo cual nos permitamos quebrar de una vez el sesgo eurocentrista de la ciencia... abordaje que, por cierto, algunos teóricos del poscolonialismo han comenzado a tomar como programa.

Sin pretensiones de haber agotado el objeto en estas líneas, invitamos al lector a continuar estas reflexiones sin despreciar el convite de la obra clastresiana²¹. Para concluir y solo

21 Con la finalidad de articular esta rica mirada sobre las sociedades primitivas de nuestro autor de referencia con otra perspectiva que tome como objeto el “nosotros”, cabe resaltar un aporte importante que debería ser material de estudio de todo profesional del campo de la salud mental, con un abordaje interdisciplinar posicionado desde la historia, la sociología y la psicología principalmente: nos referimos a la obra de Norbert Elias, sociólogo judío alemán que rompe con los tabiques disciplinares en su gran libro “El proceso de la Civilización” (1939), en cuyo análisis retoma ciertas

provisoriamente, podemos afirmar que esta lectura, resulta fecunda para desnaturalizar y des-universalizar nuestra sociedad y nuestra psiquis y es una herramienta necesaria para poder analizarnos a nosotros mismos e influir positivamente en nuestra propia “salud mental” como sociedad.

[BIBLIOGRAFÍA]

ABENSOUR, M. (2007). *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del sol.

AUGÉ, M. y Colleyn, J.P. (2012). *Qué es la antropología*. Buenos Aires: Paidós.

BARCLAY, H. (1982). *People without Government: An Anthropology of Anarchy*. Londres: Kahn & Averill.

BOIVIN, M.; Rosato, A. y Arribas V. (2004). *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Paidós.

CAMPAGNO, M. (editor). (2014). *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Buenos Aires. Miño y Davila.

CLASTRES, H. (2007). *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires. Del Sol.

herramientas teóricas del psicoanálisis freudiano en el sentido de indagar cómo históricamente se origina y consolida el aparato psíquico moderno (estudios psicogenéticos) en relación a cambios sociales estructurales en múltiples dimensiones (estudios socioge-néticos) realizados en la sociedad europea a través de un proceso histórico de larga duración.

- CLASTRES, P. (2008). *La sociedad contra el Estado*. La Plata. Terramar.
- CLASTRES, P. (2014). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona. Gedisa Editorial.
- ELIAS, N. (1939). *El proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid. Fondo de Cultura Económica (2016 4ta. ed. español).
- GRAEBER, D. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Barcelona. Virus.
- GRÜNER, E. (2007) "Pierre Clastres o la rebeldía voluntaria". En: ABENSOUR, M. (2007). *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires. Ediciones del sol.
- MORRIS, B. (2005). *Anthropology and Anarchism: Their Elective Affinity. Goldsmiths Anthropology Research Papers n° 11*. London. Goldsmith College, University of London.
- KROPOTKIN, P. 1989 (1902). *El apoyo mutuo*. Móstoles. Madre Tierra.
- ROCA MARTÍNEZ, B. (coord.) 2008. *Anarquismo y antropología*. VV.AA. Madrid. LaMalatesta.
- SCOTT, J. (2010). *The art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven: Yale Univ. Press.

EL LEGADO FILOSÓFICO, POLÍTICO Y CULTURAL DE PIERRE CLASTRES

José Manuel Silvero Arévalos²²

El célebre etnólogo francés, Pierre Clastres visitó tierras paraguayas y brasileras en varias ocasiones. Sus observaciones y estudios de campo le proveyeron material suficiente para esbozar y consolidar un poderoso discurso teórico en el campo de la antropología política que al día de hoy sigue vigente. En este artículo se repasa el referido aporte.

El Paraguay, uno de los países con mayores índices de desigualdad, se ha configurado en el imaginario de muchos europeos, durante siglos, como “tierra de oportunidades”. De otra manera, no podría explicarse, por un lado, la fiebre utopista que se ha experimentado en estas tierras y, por otro, las interminables injusticias que se han cometido desde diferentes empresas en

22 Profesor de filosofía. Docente investigador de la UNA (Universidad Nacional de Asunción). Asesor de la Comisión de Educación de la Cámara de Diputados –Poder Legislativo–República del Paraguay.

nombre de Dios, la libertad, la igualdad y el progreso. Así, todos los rigores de la lógica cuartelera se han ejercitado en este suelo al amparo de los disciplinamientos corporales y de los largos e interminables silencios.

Para ilustrar una mínima parte de esa búsqueda utópica, me permito traer a colación una obra del siglo XVII cuyo título *La República de Platón y los guaraníes* radiografía el “ensueño maniático” que se ha gestionado en esta parte del mundo. La citada obra es del jesuita José Manuel Peramás quien no dudó en desplegar razones a favor de la concreción de una república homologable a la de Platón en suelo paraguayo. Para tal fin, la obra presenta una síntesis del pensamiento platónico y va contrastando con la vida cotidiana de los guaraníes de las reducciones a fin de concluir que la utopía, en este caso platónica, tuvo lugar en el Paraguay. Ahora bien, resulta en extremo temerario asumir que los ideales utópicos de Platón hayan sido “trasplantados” con éxito y refrendados con soltura por los miembros de una sociedad totalmente ajenos a ese mundo cerrado cuyo modelo panopticista distaba en demasía de aquella organización guaraní.

El cambio de horma a la que fueron sometidos los aborígenes guaraníes, significó, por un lado, el deterioro de una autoimagen forjada al amparo de creencias y realidades muy alejadas de la fe a la que fueron sometidos. Y por otro lado, el cuerpo sucumbió y se diluyó en nombre de una utopía asignada sin pacto alguno. Si los guaraníes pasaron de vivir una vida “salvaje” a experimentar la república de Platón es porque sus cuerpos fueron disciplinados, controlados, vencidos, dominados, subyugados y marcados de manera constante. Foucault razona que la vida de estos aborígenes reducidos estaba reglada en cada uno de sus puntos:

El poblado estaba repartido según una disposición rigurosa en torno de una plaza rectangular al fondo de la cual estaba la iglesia; sobre un costado, el colegio, del otro, el cementerio, y, después, frente a la iglesia se abría una avenida que era cruzada por otra en ángulo recto; las familias tenían cada una su pequeña cabaña a lo largo de estos dos ejes y así se encontraba exactamente reproducido el signo de Cristo. La cristiandad marcaba así con su signo fundamental el espacio y la geografía del mundo americano.²³

Tanto Foucault como Hegel coinciden en que la vida cotidiana de los aborígenes estaba reglamentada hasta en sus más mínimas expresiones, como aquella famosa campana que les recordaba a los guaraníes su compromiso marital.²⁴

"Si los guaraníes pasaron de vivir una vida "salvaje" a experimentar la república de Platón es porque sus cuerpos fueron disciplinados, controlados, vencidos, dominados, subyugados y marcados de manera constante."

Cuando los jesuitas fueron expulsados del Paraguay, la utopía platónica no se marchó del todo. En el siglo XIX, luego de haber conquistado su independencia, el Paraguay tuvo que soportar una larga y cruenta guerra (1865–1870) contra Argentina, Brasil y

23 Michel Foucault, *Dits et écrits*, tomo IV, París, Gallimard, 1994, p. 76. Citado por Alejandro Ruidrejo, "Foucault: de las Repúblicas Guaraníes del Paraguay a una ontología de nuestro presente" en, Antonio Tudela y Jorge Benítez (Orgs.), *Pensar en Latinoamérica. Primer Congreso Latinoamericano de Filosofía Política y Crítica de la Cultura*, Asunción, Jakembo Editores, 2006, pp. 241–251.

24 Sobre el punto véase, Blas Garay, *El comunismo de las misiones jesuíticas*, Asunción, Punto de Encuentro, 2014.

Uruguay. Los vencedores impusieron una constitución de corte liberal y el guaraní (la lengua y la cultura) símbolo de lo “salvaje” y arcaico, fue perseguido implacablemente por la nueva política educativa que ansiaba una “utopía renovada” fundada en el higienismo, el liberalismo y el positivismo²⁵. Si la utopía de Peramás impuso un mundo de características espartanas, el higienismo al amparo del liberalismo, intentó “blanquear” al Paraguay y borrar todo vestigio de lo indígena. Así, durante casi un siglo, ser aborígen en el Paraguay significó una verdadera desgracia –y lo sigue siendo hoy día–. El desprecio hacia “los salvajes” imprimió una dinámica social, política y educativa basada en estigmas y ninguneos. Los aborígenes paraguayos no eran dignos de ser asumidos como participes de un proyecto político y mucho menos, podrían formar parte de algún tipo de estudio antropológico de relevancia.



© Laboratoire d'anthropologie sociale, fonds Sebag

25 José Manuel Silvero, *Suciedad, cuerpo y civilización*, Asunción, Universidad Nacional de Asunción, 2014.

No es gratuito entonces observar que todos los grandes antropólogos que estudiaron a los aborígenes del Paraguay hayan sido extranjeros. Y que los programas de estudios, de todos los niveles, no visualizan a las comunidades ancestrales como organizaciones políticas con criterios y determinaciones propias y autónomas.

Pero un día algo pasó. Una visita cambió por siempre la visión que propios y extraños tenían de los indígenas paraguayos.

EL DESARROLLO DE LA IDEA

Siguiendo el orden cronológico presentado por Abensour²⁶, Clastres llegó al Paraguay en 1963 junto a Lucien Sebag.

Gracias a la intermediación de León Cadogan, estuvo conviviendo con los indígenas Aché Guayakí de Arroyo Morotí (San Juan Nepomuceno) entre enero de 1963 a enero de 1964. Aquel encuentro con los Aché Guayakí, más sus investigaciones anteriores para optar a la licenciatura en Filosofía y Letras (1957) le inspiraron para seguir indagando en torno a la jefatura indígena. Los “salvajes” brindaron al etnólogo las bases suficientes para que en 1965 consolide su tesis *La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay*²⁷ y así obtener el doctorado en

26 Miguel Abensour (Comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2007, p. 51.

27 Pierre Clastres, “Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu” en, *L'Homme*, Vol. VII, N° 4, Paris, 1967, pp.5–24.

Etnología. Producto de aquella tesis es el texto emblemático *Chronique des Indiens Guayaki*²⁸.

Entusiasmado con el Paraguay, en el año 1965, nuevamente con el apoyo y la generosidad de León Cadogan, Clastres concretó una misión con otro grupo de aborígenes, esta vez, los guaraníes. Fruto de este encuentro es la obra *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*²⁹.

El mencionado texto ha dado pie a acusaciones que cuestionaban la honestidad de Clastres. Se ha conjeturado que el mismo no era más que fruto de “un robo descarado de las ideas y recopilaciones del mismísimo León Cadogan”³⁰. Examinando con minuciosidad la obra en cuestión y además otros documentos que guardan relación con la venida de Clastres a Paraguay, se puede sacar las siguientes conclusiones. En primer lugar, los esfuerzos de Cadogan fueron decisivos para que la Misión Clastres–Sebag se concretara.

[...] convencido de la gran importancia que para la etnología tendría un estudio exhaustivo realizado por profesionales,

28 Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Pion, 1972.

29 Pierre Clastres, *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Paris, Ed du Seuil, 1974.

30 El antropólogo jesuita Bartomeu Melia, en reiteradas ocasiones acusó a Clastres de plagio. En uno de sus escritos dice: “La obra de Cadogan, en especial el Ayvu Rapyta, ha sido repetida y lamentablemente copiada y plagiada por autores inescrupulosos. No nos referimos naturalmente a la Literatura guaraní del Paraguay, de R. Bareiro Saguier (1980), sino al libro *Le grand parler, de Pierre Clastres (1974)*, que es sustancialmente la traducción al francés de textos de Cadogan, y que con esa autoría usurpada fueron a su vez retraducidos del francés al portugués (1977; 1990) y del francés al castellano (1993), ignorada ya su procedencia”. Bartomeu Melia, “La novedad guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas) Revisita bibliográfica (1987–2002)” en, *Revista de Indias*, vol. LXIV, núm. 230, 2000, pp. 175–226.

antes de gestionar la publicación de mi trabajo –Cadogan se está refiriendo a su trabajo sobre los Guayakí–, traté de interesar al mundo científico en el problema.

Fueron inútiles las sugerencias formuladas en tal sentido con motivo de las Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía, Buenos Aires, 1960; tampoco tuvieron éxito las gestiones realizadas por mi amigo Théo Crevenna, de la Unión Panamericana, en los Estados Unidos. Pero por fin, gracias a la sensibilidad de los Dres. Robert Heine–Geldern, Claude Lévi–Strauss y el llorado Alfred Métraux, se destacó al Paraguay la Misión Clastres–Sebag. Esta misión ha regresado a Francia después de haber convivido durante casi un año con los grupos guayakíes del Ynaró y del Yvytyrusú reunidos en Arroyo Moroíd Además, en breve se espera la llegada al Paraguay de un etnólogo francés con el objeto de estudiar la cultura del grupo del sector San Joaquín–Itakyry³¹.

En segundo término, según los registros, Clastres no ha desaprovechado ninguna ocasión para hacer saber su admiración y respeto hacia la obra –y la persona– de Cadogan. En más de una ocasión, el etnólogo francés reconoció el colosal esfuerzo del paraguayo para acceder y recopilar los cantos sagrados.

Prueba de lo mencionado es el sentido homenaje de Clastres en la revista *L'Homme* a Cadogan con motivo del fallecimiento de éste³².

31 León Cadogan, “Algunos textos Guayakí del Yñaro: Parte 1ra” en, *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Andrés Barbero Etnográfico e Histórico Natural*, Vol. IV, Asunción, 1960, p.53.

32 Pierre Clastres, “León Cadogan” en, *L'Homme*, Vol. XIV, 14, N° 2, pp.135–136.

Asimismo, en la obra *La palabra luminosa*, el francés exterioriza sin ambigüedades su aprecio a la labor de Cadogan:

*Para que los guaraníes consintieran en abrir un brecha en ese formidable muro de silencio que rodeaba el edificio de sus creencias, que el celo obstinado de los misioneros no logró jamás destruir, fue necesario el descubrimiento y la conquista de una gran amistad: la que nació del encuentro entre los indígenas y el paraguayo León Cadogan, amistad que con el curso de los años nunca llegó a debilitarse y que sólo terminó el año pasado con la muerte de aquel a quien los guaraníes llamaban nuestro verdadero compañero, el que tiene su lugar reservado entre nuestros fogones.*³³

En tercer lugar, la prueba irrefutable que desbarata la acusación vertida en contra de Clastres, se encuentra en el mismo texto cuestionado.

*En cuanto a nuestros textos, fueron traducidos, con la irremplazable ayuda de Cadogan, del original guaraní.*³⁴

Entonces, cabe preguntarnos ¿por qué acusaron injustamente a Clastres de plagiarlo? ¿Qué motivó a algunos antropólogos a cuestionar la honestidad del etnólogo? Al parecer la respuesta guarda una íntima relación con la superación de la utopía platónica y/o cualquier intento de patriarcado alguno. Y es que Clastres, como todo buen ácrata, diviso entre los Aché Guayakí una organización social, política y económica como ningún otro

33 Pierre Clastres, *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1993, p.10.

34 *Ibíd.*

antropólogo lo hiciera antes. Sus detractores no le perdonaron el hecho de haber cuestionado ciertas ideas cercanas a una visión contaminada de etnocentrismo.

Por ello, en el Paraguay, en ese lugar que Clastres tanto amó, en ese país, sus textos –los mismos que han sido traducidos a varios idiomas– son ninguneados y escasamente estudiados. La maledicencia pudo más que el sentido común y las ideas del etnólogo aguardan ser debatidas y apreciadas en su justa medida. Pero más allá de las acusaciones, Clastres siguió viajando por el Paraguay. Entre 1966 y 1968, en dos oportunidades, se internó entre los Chulupi del Chaco.

El texto *De quoi rient les Indiens*³⁵ condensa sus análisis producto de la mencionada convivencia. En 1970 a 1971, en una breve misión, el etnólogo entró en contacto con los Yanoamas de Venezuela, el texto *Le dernier cercle*³⁶ versa sobre dicho acercamiento.

Y finalmente, junto a su esposa H elene, en 1974, llegaron hasta los indígenas guaraníes del Estado de San Pablo–Brasil. La investigación giró en torno a las razones que motivaron a los guaraníes a llevar adelante los grandes movimientos migratorios que precedieron a la llegada de los europeos.

Dicha experiencia es única, pues los aborígenes abandonaron sus poblados, territorios familiares para caminar bajo la conducción de los Karai, hacia la Tierra sin Mal. Producto de las conversaciones y

35 Pierre Clastres, “ De qué se ríen los indios?” en, *Mundo nuevo. Revista de América Latina*, N  26–27, 1968, pp. 74–92.

36 Pierre Clastres, “Le dernier cercle” en, *Les Temps Modernes*, N  298, 1970, pp. 1917–1940.

análisis de este encuentro es la obra de Hélène Clastres *La terre sans mal. Le Prophetisme–Tupi–Guarani*³⁷.



© Laboratoire d'anthropologie sociale, fonds Sebag

¿A QUÉ CORRIENTE PERTENECIÓ CLASTRES?

El laureado intelectual paraguayo, Rubén Bareiro Saguier, en un sentido adiós, recordaba a su amigo, en primer lugar, como filósofo. Detalle no menor atendiendo la complejidad de la obra del francés, especialmente en lo que respecta a su labor como pensador situado más allá de su rol de cronista.

Como filósofo, Clastres construyó las bases de un pensamiento

37 Hélène Clastres, *La terre sans mal. Le Prophetisme Tupi–Guarani*, Paris, Editions du Seui, 1975, p.153.

que rompe con las doctrinas en boga de aquel entonces, específicamente con el estructuralismo, escuela que por cierto lo había cobijado desde un primer momento. Aquí se encuentran las bases, dice Bareiro Saguier, de lo que los especialistas han dado en llamar «la corriente post-Lévi-Strauss» en etnología³⁸.

"En el Paraguay, en ese lugar que Clastres tanto amó, en ese país, sus textos –los mismos que han sido traducidos a varios idiomas– son ninguneados y escasamente estudiados. La maledicencia pudo más que el sentido común y las ideas del etnólogo aguardan ser debatidas y apreciadas en su justa medida."

Otros especialistas consideran que la formación teórica de Clastres no podría ser catalogada como estructuralista ni tampoco marxista.

Clastres no es estructuralista, en principio porque su campo de investigación, en tanto etnólogo, no requiere del análisis estructural. Es verdad que en el terreno del parentesco y de los mitos, Clastres acoge sin reserva la originalidad y la importancia de la obra de Lévi-Strauss, aun cuando el mitólogo, privilegiando en su análisis la relación de los mitos entre sí, omite o descuida, según él, el lugar de producción del mito, a saber, la sociedad.

38 Rubén Bareiro S., "Pierre Clastres (1934–1977)" en, *Journal de la Société des Americanistes*, Tome N° 65, 1978, pp.227–228.

*E incluso el haber obviado la sociedad primitiva como forma específica de institución social.*³⁹

No obstante, Clastres en sus textos se refiere al estudio del parentesco, tal como fue en todo caso conducido hasta el presente, como una enseñanza estéril a la hora de intentar desentrañar al ser social primitivo. ¿Para qué sirven las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas?

El estructuralismo –según Clastres– solo puede proveer una única respuesta masiva: para codificar la prohibición del incesto.

Por su parte, Campillo, indica que Lévi–Strauss –siempre desde la concepción clastreana– confunde el medio y el fin, al situar en el mismo plano el parentesco y la política, el intercambio como regla fundadora del «nosotros» humano y el intercambio como táctica coyuntural en la relación entre “nosotros” y los “otros”.⁴⁰

Con respecto a la crítica feroz⁴¹ arrojada al –y desde– colectivo de los antropólogos marxistas, de nuevo Clastres deja entrever su rebeldía en relación al etnocentrismo desplegado por aquellos etnólogos que aplicaban el análisis marxista al campo de la antropología. En relación a la orientación de sus investigaciones, los mismos, vendrían a:

39 Miguel Abensour (Comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2007, p. 54.

40 Antonio Campillo, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Barcelona, Akal, p. 100.

41 Días antes de su muerte, Pierre Clastres había redactado un artículo titulado *Los marxistas y su antropología*, el mencionado escrito fue publicado en la revista *Libre*, n° 3 en 1978, pp.135–149.

1. *Cuestionar los supuestos etnocéntricos del evolucionismo (compartidos también por los antropólogos marxistas).*

2. *Subrayar la especificidad de las relaciones políticas, su irreductibilidad con respecto a las relaciones económicas contra la pretensión de Marx y del marxismo –y con respecto a las relaciones parentales– contra la pretensión de Lévi Strauss y del estructuralismo.*⁴²



© *Laboratoire d'anthropologie sociale, fonds Sebag*

FILOSOFÍA DEL PODER

La reflexión en torno al poder es una de las contribuciones más importantes de Clastres en campo de la filosofía política y de la antropología política. Sus reflexiones giran en torno a la “certeza

etnocéntrica” de que el Estado es constatación del progreso y la civilidad. Nuestro autor cuestiona y desbarata la idea fuerza –propia de occidente– que justifica la inexorable evolución de las sociedades primitivas hacia sociedades estatales jerarquizadas. Clastres advierte que, con el arribo de los europeos a América, se encontraron con un tipo de sociedad drásticamente disímil a aquella que tenían por válida y necesaria. Entonces, no podían pensarla, pues no encajaba con las categorías que habían desarrollado para capturar la realidad socio-política. Sencillamente, el mundo de los salvajes era literalmente “impensable” para el pensamiento europeo. En su obra *La sociedad contra el Estado*, Clastres demuestra que las argumentaciones de los europeos en relación a la naturaleza del poder están atravesadas por una lógica argumentativa que devela la carencia de las sociedades primitivas de ese “algo imprescindible” para toda sociedad: el Estado. Por ello, son empadronadas como sociedades “incompletas”, “no verdaderas” y en última instancia, “no civilizadas”.

Si el destino de toda sociedad es el Estado ¿cómo podría pensarse una sociedad sin Estado? La fe eurocéntrica de que la sociedad es para el Estado, es uno de los pilares que sustentan la postura evolucionista del poder, dicha certeza, dice Clastres, emanaría de un axioma –que se extiende a toda la historia de la civilización occidental– que indicaría “lo que es” y “lo que debe ser la sociedad humana”. Como buen pensador, Clastres ubica este momento histórico de certidumbre inaugural en las bases mismas del pensamiento europeo de lo político en la obra fragmentaria de Heráclito.

Siguiendo el axioma establecido, la representación de la

sociedad como tal se encarna en una figura del Uno, exterior a la sociedad. De ahí que la disposición jerárquica del espacio político esté al mando del jefe, del rey o del déspota. Amos y Súbditos, bajo ese signo de división existe la sociedad. Entonces, una agrupación humana que no presente este rasgo de la división ¿podría ser considerada como una sociedad? Entre los Aché Guayakí del Paraguay, Clastres observó que faltaban cuatro elementos: Estado, Fe, Ley y Rey. A partir de esta constatación, el etnólogo reflexiona en torno al hecho de que los aborígenes eviten un órgano de poder separado del seno de la sociedad. Una de las conclusiones del francés guarda relación con la existencia de una organización política explícita e implícita en el seno de la sociedad de los achés.



© *Derechos Reservados*

La ausencia de un poder centralizado, coercitivo, monopolizador de la violencia, –característica básica del Estado– de ningún modo implicaba una carencia, sino más bien, la existencia de un poder sociopolítico basado sobre una lógica radicalmente divergente de

aquella que subyace a lo político–estatal. Este trato social y político difería del axioma eurocéntrico pero no implicaba ausencia de praxis política.

ECONOMÍA MISERABLE

Clave ha sido el tema económico en las indagaciones de Clastres acerca de las sociedades sin Estado. El etnólogo al repasar los escritos e impresiones de cronistas, misioneros y antropólogos europeos advirtió que los mismos estaban impregnados de una “violencia metafísica” que estigmatizaba a los primitivos por carecer de una economía donde los “excedentes” fueran garantes de un cierto orden y estabilidad. Entonces, se concluía que esa “incapacidad técnica” e “ignorancia” para producir excedentes demostraba que estos grupos humanos estaban ocupados en la sobrevivencia. Clastres analiza esta variable y define la técnica algo así como conjunto de procedimientos con que se proveen los hombres, no para asegurarse el dominio absoluto de la naturaleza –esto sólo vale para nuestro mundo y su demente proyecto cartesiano del que apenas empiezan a medirse las consecuencias, sostiene el etnólogo–, sino para asegurarse un dominio del medio natural, relativo a sus necesidades.

Una vez definida la técnica en estos términos, ya no se podría hablar de inferioridad.

No se conoce hasta ahora ninguna sociedad que se haya establecido, salvo por presión y violencia externa, en un

*espacio natural imposible de dominar: o desaparece o cambia de territorio. Lo que sorprende en los esquimales o entre los australianos es justamente la riqueza, la imaginación y la finura de la actividad técnica, la potencialidad de invención y de eficacia que demuestra el instrumental utilizado por estos pueblos.*⁴³

La imagen del aborígen perezoso, incapaz de producir era una imagen chocante para aquellos que defendían una praxis totalmente opuesta.

Clastres tritura el discurso economicista que inscribía a los aborígenes como partes de una economía miserable. Al explicitar la variable económica, el francés de nuevo reflexiona el torno al poder. Acota que en la sociedad primitiva, por esencia igualitaria, los hombres son dueños de su actividad, de la circulación de los productos de esa actividad, actúan sólo para ellos mismos, mientras que la ley de intercambio de bienes mediatiza la relación directa del hombre con su producto. Es decir, cuando en la sociedad primitiva lo económico se deja identificar como autónomo, cuando se produce el trabajo alienado, impuesto por los que lo gozan, la sociedad deja de ser primitiva y se transforma en sociedad dividida en señores y siervos, es cuando se ha dejado de exorcizar lo que está destinado a eliminarla: el poder y el respeto al poder.

El razonamiento de que el Estado es el instrumento que permite a la clase dominante ejercer su dominación violenta sobre las clases dominadas y que para que haya Estado, es necesario que

43 Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado. Ensayos de Antropología política*, Hueders, Santiago de Chile, 2010, p.160.

antes haya clases sociales antagónicas, ligadas por la explotación, no convence a Clastres y lo discute con argumentos convincentes.

Considera que este razonamiento carece de fundamento a la hora de presentar una concepción instrumental del Estado, pues si la sociedad está organizada en base a opresores que explotan a los oprimidos, es porque esta alienación descansa en el uso de una fuerza, en la substancia misma del Estado, "monopolio de la violencia física legítima".

¿A qué necesidad respondería la existencia del Estado, puesto que su esencia –la violencia– es inminente a la división de la sociedad, ya que está dedicado a la opresión de un grupo sobre los demás? Sólo sería el órgano inútil de una función cumplida antes y en otro lugar. Clastres sigue hurgando en la génesis del poder, específicamente en el origen del Estado. Insiste en que hay que preguntarse por qué se produce, en una sociedad primitiva, el reparto de hombres en dominantes y dominados. Se pregunta entonces ¿Cuál es el motor del Estado? Y se responde: su aparición confirmaría la legitimidad de una propiedad privada surgida previamente; el Estado sería el representante y el protector de los propietarios.

Pero este razonamiento tampoco convence del todo al etnólogo, por ello vuelve a preguntar; ¿Pero por qué aparece la propiedad privada en una sociedad que la rechaza? ¿Por qué hay quienes un día dicen "esto es mío" y cómo es que los demás permiten que surja lo que la sociedad primitiva ignora: la autoridad, la opresión, el Estado?

Lo que se sabe de las sociedades primitivas –dice Clastres– no permite buscar más en lo económico el origen de lo político. Ahí

no está el árbol genealógico del Estado. No hay nada en una sociedad primitiva –sin Estado– que permita la diferencia entre ricos y pobres, porque nadie tiene el deseo barroco de hacer, poseer, parecer más que su vecino. La capacidad, igual para todos, de satisfacer las necesidades materiales, y el intercambio de bienes y servicios que impide la acumulación privada de bienes, hacen imposible tal deseo, que es deseo de poder. La sociedad primitiva no deja lugar al deseo de sobreabundancia.⁴⁴

CONSIDERACIONES FINALES

Clastres ha interrogado muy seriamente las bases del poder eurocéntrico. A partir de sus trabajos de campo y sus reflexiones, la idea de sociedad cobra fuerza y sentido en el plano político. Como etnólogo ha legado a occidente razones no muy convencionales, motivo suficiente para que sus propios compañeros etnólogos, filósofos, sociólogos y teóricos del poder lo criticaran y casi siempre, acrecentaran su obra.

Como filósofo “admiró” a los Achés en las espesuras de los montes del Paraguay y así ha podido dejarnos una inmensa obra traducida a varios idiomas. Si en la actualidad emergen maneras distintas de entender el rol del Estado y las comunidades se organizan con criterios alejados de los axiomas eurocéntricos clásicos del ejercicio del poder, Clastres más que nunca está vigente desde su visión de que la sociedad es tan política como lo

44 Ibid, p.168

podría ser un estado fuerte. Hoy día, sus ideas recorren salas, cátedras y cafés. Sus consignas siguen sonando allí donde se plantea un mundo más justo y solidario. Su ideal de ejercer el poder de un modo distinto sigue siendo una hermosa utopía que desbarató otras supuestas utopías de inspiración platónica.... Sus achés, chulupíes, y guaraníes del Paraguay, siguen siendo maltratados e invisibilizados. La academia latinoamericana sigue estando en deuda con el etnólogo que fecundó y crío sus ideas en tierras paraguayas.

PIERRE CLASTRES EN PERSPECTIVA ANARQUISTA. LA PARADOJA DE LA GUERRA

Augusto Gayubas⁴⁵

En uno de los manuscritos compuestos pocos años antes de morir, recopilados por Élisée Reclus y Carlo Cafiero en el volumen póstumo *Dios y el Estado*, el influyente pensador anarquista Mijail Bakunin afirmó que “la conquista no sólo es el origen, es también el fin supremo de todos los Estados”⁴⁶. El “fin supremo” se puede entender a partir de la lógica expansiva característica del Estado que se manifiesta, no solamente en un sentido territorial (“entre todos los Estados que existen uno junto al otro, la guerra es

45 Augusto Gayubas (2015). *La paradoja de la guerra: Pierre Clastres en perspectiva anarquista*. *Erosión. Revista de pensamiento anarquista*, 5, 41–57.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/augusto.gayubas/14>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pdv4/ztd>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite <https://www.aacademica.org>.

46 Bakunin, M. *Dios y el Estado*, La Plata, Terramar, 2005 [1882], p. 117. Más adelante: “ella fue el punto de partida de todos los Estados, antiguos y modernos”.

permanente y su paz no es más que una tregua”), sino también internamente, como penetración en la vida social. Sin embargo, en lo que refiere al “origen”, la idea de conquista adquiere otra relevancia: ya sea que, en términos históricos, se pueda proponer la emergencia del Estado a partir de la conquista militar de un grupo social sobre otro (como, de hecho, investigaciones actuales en el campo de la historia y de la arqueología permiten pensar, siquiera como posibilidad, en una serie de contextos primarios de aparición de lo estatal), o que dicha “ruptura” (como la denomina el antropólogo Pierre Clastres) involucre otro tipo de condiciones o factores, permanece un hecho difícil de evadir: en el origen, el Estado se constituye mediante la conquista de la capacidad de decisión política y militar de la comunidad.

Semejante observación explica en alguna medida la importancia atribuida por algunos renombrados anarquistas, y posteriormente por antropólogos de un modo u otro influidos por enunciados nacidos del pensamiento ácrata, al estudio de sociedades no estatales del registro etnográfico (aquellas en las que la capacidad política y militar, lejos de ser capturada por un órgano de poder centralizado, permanece en el cuerpo social). E incluso ello pudo influir en algunos análisis de sociedades del pasado remoto que ofrecen alguna información sobre formas de sociabilidad opuestas (y anteriores) a la dominación estatal, y sobre las circunstancias de aparición de instancias de jerarquización y de dominación sociopolítica⁴⁷.

47 Queda claro que estas inquietudes trascienden toda delimitación política, ideológica y teórica, y han encontrado tratamiento en diversas disciplinas por parte de investigadores adscritos a muy disímiles corrientes de pensamiento, como pueden ser los diversos marxismos. Nos interesa aquí referir el abordaje desde (y con influencias del) anarquismo, por un lado por el recorte debido al dossier que nos convoca, pero por

En efecto, no parece casual que el estudio antropológico de sociedades no estatales se haya valido en no pocas ocasiones, a lo largo del siglo XX (y con un renovado entusiasmo en los últimos años), de terminología e ideas asociadas a pensadores anarquistas (algunos de ellos, como Piotr Kropotkin y los hermanos Reclus, promotores ellos mismos de un abordaje antropológico de las sociedades humanas)⁴⁸. Las agudas reflexiones de los autores ácratas sobre los principios de organización social que deberían regular una sociedad no estatal a construir, resultaron una contribución de peso para analizar contextos en los que dichos principios (autonomía, solidaridad, ayuda mutua) estaban operativos en situaciones contemporáneas. Como resume William

otro debido a la referida incidencia de las reflexiones y la terminología del pensamiento ácrata en la disciplina antropológica del siglo XX, en particular en relación con el foco puesto en el problema de lo político.

48 Desde términos o fórmulas que describen principios de organización social en contextos no estatales, como el de “ayuda mutua” (tempranamente utilizado por los antropólogos A. R. Radcliffe–Brown y Bronislaw Malinowski) o la formulación “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad” (Marshall Sahlins), hasta modos de caracterizar el funcionamiento o el estatus de entidades “sin Estado” o “sin gobierno”, como por ejemplo “anarquía ordenada” (E. E. Evans–Pritchard), o comunidades y sociedades “anárquicas” (Harold Barclay y, más recientemente, William Angelbeck y Charles J–H. Macdonald). Véase Perry, R. J. “Radcliffe–Brown and Kropotkin: The Heritage of Anarchism in British Social Anthropology”, *Kroeber Anthropological Society Papers* 51–52, 1975, pp. 61–65; Morris, B. “Antropología y anarquismo. Afinidades electivas”, en: Roca Martínez, B. (coord.), *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*, Madrid, LaMalatesta, 2008, pp. 19–29; “Anarchism, individualism and South Indian foragers: memories and reflections”, *Radical Anthropology* 7, 2013, pp. 22–37; Roca Martínez, B. “Anarquismo y antropología: una introducción”, en: Roca Martínez, B. (coord.), *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*, Madrid, LaMalatesta, 2008, pp. 4–17; Macdonald, Ch. J–H. “Primitive Anarchs: Anarchism and the Anthropological Imagination”, *Social Evolution & History* 10 (2), 2011, pp. 67–86; “Antropología de la anarquía”, *Germinal. Revista de Estudios Libertarios* 10, 2012, pp. 3–25.

Angelbeck, “estos principios, aplicados a diversas expresiones locales, reflejan cómo los grupos anárquicos organizan sus prácticas diarias”⁴⁹.

Significativamente, entre las prácticas características de las “sociedades anárquicas” que enumera Angelbeck a partir de su estudio de sociedades del pasado remoto, se cuenta la guerra.

En efecto, contra las evaluaciones excesivamente optimistas que ven en toda sociedad no estatal la realización de un ideal igualitario y pacífico, del mismo modo que contra la lectura anarcoprimitivista que presenta a la guerra como un mero subproducto de la domesticación y del proceso de jerarquización social, el reconocimiento de la presencia de la guerra en contextos no estatales permite reflexionar acerca de la relación entre esta práctica de violencia externa y las dinámicas de solidaridad interna, es decir, sobre los efectos de esta “práctica anárquica” en la “descentralización del poder”⁵⁰.

Esto apunta a un dato de importancia que ya hemos mencionado: la conquista (por parte de un grupo) de la capacidad política de la comunidad es a la vez la conquista de su capacidad militar.

El Estado se constituye a partir de la monopolización de la violencia; esto implica una *expropiación*, operada sobre la comunidad, del uso de la violencia, lo cual nos advierte sobre el significativo hecho de que la capacidad militar puede pensarse

49 Angelbeck, W. O. “*They Recognize No Superior Chief*”. *Power, Practice, Anarchism and Warfare in the Coast Salish Past*, Tesis de Doctorado, Vancouver, The University of British Columbia, 2009, p. 39.

50 *Ibid.*, p. iii.

como intrínseca a lo político en contextos no estatales, y que, de hecho, uno de los fundamentos para el sostenimiento de la autonomía de una comunidad no estatal puede encontrarse en su libre determinación para la guerra.

En ello reside, en buena medida, el interés que merece, desde una perspectiva antropológica, el estudio de la guerra en sociedades no estatales (“sociedades anárquicas”).

Tal preocupación, de hecho, no parece ajena al pensamiento de Kropotkin, quien, si bien a la hora de reflexionar sobre las sociedades del registro etnográfico y sobre la “evolución social” (en el marco de un pensamiento tributario de las tesis de Darwin) enfatizaba los mecanismos consensuales de la vida social, en su formulación sobre la constitución de asociaciones voluntarias en una sociedad comunista libertaria a construir, advertía que aquella debía tener presentes, entre otros principios, la “protección mutua” y la “defensa del territorio”⁵¹.

Esto nos conduce a la obra de Pierre Clastres.

51 Kropotkin, P. “Anarchism”, en: *The Encyclopaedia Britannica*, 11a ed., Londres, 1910, p. 914. Ya en su análisis de las “comunas” históricas (para las cuales tomaba como modelo ciertas formas comunitarias documentadas en Europa oriental, Asia y África, pero haciendo referencia principalmente al movimiento comunalista del siglo XII), Kropotkin observaba que allí las luchas se daban “por la conquista y el mantenimiento de la libertad del individuo, por el principio federativo, por el derecho de unirse y actuar”, en contraposición con las guerras de los Estados cuyo objetivo era “anular estas libertades” (*L’État: son rôle historique*, París, Temps Nouveaux, 1906, p. 24). Véase Angelbeck, *op. cit.*, p. 57; Cappelletti, A. J. *El pensamiento de Kropotkin: ciencia, ética y anarquía*, Madrid, Zero-Zyx, 1978, pp. 128–129.

LA SOCIEDAD CONTRA EL ESTADO

De acuerdo con el filósofo Ángel Cappelletti, un precursor evidente de la antropología política de Clastres es, precisamente, Kropotkin⁵². Este pensador, al vincular sus reflexiones teóricas con testimonios etnográficos y etnohistóricos disponibles hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, cuestionó la ecuación a la sazón dominante que asimilaba sociedad con Estado (típicamente expresada en el pensamiento contractualista).

Siguiendo en este punto a Bakunin, sostuvo que “el Estado no es más que una de las formas revestidas por la sociedad en el curso de la historia”⁵³.

Este reconocimiento del carácter social de las comunidades no estatales tiene importancia en la medida en que supone una rotunda negación de la idea del contrato como fundador de la sociedad (es decir, del Estado como fundamento de lo social), cuya

52 Véase Cappelletti, A. J. “Introducción a la tercera edición en español”, en: Kropotkin, P. *El apoyo mutuo*, Madrid, Madre Tierra, 1989; Mellado Gómez, D. *Pierre Clastres y la muerte del Estado. Indagaciones sobre el accidente estatal desde una óptica libertaria*, Informe Final, Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile, 2013, pp. 8–11.

53 Kropotkin, *L'État*, cit., p. 6. De acuerdo con Bakunin, “el Estado no es la sociedad, no es más que una de sus formas históricas” (*Dios y el Estado*, cit., p. 94). En la observación de ambos autores, el Estado parece representar la “sociedad estatal”, es decir, el conjunto social articulado por una dinámica basada en el principio político de mando y obediencia. En la mayor parte de los pasajes de estos autores, sin embargo, el Estado es referido como la institución o el grupo social que ejerce la dominación política.

premisa es la existencia de un estado de naturaleza extraño a lo social, caracterizado por una hipotética “carencia de orden” (cuya expresión extrema es la “guerra de todos contra todos” formulada por Hobbes)⁵⁴.

Contra este tipo de formulaciones filosóficas escribiría Bakunin que la idea de un contrato tácito es un “indignante disparate”:

*¡Una ficción absurda, y lo que es más, una ficción perversa! ¡Una lamentable burla! Suponen que mientras yo estaba en una condición incapaz de querer, de pensar y de hablar, me até junto con todos mis descendientes a la esclavitud perpetua, sólo por haberme dejado colocar en la situación de la víctima sin elevar protesta alguna*⁵⁵.

De acuerdo con Kropotkin, en cambio, y tal como resume Angelbeck, los humanos han sobrevivido y proliferado durante la mayor parte de su historia evolutiva en sociedades sin gobierno. Mientras que, como humanos, podemos no haber sido siempre formalmente gobernados, hemos sido siempre sociales⁵⁶.

Los análisis basados en testimonios etnográficos

54 Newman, S. *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, Lexington, Lexington Books, 2001, p. 43.

55 Bakunin, M. *Escritos de filosofía política I – Crítica de la sociedad*, Madrid, Alianza, 1978, p. 156. Como señala Saul Newman, “Bakunin muestra aquí la paradoja esencial de la teoría del contrato social: si, en un estado de naturaleza, los individuos subsisten en un estado de salvajismo primitivo, ¿entonces cómo pueden repentinamente tener la previsión de reunirse y crear un contrato social?” (*op. cit.*, p. 43).

56 Angelbeck, *op. cit.*, pp. 30–31. Véase Barnard, A. “Mutual Aid and the Foraging Mode of Thought: Re-reading Kropotkin on the Khoisan”, *Social Evolution & History* 3 (1), 2004, pp. 14–15.

contemporáneos, sumados a indagaciones arqueológicas, demuestran hoy pertinente esta reflexión del revolucionario.

En el marco de los estudios antropológicos del siglo XX, Clastres es uno de los investigadores que con más énfasis ha reconocido la presencia de lo político (como en su momento hiciera Kropotkin en relación con lo social) en contextos de organización no estatal. Ello se enmarca en la crítica que el autor dirige contra los enfoques evolucionistas y etnocéntricos sobre las “sociedades primitivas” de los registros etnográfico y etnohistórico. De acuerdo con Clastres, el carácter *incompleto* (sin Estado, sin poder, sin política) adjudicado por no pocos estudiosos a las sociedades no estatales, parte de una percepción sesgada según la cual la *carencia* se define a partir de aquello que está presente en la sociedad del investigador y, por lo tanto, se considera *ausente* en la sociedad estudiada.

Esto se inserta en una imagen según la cual la sociedad occidental representa el parámetro de civilización a partir del cual juzgar toda forma social, estableciendo escalas de lo simple a lo complejo, de lo primitivo a lo civilizado, de lo incompleto o poco desarrollado a lo completo o desarrollado. Aun cuando esta formulación así planteada sea característica de los esquemas de pensamiento más clásicos del evolucionismo aplicado a lo social, su presencia con diversos matices en las décadas en que escribió Clastres permiten comprender la radicalidad de sus denuncias.

Tal como comenta Eduardo Viveiros de Castro, los enunciados de Clastres forman parte de una lenta transformación de una imagen del Otro definida por la falta o la carencia, por su distancia privativa en relación con el Yo, en una figura de alteridad dotada de endoconsistencia, de autonomía en relación con la imagen de

nosotros mismos y, como tal, dotada de valor crítico y heurístico para nosotros⁵⁷.

Así es que para Clastres todas las sociedades, arcaicas o no, son políticas [...] el poder político es *universal*, inmanente a lo social [...] pero [...] se realiza principalmente de dos modos: poder coercitivo, poder no coercitivo⁵⁸.

En las sociedades no estatales, el poder es detentado por la sociedad, mientras que lo que define a las sociedades estatales es la monopolización del poder por un grupo, que impone su voluntad sobre el resto mediante el recurso a la coerción. Esta formulación, nacida del análisis de testimonios etnohistóricos y etnográficos preexistentes y de su propio trabajo de campo entre comunidades no estatales del Gran Chaco y de Amazonia, guarda alguna similitud con cierta concepción del poder de Pierre-Joseph Proudhon según la cual “el poder es una fuerza colectiva, mientras que la autoridad es alienación, apropiación monopólica de esa fuerza colectiva”⁵⁹. Las sociedades no estatales, organizadas según

57 Viveiros de Castro, E. “O intempestivo, ainda”, en: Clastres, P. *Arqueología da violencia: pesquisas de antropología política*, 2a ed., Sao Paulo, Cosac & Naify, 2011, p. 316. Véase Abensour, M. “Presentación”, en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2007 [1987], pp. 60–64.

58 Clastres, P. *La sociedad contra el Estado*, La Plata, Terramar, 2008 [1974], p. 20. Véase Gayubas, A. “Pierre Clastres y la guerra en el valle del Nilo preestatal”, en: Campagno, M. (ed.), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, p. 146.

59 Bertolo, A. “Poder, autoridad, dominio: una propuesta de definición”, en: Ferrer, C. (comp.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, Buenos Aires, Altamira, 1999, p. 78. Sobre el problema del poder en el pensamiento anarquista, véase la discusión entre Roca Martínez, B. “Repensar el poder. A propósito de *La Sociedad contra el Estado* de Pierre Clastres”, *Libre Pensamiento* 66, 2010, pp. 60–67, y Rossineri, P. “La aceptación del concepto de Poder como negación del anarquismo”, *El libertario* (blog), enero 2013 (<http://periodicoellibertario.blogspot.com>–

pautas comunales basadas en los principios de la reciprocidad y la ayuda mutua, se caracterizan por la inexistencia en ellas de un aparato de imposición. De acuerdo con Clastres, el poder político en este tipo de sociedades habita en la totalidad del cuerpo social, el cual se organiza según principios que impiden la emergencia de un polo de concentración del poder. Como resume Miguel Abensour, se trata de “una política salvaje con su consistencia propia, que despliega una lógica específica” que tiende a “impedir el surgimiento de un poder separado”⁶⁰.

Es en este sentido que Clastres no considera a la “sociedad primitiva” como una sociedad “sin Estado”, sino “contra” el Estado, pues es su propia lógica de organización social la que impide que el poder político se escinda del cuerpo social: “las sociedades primitivas son sociedades sin Estado porque el Estado es imposible allí”⁶¹.

Esta imposibilidad de lo estatal puede entenderse mejor si se reconoce el papel que ocupa el parentesco como articulador de los lazos sociales en contextos no estatales. Señala al respecto Marcelo Campagno que

el parentesco opera como el dispositivo que produce y reproduce el lazo social, lo que implica que las prácticas

pot.com.ar/2013/01/la-aceptacion-del-concepto-de-poder.html). Véase también Angelbeck, *op. cit.*, pp. 15–21; Mellado, *op. cit.*, p. 35; Gayubas, A. “Pierre Clastres y las sociedades contra el Estado”, *Germinal. Revista de Estudios Libertarios* 9, 2012, pp. 25–26.

60 Abensour, “Presentación”, *cit.*, pp. 62–63.

61 Clastres, *La sociedad contra el Estado*, *cit.*, p. 174. Véase Campagno, M. “Pierre Clastres y el problema del surgimiento del Estado”, en: Campagno, M. (ed.), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, p. 203.

sociales se expresan y articulan en función de su compatibilidad con los principios en los que el parentesco se basa⁶².

De este modo, las normas recíprocitarias y la ayuda mutua que caracterizan al tipo de organización basado en la lógica del parentesco se presentan incompatibles respecto de formas de dominación sociopolítica basadas en última instancia en la coerción. Allí donde existen figuras de liderazgo, éstas serán compatibles con los principios de reciprocidad, caracterizándose por la detentación de prestigio y no por la concentración de poder.

El parentesco, por lo tanto, no produce las condiciones para la emergencia de lo estatal, su dominancia en un contexto social “impide la aparición de la práctica estatal”: en suma, “la lógica del parentesco es una lógica social ‘contra el Estado’”⁶³.

LA CONCEPCIÓN ANARQUISTA DEL SER HUMANO

Los enunciados de Clastres sobre las “sociedades primitivas” distan de reproducir imágenes preconcebidas que podrían interpretarse como mitos en clave rousseauiana o hobbesiana. La violencia y la guerra ocupan un lugar de importancia en la

62 Campagno, “Pierre Clastres”, cit., p. 204.

63 *Ibid.*, pp. 206 y 205, respectivamente. Una reflexión alternativa sobre el parentesco en relación con las sociedades denominadas “anárquicas” puede encontrarse en Macdonald, Ch. J–H. “Kinship and Fellowship among the Palawan”, en: Gibson, T. y Sillander, K. (eds.), *Anarchic Solidarity. Autonomy, Equality and Fellowship in Southeast Asia*, New Haven, Yale Southeast Asia Studies, 2011, pp. 119–140.

caracterización que hace el antropólogo de estas sociedades, lo cual lo aleja de una mirada idealizada del “ser humano primitivo” según lo que el arqueólogo Lawrence Keeley denominó “el mito del pacífico salvaje”⁶⁴. Por otro lado, respecto de Hobbes escribió Clastres que, si bien tuvo la lucidez de pensar la guerra y el Estado en un sentido de mutua exclusión (“la guerra impide el Estado, el Estado impide la guerra”), su inmenso error, aunque casi inevitable en un hombre de su época, fue haber creído que la sociedad que persiste en la guerra de todos contra todos no es una sociedad; que el mundo de los Salvajes no es un mundo social⁶⁵.

De acuerdo con Clastres, no sólo la guerra de todos contra todos no existe como tal en la sociedad primitiva (“la guerra generalizada produciría el mismo efecto que la amistad generalizada: la negación del ser social primitivo”)⁶⁶, sino que la guerra no estatal es una práctica social con un fundamento político que nada debe ni a la biología ni a un hipotético estado de naturaleza.

De hecho, esta relativa equidistancia clastriana respecto de los extremos “rousseauniano/optimista” (“el hombre es bueno por naturaleza”) y “hobbesiano/pesimista” (“el hombre es un lobo para el hombre”) se asemeja al posicionamiento de los pensadores anarquistas en relación con el problema de la naturaleza (agresiva o no) del hombre. Bakunin describía al ser humano como el

64 Keeley, L. *War before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*, Oxford–Nueva York, Oxford University Press, 1996, p. 9.

65 Clastres, P. *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1996 [1980], p. 215. Véase Abensour, M. “El Contra Hobbes de Pierre Clastres”, en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2007 [1987], pp. 189–228; Gayubas, “Pierre Clastres y las sociedades contra el Estado”, cit., p. 24.

66 Clastres, *Investigaciones*, cit., p. 205.

“animal feroz por excelencia”, pero añadía que su “individualismo” –fundamento de su ferocidad– no puede pensarse sin su tendencia a la vida social y, por tanto, a su capacidad para el socialismo⁶⁷. Incluso Proudhon, para quien la guerra “es esencial a nuestra humanidad”, formuló la idea de que el ser humano, a la vez “ángel” y “bestia”, es un animal social hecho de contradicciones que, aún encontrándose en un hipotético estado de guerra con los demás, no puede resistirse a una “atracción interna hacia otros individuos” movida por una “simpatía secreta” que forma parte de “su propia naturaleza”⁶⁸.

Pero fue Kropotkin quien formuló de un modo más explícito su distanciamiento respecto de las miradas típicamente rousseaunianas y hobbesianas, empleando las observaciones etnográficas de su época para argumentar que el “hombre primitivo no es, en modo alguno, ni un ideal de virtud ni una bestia como el tigre”⁶⁹. Esto se vincula con el hecho, recientemente señalado por Aníbal D'Auria, de que los pensadores anarquistas no proponen una concepción esencialista del ser humano (ya sea pesimista u optimista), sino una concepción histórica (“es el mismo hombre quien crea y recrea las nociones de ‘bien’ y ‘mal’”)⁷⁰.

67 Bakunin, *Dios y el Estado*, cit., p. 119.

68 Citado en Noland, A. “Proudhon's Sociology of War”, *American Journal of Economics and Sociology* 29 (3), 1970, pp. 290 y 293, respectivamente. Véase Angelbeck, *op. cit.*, pp. 55–57.

69 Kropotkin, P. *Ethics. Origin and Development*, Nueva York, Dial Press, 1924, p. 76. Explica Mellado que, para el pensador anarquista, “ni la visión de Hobbes ni de Rousseau respondían a una versión certera de los primitivos. De ahí que Kropotkin, muy crítico de la filosofía como criterio de verdad, acudiera a la etnología” (*op. cit.*, p. 8).

70 D'Auria, A. *El hombre, Dios y el Estado. Contribución en torno a la cuestión de la teología-política*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2014, p. 77.

Algunas décadas después de la muerte de Kropotkin, Gaston Leval escribió que el hombre “es a la vez bueno y malo”, en el sentido de que, desde un punto de vista psicológico y biológico, contiene la potencialidad tanto para el egoísmo como para la generosidad, tanto para la crueldad como para la bondad⁷¹. Tanto Kropotkin como Leval, aunque atravesados por un modo de pensar el cambio histórico en términos evolutivos y en gran medida influidos por la biología, proponían un alejamiento respecto de miradas idealistas sobre la bondad natural del ser humano y pesimistas acerca de su carácter intrínsecamente belicoso y competitivo.

Lo interesante de estas reflexiones es que tenían lugar en momentos en que diversos pensadores europeos añadían un fundamento animal a la imagen hobbesiana de la lucha de todos contra todos. La polémica de Kropotkin con Thomas Henry Huxley en torno al modo de leer socialmente las tesis de Darwin es de sobra conocida: Huxley y los darwinistas sociales creían que la lucha por la existencia enunciada por Darwin consistía en el exterminio de los menos adaptados en el seno de una especie, lo cual hacía del ser humano “una bestia sanguinaria y feroz” (“tigres o leones, desprovistos de toda clase de concepciones éticas”), mientras que para Kropotkin se trataba de “la lucha contra los elementos hostiles de la naturaleza o bien contra otras especies animales”, la cual se efectúa en “grupos unidos mediante la ayuda mutua”⁷².

71 Leval, G. *Éléments d'éthique moderne*, París, Groupe Maurice-Joyeux, 2003 [1961], p. 13.

72 Respectivamente, Cappelletti, “Introducción”, cit.; Kropotkin, P. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Nueva York, McClure Phillips & Co., 1902, p. 78; Kropotkin, *Ethics*, cit., p. 321. Significativamente, fue otro anarquista, Émile Gautier, quien empleó por primera vez de un modo crítico el término “darwinismo social”, refiriéndose

Por otro lado, poco antes de la muerte de Kropotkin, el filósofo y matemático británico Bertrand Russell, lúcido en su apreciación de que la guerra como práctica social precedía al capitalismo y al Estado, concluía que la misma estaba inscrita en “los instintos fundamentales de la naturaleza humana”, pues “el hombre es por naturaleza un competidor, un ser adquisitivo y más o menos belicoso”⁷³. En la época en que Leval publicó sus *Elementos de ética moderna* (1961), por su parte, el anatomista Raymond Dart y el ensayista Robert Ardrey popularizaron la llamada “hipótesis del primate asesino”, centrada en la idea de que el ser humano posee un instinto homicida, posteriormente recubierta de un barniz científico por autores como el etólogo Konrad Lorenz y los antropólogos Lionel Tiger y André Leroi-Gourhan⁷⁴. Estas hipótesis fueron amplia y debidamente cuestionadas, tanto por su inconsistencia documental como por sus falencias explicativas, y

a las aplicaciones de tinte conservador de la teoría darwiniana al estudio de las sociedades humanas: Gautier, É. *Le darwinisme social*, París, Derveaux, 1880. Véase La Vergata, A. *Guerra e darwinismo sociale*, Calabria, Rubbettino, 2005, p. 33. Sobre el posicionamiento de Kropotkin en relación con Darwin y su enfrentamiento con Huxley, véase Montagu, A. *Darwin. Competition & Cooperation*, Nueva York, Henry Schuman, 1952, pp. 38–43; Cappelletti, “Introducción”, cit.; Ansino, R. “Evolución y apoyo mutuo: Kropotkin en el contexto de las teorías evolutivas”, *Erosión. Revista de Pensamiento Anarquista* 1, 2012, pp. 29–40; Kokko, H. “Conflict and Restraint in Animal Species. Implications for War and Peace”, en: Fry, D. P. (ed.), *War, Peace, and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*, Nueva York, Oxford University Press, 2013, pp. 38–39.

73 Russell, B. *Los caminos de la libertad. El Socialismo, el Anarquismo y el Sindicalismo*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1983 [1918], pp. 161–162. Probablemente influyera en esta posición del autor su creencia de aquellos años en la eugenesia y su desencanto, en el contexto de la Primera Guerra Mundial, respecto de la fe en la razón.

74 Véase Dart, R. A. “The Predatory Transition from Ape to Man”, *International Anthropological and Linguistic Review* 1 (4), 1953, pp. 201–217; Ardrey, R. *African Genesis: A Personal Investigation into the Animal Origins and Nature of Man*, Nueva York, Atheneum, 1961; Lorenz, K. *On Aggression*, Nueva York, Harcourt, Brace, and World, 1966.

algunos de sus críticos, como los antropólogos Ashley Montagu, atento lector de Kropotkin (a cuya memoria dedicó su libro *Darwin. Competition & Cooperation* de 1952), y Keith F. Otterbein, se vieron obligados a enfatizar el hecho de que “no hay evidencia fisiológica de que los humanos posean un instinto agresivo”⁷⁵. Como el propio Clastres, crítico él mismo de las lecturas que proponían un carácter biológicamente agresivo del ser humano, sintetizó en un artículo de la década del setenta: la guerra “tiende hacia la cultura, no hacia la naturaleza”⁷⁶.

LA GUERRA CONTRA EL ESTADO

En sus últimos trabajos, Clastres reflexionó sobre la guerra en contextos no estatales⁷⁷. El punto de partida implícito en sus enunciados es la crítica a aquellos autores que, desde una mirada etnocéntrica y evolucionista, han considerado la guerra no estatal como intrascendente e inofensiva, como un indicador más del carácter *primitivo* de este tipo de sociedad. El concepto de “guerra primitiva”, cuya formulación más conocida es la elaborada por el antropólogo H. H. Turney–High en los años cuarenta, se sostiene en la idea de un “horizonte militar” por encima del cual se sitúan

75 Otterbein, K. F. *How War Began*, College Station, Texas A&M University Press, 2004, p. 27, sintetizando su posición expuesta en Otterbein, K. F. “The Anthropology of War”, en: Honigmann, J. J. (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Nueva York, Rand McNally, 1973, p. 928. Véase también Montagu, A. *The Nature of Human Aggression*, Nueva York, Oxford University Press, 1976.

76 Clastres, *Investigaciones*, cit., p. 190.

77 *Ibíd.*, pp. 181–256.

las sociedades estatales que conducen un tipo de “guerra verdadera” y por debajo del cual se ubican las sociedades “primitivas” que se involucran en enfrentamientos de tipo “submilitar”, esto es, escaramuzas y batallas fuertemente reguladas caracterizadas por provocar pocas bajas (si acaso alguna) y percibidas como faltas de efectividad, disciplina, profesionalización y desarrollo técnico y tecnológico⁷⁸.

La especificidad atribuida a la guerra no estatal por parte de algunos de estos autores (como el especialista en relaciones internacionales Quincy Wright y el propio Turney–High) es del todo pertinente, sobre todo si se la compara con interpretaciones más recientes que pretenden equiparar los desastres de la Segunda Guerra Mundial con los enfrentamientos regulares de comunidades no estatales del registro etnográfico (como es el caso de Keeley). De hecho, la interpretación de Wright según la cual el principal objetivo de la guerra en sociedades “primitivas” es el sostenimiento de la “solidaridad del grupo político” parece vincularse, de algún modo, con los enunciados de Clastres a los que nos referiremos más adelante, pero la oposición propuesta por Turney–High entre “motivos reales” (guerra civilizada) y “motivos personales y psicológicos” (guerra primitiva) explicita el fundamento etnocéntrico que está en la base de dichas conceptualizaciones⁷⁹.

Lo que en todo caso puede cuestionarse de estos modelos,

78 Véase Turney–High, H. H. *Primitive War: Its Practice and Concepts*, Columbia, University of South Carolina Press, 1949, pp. 21–38; Keegan, J. *A History of War*, Nueva York, Vintage Books, 1993, pp. 89–94. Para una crítica de este concepto, véase Keeley, *op. cit.*, pp. 8–15.

79 Véase Wright, Q. *A Study of War*, 2 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1964 [1942]; Keeley, *op. cit.*, p. 11.

aparte de su punto de partida evolucionista, es que en el plano testimonial su análisis se basa en la observación de prácticas que tienden a limitar la violencia física efectiva, esto es, batallas más o menos reguladas, guerras rituales o mágicas, duelos o demostraciones de fuerza.

Estas prácticas efectivamente existentes en gran parte de los testimonios etnográficos no conforman, sin embargo, la única forma documentada de enfrentamiento intergrupales.

Entre los horticultores Mae Enga de las tierras altas de Nueva Guinea, por ejemplo, las batallas, en efecto, se acuerdan: en ellas, los duelos se detienen en cuanto uno de los contendientes resulta herido y los subsiguientes enfrentamientos grupales provocan una cantidad limitada de muertes.

Sin embargo, los grupos emprenden también ataques sorpresivos y emboscadas sobre grupos enemigos. En un análisis intercultural, Otterbein observó que las

batallas, en las cuales los guerreros se enfrentaban a lo largo de una línea, eran un medio para probar la fuerza de un adversario, mientras que las emboscadas y raids sobre asentamientos eran el medio para matar grandes números de enemigos⁸⁰.

Las incursiones y las emboscadas, en efecto, se cuentan entre las

80 Otterbein, K. F. "A History of Research on Warfare in Anthropology", *American Anthropologist*, New Series 101 (4), 1999, p. 800. Véase Meggitt, M. *Blood is their Argument. Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands*, Palo Alto, Mayfield, 1977, p. 17; Gat, A. "The Pattern of Fighting in Simple, Small-Scale, Prestate Societies", *Journal of Anthropological Research* 55 (4), 1999, pp. 566-567.

formas más comunes y letales de relación violenta entre comunidades no estatales, y sus efectos sociales distan de ser intrascendentes.

Los análisis que subestiman las consecuencias sociales de la guerra en contextos no estatales tienden, a su vez, a restarle relevancia política a dicha práctica.

Aquí es donde las reflexiones de Clastres ofrecen un contraste de interés. Trátese de batallas, incursiones o emboscadas, impliquen o no niveles considerables de violencia física, las prácticas de guerra en sociedades no estatales no sólo no carecen de efectos sociales, sino que tienen, de acuerdo con el antropólogo, decisivas consecuencias políticas. Ello se vincula con el hecho de que, en cualquiera de las situaciones posibles, la guerra es la expresión de una diferencia que es consustancial al ordenamiento interno de la comunidad: la guerra materializa el contraste con el “otro” (no pariente, enemigo) y mantiene a las comunidades en la dispersión, evitando toda forma de centralización que podría derivarse de la concentración⁸¹.

En términos de parentesco, la guerra parece ser una expresión extrema del antagonismo que está implícito en la identificación parental, en la medida en que ésta involucra no sólo un sentido de pertenencia –aquellos que son parientes–, sino también de exclusión –aquellos que no lo son, con quienes se mantienen relaciones basadas en la desconfianza. Así, la guerra puede ser pensada como una práctica que, al materializar la diferencia entre las comunidades, contribuye a la autoafirmación del Nosotros autónomo e indiviso de cada comunidad de parientes. De este

81 Véase Clastres, *Investigaciones*, cit., pp. 211–213.

modo, retomando el enunciado de Clastres, la guerra en sociedades no estatales “está contra el Estado”⁸².

LA PARADOJA DE LA GUERRA

Gustav Landauer escribió en 1910 que el Estado no es una cosa sino una relación social, un modo que tienen las personas de relacionarse entre sí⁸³. Esta mirada se opone a los enfoques institucionalistas que ven al Estado como un objeto con consistencia propia que tiende a desarrollarse. En términos de prácticas sociales, en cambio, puede definirse la práctica estatal como aquella que “instituye un polo social dominante –provisto del uso exclusivo de la coerción– y otro polo social que se somete al primero”⁸⁴.

Estas puntualizaciones sirven a la hora de pensar el problema de la división social. En efecto, partiendo de esta premisa se puede afirmar que el tipo de práctica que definimos como estatal supone

82 *Ibid.*, p. 216. En relación con el parentesco, véase Campagno, “Pierre Clastres”, cit., pp. 204–206; Gayubas, “Pierre Clastres y la guerra”, cit., pp. 148–150.

83 “Una mesa puede ser volteada y un cristal puede ser destrozado. Sin embargo, aquellos que creen que el Estado es también una cosa o un fetiche que puede ser volteado o destrozado son sofistas y creyentes en la Palabra. El Estado es una relación social; un cierto modo que tienen las personas de relacionarse entre sí. Puede ser destruido mediante la creación de nuevas relaciones sociales; esto es, relacionándose las personas de un modo diferente” (Landauer, G. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, Oakland, PM Press, 2010, p. 214).

84 Campagno, M. y Lewkowicz, I. *La historia sin objeto y derivas posteriores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007, p. 47. Sobre el concepto de práctica, véase *ibid.*, pp. 73–92.

una ruptura respecto de las prácticas características de las sociedades no estatales, compatibles con los principios de la reciprocidad y la ayuda mutua⁸⁵. La pregunta por la ruptura no alcanzó a tener respuesta en la obra de Clastres (su fallecimiento a temprana edad dejó inconclusa esta línea de investigación). Sin embargo, algunas de sus últimas reflexiones sobre la guerra involucran de algún modo este problema.

En un artículo publicado póstumamente, Clastres señaló que, así como “la violencia guerrera aparece en el universo de los Salvajes como el principal medio de conservar el ser de esa sociedad en la indivisión, de mantener a cada comunidad en su autonomía de *totalidad* una, libre e independiente de las otras” –en tanto obstáculo interpuesto a “la máquina de unificación constituida por el Estado”⁸⁶, la guerra acarrea a su vez “el peligro de la división del cuerpo social homogéneo de la sociedad primitiva”.

El antropólogo presentaba esto como una “paradoja sorprendente”: “por un lado, la guerra permite que la comunidad primitiva persevere en su ser indiviso; por otra parte, se revela como el posible fundamento de la división entre Señores y Súbditos. La sociedad primitiva como tal obedece a una lógica de la indivisión que la guerra tiende a sustituir por la lógica de la división”⁸⁷.

El fundamento para esta apreciación es la observación de fuertes liderazgos guerreros en algunas sociedades de los registros

85 La ruptura en el nivel sociopolítico no supone, de todos modos, la desaparición de las prácticas basadas en principios opuestos a la lógica estatal, sino su subordinación a la lógica ahora dominante. Véase *ibíd.*, pp. 49–53.

86 Clastres, *Investigaciones*, cit., p. 219.

87 *Ibíd.*, p. 240.

etnográfico y etno-histórico y de lo que el autor llamó “sociedades con guerreros”: si en las sociedades primitivas “todos los hombres son guerreros potenciales porque el estado de guerra es permanente, y son guerreros efectivos cuando estalla, de tiempo en tiempo, el conflicto armado”, en las sociedades con guerreros sólo “una minoría de hombres hacen constantemente la guerra”⁸⁸.

La existencia de una minoría especializada en el ámbito militar constituye para Clastres un peligro permanente para el orden indiviso, pues si bien no representa un cuerpo con autoridad política, implica la existencia de un “casi-monopolio de la capacidad militar de la sociedad, de algún modo el monopolio de la violencia organizada”, que hace que este grupo de guerreros pueda decidir sobre las acciones militares: “hacen la guerra por su propia cuenta y no para responder a un imperativo colectivo”⁸⁹.

Clastres advierte, de todos modos, que un jefe guerrero no puede actuar contra los intereses de la comunidad so pena de ser desobedecido o abandonado (el ejemplo de Gerónimo entre los apaches y de Fusiwe entre los yanomami ilustra con claridad este punto): de algún modo, como plantea Angelbeck, este tipo de situación según la cual un jefe guerrero tiene autoridad en la guerra en la medida en que represente los intereses de la comunidad y no busque trasladar esa autoridad al ámbito de la dominación política, se relaciona con el concepto de “autoridad” de Bakunin –distinto respecto del uso que hace Proudhon del término–, esto es, el reconocimiento de lo que Clastres denomina

88 *Ibid.*, pp. 221–222. En relación con el “estado de guerra permanente”, aclara Clastres que lo permanente “no es la realidad puntual del conflicto armado” sino su “posibilidad”: “con los extranjeros sólo se mantienen relaciones de hostilidad, se realicen o no en una guerra real” (*ibid.*, p. 211).

89 *Ibid.*, pp. 237 y 222, respectivamente.

una “competencia técnica”, un conocimiento o experiencia en un área que se reconoce y respeta como tal en tanto contribuye a la vida social de la comunidad pero no se constituye en imposición⁹⁰.

En cualquier caso, el “peligro permanente” que observa Clastres no sólo está asociado a la “máquina guerrera” sino también al aumento de la densidad poblacional que, de acuerdo con el antropólogo, podría erosionar el carácter autónomo e indiviso de las comunidades al “trastornar” el principio de la dispersión⁹¹, y que, a nuestro entender, puede vincularse también de algún modo con el problema de la guerra.

En su análisis sobre Gerónimo y los apaches, Clastres describe el principio según el cual una serie de tribus se alían bajo el liderazgo

90 Véase Angelbeck, *op. cit.*, pp. 35–36. En el terreno del análisis histórico de sociedades del pasado remoto, esta constatación de Clastres ha sido tenida en cuenta para estudiar la figura de los llamados “especialistas bélicos” inferidos a partir de la evidencia arqueológica de fines de la Edad del Bronce en el Noroeste de la Península Ibérica, cuya posición de prestigio se habría revertido hacia la Primera Edad del Hierro. De acuerdo con el historiador Francisco Javier González García, este testimonio colabora con la reflexión de Clastres de que no existe una linealidad evolutiva que haga de los liderazgos militares un escalón hacia la constitución del Estado: la figura del especialista bélico no implica por sí misma la aparición de la división social, en la medida en que el prestigio que detenta le es concedido por la comunidad (véase González García, F. J. “Copérnico y los bárbaros. Notas para una reinterpretación de la Edad del Hierro europea”, en: Campagno, M. (ed.), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, p. 171). Esto es compatible con lo que plantea Clastres cuando señala que un jefe guerrero como Gerónimo entre los apaches es seguido por su comunidad en la medida en que sus acciones militares representan los intereses de la comunidad, pero es abandonado en cuanto su carrera personal se aísla del fundamento colectivo (*La sociedad contra el Estado*, cit., pp. 178-180). El interés individual del guerrero se ve de este modo condicionado por la lógica que regula la sociedad de la que forma parte. La subjetividad individual no se impone sobre la lógica social.

91 Véase Clastres, *La sociedad contra el Estado*, cit., pp. 180–181; *Investigaciones*, cit., p. 214.

del jefe guerrero en un contexto de intensa actividad bélica: la necesidad militar encumbra a un jefe que lo es (mientras dura la actividad bélica) de un conjunto social

amplio, conformado por un agrupamiento de tribus. Esta situación dura lo que la circunstancia bélica que le dio origen, motivo por el cual no adquiere un carácter de permanencia.

Sin embargo, según sugieren ciertos estudios etnográficos, en contextos en que los episodios de violencia bélica se intensifican y se tornan impredecibles, hay lugar para pensar en la institucionalización de dicha jefatura vinculada (de modo directo o indirecto) al ámbito militar, es decir, su permanencia en el tiempo (esto es lo que observa, por ejemplo, la arqueóloga Elsa Redmond en un estudio comparativo de sociedades no estatales de Sudamérica)⁹².

El antropólogo Renato Sztutman señala que Clastres tomaba en cuenta, a la hora de reflexionar sobre este peligro de división social, aquellas “formas indígenas” que involucraban “aldeas populosas, conjuntos regionales liderados por jefes de guerra, distinciones jerárquicas e incluso aristocracias”⁹³.

Al observar a los tupí-guaraníes, por ejemplo, sostenía Clastres:

Si en una sociedad primitiva observamos la acción de una fuerza centrípeta, la tendencia visible al reagrupamiento mediante la constitución de macro-unidades sociales,

92 Véase Redmond, E. M. *Tribal and Chiefly Warfare in South America*, Ann Arbor, University of Michigan, 1994, p. 130.

93 Sztutman, R. “Metamorfoses do Contra-Estado. Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias”, *Ponto Urbe* 13, 2013, p. 8.

estamos frente a una sociedad que está camino de perder la lógica primitiva de lo centrífugo, [...] que pierde las propiedades de totalidad y unidad⁹⁴.

Lo que parece interesarle a Clastres, aparte del mero análisis de la expansión demográfica, es el modo en que la concentración poblacional puede incidir en la constitución de un nuevo tipo de lazo permanente entre aldeas bajo la autoridad de un jefe, ya sea propiamente guerrero o se vincule, de un modo u otro, con la decisión y la organización militar (de ahí su referencia al “riesgo de concluir alianzas provisionarias con los vecinos ‘compatriotas’, si las circunstancias –guerreras en especial– lo exigen”)⁹⁵.

Pero acaso el agrupamiento de conjuntos sociales bajo la autoridad de un jefe no constituya por sí mismo un fundamento para pensar la división social en términos de estatalidad (el conjunto puede permanecer articulado por lazos compatibles con los principios del parentesco y con las normas de convivencia asociadas a las alianzas). Sin embargo, así como la “exaltación de la subjetividad del guerrero” implica la “posibilidad de trascendencia en relación al colectivo” pero se ve limitada por la lógica social de la comunidad⁹⁶, hay dos ámbitos en los que dicha trascendencia parece no encontrar tales límites.

Uno tiene que ver con algo que Clastres manifestó intención de estudiar, pero cuya muerte aconteció antes de que pudiera dedicarse a ello: esto es, la guerra de conquista como instancia de

94 Clastres, *Investigaciones*, cit., p. 214.

95 Clastres, *La sociedad contra el Estado*, cit., p. 181.

96 Sztutman, R. “Religiao nómade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi”, *Novos Estudos – CEBRAP* 83, 2009, p. 150.

transformación social (en términos de los editores de la revista *Libre*, que apuntaron los ítems que el antropólogo pensaba desarrollar en una obra que no llegó a componer: “la guerra de conquista entre las sociedades primitivas como fomento *posible* de un cambio en la estructura política”)⁹⁷. En función de lo que venimos apuntando, podemos caracterizar la guerra de conquista como aquella que habilita un tipo de relación de poder entre vencedores y vencidos que adquiere una forma de permanencia (por lo tanto, de dominadores y dominados), algo que leído en clave de la centralidad del parentesco en contextos no estatales supone el establecimiento de una relación permanente entre dos conjuntos sociales no emparentados entre sí, donde la organización sociopolítica sostenida en el monopolio de la coerción no se ve impedida⁹⁸.

El segundo ámbito de interés para pensar el problema tiene que ver con la relación entablada por un jefe (guerrero o vinculado con la decisión militar), ya sea con su entorno inmediato (su “séquito”), o bien con individuos vencidos en la guerra y devenidos prisioneros o esclavos.

Unos y otros sostendrían una relación de carácter personal con el jefe que sería disímil respecto de los principios del parentesco, ya se trate de una relación de dependencia y lealtad o de sometimiento⁹⁹. De qué modo estos lazos de subordinación personal pudieron vincularse con la emergencia de la estatalidad excede las posibilidades de este trabajo. Kropotkin sugería, en su tratamiento de las comunas históricas, que un individuo en quien

97 Clastres, P. “Malheur du guerrier sauva-ge”, *Libre* 77-2, 1977, p. 109.

98 Al respecto, véase Campagno, “Pierre Clastres”, cit., pp. 208-210.

99 *Ibid.*, pp. 214-215.

se delegara la capacidad militar, en la medida en que reuniera ciertos recursos y los empleara para atraer a un grupo de “hombres aguerridos” a su alrededor, “comienza a conquistar los embriones de un poder militar”¹⁰⁰.

En cualquier caso, como señala Charles J-H. Macdonald, la relación histórica entre este tipo de lazo personal y la dominación a escala colectiva sigue siendo un “rompecabezas antropológico”¹⁰¹.

* * *

El último ítem mencionado por los editores de la revista *Libre* en referencia a los problemas que Clastres pensaba articular en su obra trágicamente interrumpida fue presentado como “la guerra ‘de Estado’”. La preocupación del antropólogo por la guerra estatal es perfectamente comprensible a la luz de lo que venimos comentando.

Y es que, como señalamos al inicio de este trabajo, la conformación misma de un aparato de imposición supone la apropiación de la capacidad militar que, para el antropólogo, es consustancial a la comunidad no estatal. De tal modo que la guerra pasa a ser prerrogativa del Estado, y toda forma de violencia ejercida por fuera (o en contra) del dispositivo estatal es conceptualizada en términos de rebeldía.

100 Kropotkin, *L'État*, cit., p. 16. Véase Cappelletti, *El pensamiento de Kropotkin*, cit., p. 128.

101 Macdonald, “Antropología de la anarquía”, cit., pp. 21–22.

Una reflexión de interés al respecto la ofrece el antropólogo David Graeber en su reciente estudio sobre la soberanía (en el sentido de autoridad suprema) realizado a partir de un análisis de lo político entre los shilluk del sur de Sudán: “Como descubrieron aquellos viajeros europeos cuando los reyes nilóticos les pidieron que condujeran raides o lanzaran disparos aleatorios sobre ‘aldeas enemigas’ que en realidad resultaron ser habitadas por los mismos súbditos del rey, no hay una diferencia fundamental en la relación entre un soberano y su pueblo, y entre un soberano y sus enemigos.

Dentro y fuera están ambas constituidas a través de –como mínimo– la posibilidad de la violencia indiscriminada”. Aquí, la fórmula “opresión dentro y guerra fuera” mediante la cual Giovanni Bovio definiera al Estado, recuperada por Pietro Gori en su famosa conferencia *Vuestro orden y nuestro desorden* (1889), adquiere una nueva forma:

Lo que llamamos ‘la paz social’ –escribe Graeber– es en realidad sólo una tregua en una guerra constitutiva entre el poder soberano y ‘el pueblo’”, en la medida en que ambos términos “nacen como entidades políticas en su lucha mutua¹⁰².

En cierto modo, pues, lo que define las distintas situaciones consideradas es el lugar que ocupa la violencia organizada en la sociedad.

Cualquiera sea la lectura que se haga de la “paradoja de la

102 Graeber, D. “The divine kingship of the Shilluk: On violence, utopia, and the human condition, or, elements for an archaeology of sovereignty”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1), 2011, pp. 55 y 54, respectivamente.

guerra” enunciada por Clastres, lo que permanece es el hecho de que la estatalidad emerge como conquista de la capacidad política y militar de la comunidad.

Ello es compatible con aquello que Cappelletti infiere de la obra de William Godwin (uno de los precursores más evidentes del anarquismo) y que con toda probabilidad Clastres compartiría: “La opresión hacia adentro constituye el exacto paralelo de la opresión hacia afuera, que todo Estado ejerce en la medida de sus posibilidades. [...]

La represión y la violencia están, entonces, en la esencia del poder estatal”¹⁰³.

103 Cappelletti, A. J. *Prehistoria del anarquismo*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006, pp. 153–154.