RADICALITZEM *la vida*

La majoria de llibres de Virus editorial es troben sota llicències lliures i per la seva lliure descàrrega. Però els projectes autogestionaris i alternatius, com Virus editorial, necessiten un important suport econòmic. En la mesura que oferim bona part del nostre treball pel comú, creiem important crear també formes de col·laboració en la sostenibilitat del projecte. Subscriu-t'hi!!

La mayoría de libros de Virus editorial se encuentran bajo licencias libres y para su libre descarga. Pero los proyectos autogestionarios y alternativos, como Virus editorial, necesitan de un importante apoyo económico. En la medida en que ofrecemos buena parte de nuestro trabajo para lo común, creemos importante crear también formas de colaboración en la sostenibilidad del proyecto. ¡Subscríbete!

Satèl·lit
sense quota

Càpsida

Replicant

https://viruseditorial.net/hazte-virica/

Pierre Clastres

LA SOCIEDAD CONTRA EL ESTADO

TRADUCCIÓN DE FRANCISCO MADRID SANTOS
PRÓLOGO DE CARLOS TAIBO
INTRODUCCIÓN DE BELTRÁN ROCA

VIRUS

© 1974, Les Éditions de Minuit
© 2024 de esta edición, Virus Editorial

Título original:
La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique

Edición y maquetación: Virus Editorial
Traducción del francés: Francisco Madrid Santos
Corrección de estilo: Carlos Marín Hernández
Corrección de galeradas: Rita Soler Colín
Diseño de colección: Silvio García-Aguirre y Pilar Sánchez Molina
Diseño de cubierta: Virus Editorial
Ilustración de cubierta: Clara-Iris Ramos

Segunda edición en Virus Editorial: septiembre de 2024

ISBN: 978-84-17870-38-6
Depósito legal: B-15903-2024

Virus Editorial i Distribuïdora, SCCL
C/ Junta de Comerç, 18, baixos
08001 Barcelona
Tel.: 934 413 814
editorial@viruseditorial.net
www.viruseditorial.net

ÍNDICE

Prólogo, Carlos Taibo 9

Introducción a la vida y obra de Pierre Clastres por Beltrán Roca Martínez 15

I. Copérnico y los salvajes 25

II. Intercambio y poder: filosofía de la jefatura india 45

III. Independencia y exogamia 63

IV. Elementos de demografía amerindia 89

V. El arco y el cesto 109

VI. ¿De qué se ríen los indios? 133

VII. El deber de la palabra 153

VIII. Profetas en la jungla 157

IX. De lo Uno sin lo Múltiple 167

X. De la tortura en las sociedades primitivas 173

XI. La sociedad contra el Estado 183

Epílogo. Entrevista a Pierre Clastres 209

PRÓLOGO

Quiero preguntarme en estas líneas por qué en el mundo libertario —otorgo a este adjetivo un sentido muy amplio que permite acoger a quienes, desde atalayas muy dispares, abrazan fórmulas de autogestión y apoyo mutuo— los escritos de Pierre Clastres suelen provocar una aguda división. Hay quienes se sienten inequívocamente atraídos por esos textos, de la misma suerte que hay quienes no acaban de apreciar su interés.

Tengo en mente —no lo olvidemos— que estamos hablando de un antropólogo que, entre otras muchas cosas, nos ha invitado a recelar de las certezas sobre lo que significa la agricultura, ha discutido la supuesta incapacidad de las sociedades para desarrollar determinadas tecnologías, se ha referido una y otra vez a la marcha atrás, buscada conscientemente, que a menudo se registra en muchas comunidades *primitivas* y ha resaltado la apuesta de estas en el sentido de rechazar «el exceso inútil». El propio Clastres ha recalcado que en esas comunidades los *jefes* disfrutan de prestigio, pero carecen de poder, de tal forma que a su alrededor no hay súbditos llamados a obedecer. Y ha subrayado, en fin, que no se trata de sociedades «sin» que carecerían, de resultas, de escritura, de historia, de organización o de Estado, como si estuvieran aguardando la llegada de algo que vendría a completarlas. No creo equivocarme cuando afirmo que muchas de las tesis de Clastres han sido refrendadas en los últimos tiempos por el libro de David Graeber y David Wengrow que en inglés se titula *The dawn of everything*, una obra que invita a recelar de las fases evolutivas claramente delimitadas, de las presuntas carencias de muchas comunidades, de la más

que discutible relación entre la escala de una sociedad y la necesidad paralela de una dirección política, y de la condición benigna de tantas instituciones que con toda evidencia han surgido para acabar con la realidad de sociedades mal que bien igualitarias.

Ya sé que lo que propongo a continuación —un ejercicio encaminado a dibujar dos grandes percepciones en ese mundo libertario del que hablo— incorpora más de un trazo grueso. Y que nada tiene de neutro: defiendo sin ambages, como podrá apreciarse, lo que acarrea la segunda percepción. Creo, aun así, que tiene sentido procurar una clarificación que ayuda a explicar muchas cosas. Y que me trae a la memoria, por cierto, visiones y realidades con las que me topé años atrás, cuando entregué a la imprenta una monografía titulada *Anarquismo y revolución en Rusia, 1917-1921*. En las páginas de ese libro se hicieron omnipresentes los anarcocomunistas y los anarcosindicalistas rusos. Mientras que los primeros parecían empeñados en buscar raíces en la comuna rural y en otras fórmulas similares, y mostraban su menosprecio por ciudades y chimeneas, los segundos, a menudo percibidos como extranjerizantes, abrazaban con alegría lo que unas y otras significaban, al tiempo que arrastraban cierto desdén por el mundo campesino. De por medio se hacían valer, por cierto, quienes en la jerga del momento fueron descritos como «anarcobolcheviques». Si algunos de ellos acabaron integrados en plenitud en el aparato del Estado soviético naciente, otros regresaron a sus raíces libertarias y fueron objeto de una crudelísima represión.

Intento resumir de manera rápida los rasgos que atribuyo a la primera visión invocada, aquella que no puede ocultar su desdén ante lo que significan los textos de Pierre Clastres. Esta percepción considera que hay que construir desde cero otro mundo, o, lo que es casi lo mismo, que poco o nada relevante hay que salvar en el pasado y, en su caso, en realidades hoy por hoy periféricas. En la mejor de las circunstancias el pasado debe servir de recordatorio de que las prácticas libertarias no son en modo alguno ajenas al desarrollo de la especie humana. Esta visión estima, por añadidura, que carece de sentido perfilar en el presente una sociedad paralela asentada en la autogestión y en el apoyo mutuo, toda vez que el sistema que padecemos acabará por absorber, de mil maneras diferentes, esa sociedad, que en su raíz implicará por necesidad un alejamiento de la lucha de clases

cotidiana. En semejante escenario se abre camino la conclusión de que hay que hacer con urgencia una revolución que reclama el concurso de una vanguardia (autoproclamada, claro). En el núcleo de esa revolución, asentada en una doctrina de perfil al parecer claro, debe estar la *clase obrera*, en el buen entendido —Lenin *dixit*— de que, comoquiera que los integrantes de esta, por sí solos, no son capaces de trascender un horizonte sindical-reformista, se impone la tarea de infundir conciencia desde fuera. Una conciencia que, por coherencia con el argumento, no puede llegar de otro lugar que aquel que ocupan gentes que no son miembros de la propia clase obrera.

En mi lectura de los hechos, quienes se sitúan en esta visión acatan, comúnmente sin cautelas, la huella ilustrada, esto es, asumen acríticamente lo que suponen la ciencia, la tecnología, el trabajo y la idea de *progreso*, por un lado, y la jerarquía y las separaciones, por el otro. A duras penas sorprenderá que, con esos mimbres, despunten proyectos productivistas y desarrollistas que concluyen que, al menos en el terreno ecológico, tenemos tiempo, con lo que se impone privilegiar la lucha de clases de siempre y arrinconar debates como los relativos al decrecimiento o a un eventual colapso (y como los que ha puesto sobre la mesa el feminismo antiautoritario). El mundo rural y, con él, el campesinado son objeto, al tiempo, de un visible olvido, cuando no invitan a emplear los adjetivos «atrasado» y «reaccionario» para describir sus manifestaciones contemporáneas. Si la percepción que asoma en relación con otro adjetivo, «precapitalista», es en suma la postulada por los seguidores del Marx canónico, empeñados en apreciar en el desarrollo de las fuerzas productivas, en las ciudades y en la industria elementos de incontestable progreso, la que se revela en lo que respecta al futuro ecológico del planeta recuerda poderosamente a lo que blande la socialdemocracia más integrada.

Por lo que se refiere a la segunda interpretación, y como cabe intuir, parte de premisas muy diferentes. Propone, antes que nada, huir de los mitos ilustrados antes mencionados, que están en el origen de una trágica y omnipresente occidentalización del mundo. Nos invita, en un segundo escalón, a otorgar un relieve singular a las comunidades humanas que en el pasado desplegaron prácticas antiautoritarias de autogestión y apoyo mutuo. Y ello sobre la base de la intuición de que el interés de

esas comunidades no se limita a la posibilidad de refrendar que las ideas y las prácticas libertarias tuvieron otrora una presencia cierta, sino en virtud de la certeza de que los llamados «pueblos primitivos» ofrecen hoy soluciones para muchos de nuestros problemas. O las ofrece su legado contemporáneo en forma, por ejemplo, de concejos abiertos y bienes comunales. En tercer y último lugar, esta visión considera que hay que creer en la gente de a pie, trabajar con ella y aprender de ella, frente a las imposiciones, estériles, de vanguardias en uno u otro grado autoritarias y doctrinales. La visión que me ocupa concluye, en suma, que lo que es excepcional y anómalo en la historia humana es lo que acarrean el Estado y el capitalismo (ojalá pudiéramos agregar el nombre de la sociedad patriarcal, cuya casuística discurre, con toda evidencia, por otro camino).

De resultas de todo lo anterior, y en un escenario de crisis terminal del capital, producto de su incapacidad para encarar de manera eficiente los problemas del propio capital y para esquivar un colapso más que probable, se impone construir desde ya la sociedad poscolapsista y hacerlo desde el recordatorio de que la mayoría de los colapsos registrados en el pasado tuvieron consecuencias saludables en materia de desjerarquización, recampesinización y autonomía local, y desde la intuición de que el colapso que viene puede borrar de un plumazo muchas de las restricciones que hoy operan en lo que se refiere a la propiedad privada y a la deuda. Cierto parece que la propuesta correspondiente, que lo es inequívocamente de lucha y de autorganización en el presente, se enfrenta a problemas serios. Uno de ellos es el hecho de que la comunidad y los valores precapitalistas en lo que hace a lo colectivo, a la autogestión y al apoyo mutuo se han desvanecido en los países ricos, aun cuando pervivan razonablemente en muchos recintos del Sur global. Otro lo aporta el riesgo que se deriva de olvidar que hay que actuar de manera perentoria en las ciudades y que hay que promover, claro, una activa implicación de la clase obrera en la construcción de la sociedad paralela, sin por ello abandonar un ápice la contestación del capitalismo realmente existente, esto es, sin abandonar la lucha de clases.

Salta a la vista que los textos de Pierre Clastres constituyen un impulso para la segunda visión que acabo de mal glosar, y ello tanto por lo que significan en relación con el pasado —la reivindicación de un ser humano que rechaza la autoridad y

postula la solidaridad y la igualdad— como por lo que nos dicen sobre el presente, de la mano ahora de la defensa de un mundo que conteste los valores del capital en un escenario social y ecológicamente tétrico. Tenemos que trabajar, en cualquier caso, para que en el Norte rico las respuestas ante el colapso muestren un carácter colectivo y se alejen del *sálvese quien pueda* hoy imperante. Y tenemos que aprender mucho de aquellas gentes que, en lugares como Chiapas y Rojava, han decidido pelear, con las contradicciones que queramos, en provecho de una fusión entre culturas precapitalistas y proyectos anticapitalistas. En provecho, en otras palabras y parafraseando a Clastres, de sociedades enfrentadas al Estado. Y de muchas otras cosas más.

Carlos Taibo

INTRODUCCIÓN A LA VIDA Y OBRA DE PIERRE CLASTRES

No es casual que en este momento histórico, en el que varios movimientos sociales radicales y basados en la horizontalidad cobran fuerza en diversas partes del planeta, renazca el interés por trabajos como *La sociedad contra el Estado*, de Pierre Clastres, que estudian el poder en las sociedades primitivas. Al fin y al cabo, fueron los indios norteamericanos, junto con ciertos grupos religiosos, los que inspiraron a los movimientos sociales americanos en su coordinación de un gran número de activistas y organizaciones usando la democracia directa y el consenso.[1] En los últimos años parece estar fraguándose una especie de antropología anarquista que está atrayendo la atención tanto de investigadores como de militantes. Sin duda alguna, la obra de Clastres es una de las fuentes principales de la que bebe esta nueva perspectiva.

Antropólogo y anarquista, Clastres nació en París en 1934. Fue director de investigaciones del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) de París y miembro del Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France.[2] Durante más de diez

1. David Graeber, *Direct action. An ethnography*, AK Press, Oakland, 2008.
2. La información biográfica del autor procede de Miguel Abensour, *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Seuil, París, 1987.

años, entre 1963 y 1974, realizó trabajo de campo etnográfico entre varios pueblos indios de Sudamérica. Entre 1963 y 1964 convivió con los indios guayaquís, cazadores nómadas del este de Paraguay. A partir de esa experiencia, en 1965 elaboraría su tesis, *La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay*, y la monografía posterior *Crónica de los indios guayaquís*[3] (1972). En 1965 también pasó una temporada con los indios guaraníes de Paraguay. Entre 1966 y 1968 hizo trabajo de campo entre los chulupíes de ese mismo país y prosiguió su producción científica e intelectual. Entre 1970 y 1971 volvió a pasar una temporada con los yanomamis de Venezuela, a quienes en la revista *Les Temps Modernes* describió como «la última sociedad primitiva libre, seguro en América del Sur, y sin duda también de todo el mundo». Su última expedición tuvo lugar en 1974 para visitar a los yanomamis en el estado de São Paulo de Brasil. Es en la década de los setenta cuando publica la mayor parte de sus trabajos. En 1974 salieron a la luz dos libros muy influyentes: *La sociedad contra el Estado* y *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. En 1977 un accidente de coche puso fin a su vida.

Cuatro años después de su muerte, en 1981, la editorial Gedisa publicó en castellano varios artículos inéditos bajo el título *Investigaciones en antropología política*. Más tarde, en 1987, varios autores rindieron homenaje al antropólogo bajo la dirección de Miguel Abensour en un libro colectivo titulado *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (*El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*).

Uno de los rasgos distintivos del autor es que fue un excelente escritor, algo muy poco común entre los antropólogos. Era capaz de trasladarte en un vuelo mágico desde tu oficina hasta el poblado yanomami o guayaquí, describiendo cuidadosamente cómo todo un poblado se levantaba por la noche para curar el cólico de una mujer o las bromas que le gastaban o el cambio de género de un cazador que pasaba a ser mujer. Además, narraba con una honestidad inusitada, sin secretos ni silencios, los aspectos más oscuros para nuestras mentalidades de la vida de los pueblos con los que

3. Pierre Clastres, *Crónica de los indios guayaquís. Lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay*, Alta Fulla, Barcelona, 1986.

convivía, como el canibalismo o el infanticidio femenino. Los describió y los explicó con rigor. Como se espera del buen científico.

Repasando la trayectoria de Clastres se observa que fue ante todo un antropólogo de campo. Sus trabajos se basan principalmente en información etnográfica de diversos pueblos indios. Pero no por ello dejó de plantear cuestiones teóricas y políticas de gran trascendencia. Entre sus influencias filosóficas destaca el filósofo Étienne de La Boétie. Su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, publicado en 1576, se considera como una de las obras precursoras del anarquismo, pues invitaba a cuestionar la legitimidad de cualquier autoridad e indagaba en las razones de la dominación y de la servidumbre. Los escritos del antropólogo contienen innumerables referencias a La Boétie. En el campo de la antropología se vio enormemente influido por Claude Lévi-Strauss, Marshall Sahlins y Jacques Lizot. Del primero admiraba su análisis del parentesco y los mitos; de los otros dos aprendió a estudiar las sociedades primitivas despojándose del etnocentrismo, además de la utilización de la etnología como arma para esbozar un cuestionamiento radical de las sociedades contemporáneas.

Crítica a la antropología marxista

Fue precisamente el etnocentrismo el aspecto que Clastres más criticó de aquellos etnólogos que aplicaron el análisis marxista al campo de la antropología. En 1978 publicaba en la revista *Libre* el artículo «Los marxistas y su antropología», escrito poco antes de su muerte. Este texto contiene posiblemente la crítica más fehaciente y mordaz que jamás se haya hecho a la antropología marxista. Clastres comienza el ensayo explicando que desde finales de los años sesenta del siglo pasado esta corriente se hizo dominante en la antropología y desplazó al estructuralismo de Lévi-Strauss. Esto fue posible, según él, debido a que el discurso estructuralista «no habla de la sociedad». Se encuentra tan enredado en el análisis de las estructuras de, por ejemplo, mitos o sistemas de parentesco, que lo social queda anulado. Ahí es cuando el marxismo, que sí habla de la sociedad, entra en escena. El problema, a su modo de ver, surge cuando esta doctrina trata de extender su discurso a la sociedad primitiva.

Comienza el artículo lanzando críticas a la obra de Claude Meillassoux, pero posteriormente estas se extienden a la de Maurice Godelier. Ambos autores aplicaron sin pudor las categorías elaboradas por Marx para la sociedad de su tiempo (la Europa del siglo XIX, con el nacimiento del capitalismo) al estudio del desarrollo de todo tipo de sociedades. Godelier, por ejemplo, escribió que en las sociedades primitivas «las relaciones de parentesco son también las relaciones de producción». Clastres responde que esta afirmación es una banalidad: en la sociedad primitiva, fuera de la guerra no hay ninguna relación que no sea entre parientes. Su esfuerzo —prosigue— por ensamblar el enfoque marxista (relaciones de producción, fuerzas productivas, etcétera) con el enfoque estructuralista (relaciones de parentesco) resultaba ridículo. Otros etnólogos como Sahlins o Lizot, por el contrario, han demostrado que en las sociedades primitivas no hay producción: «Funcionan precisamente como máquinas antiproducción». El concepto de *sociedades precapitalistas*, con el que los marxistas hacen referencia a las sociedades primitivas, define estas sociedades con relación a un modelo particular de sociedad: la sociedad de finales del siglo XVIII, el capitalismo. Mide la sociedad primitiva en función de la capitalista y arrastra los mismos prejuicios etnocéntricos que los primeros etnólogos y viajeros, los cuales consideraban a los indios inferiores, atrasados e inmorales.

Más adelante en el texto introduce otra cita de Godelier: «Han existido y aún existen numerosas sociedades divididas en órdenes, castas o clases, en explotadores y explotados que, sin embargo, no conocen el Estado». Esto querría decir, según Clastres, que la división entre dominantes y dominados no implica la presencia del Estado. Sin embargo, Godelier olvida que «el Estado es el ejercicio del poder político. No se puede pensar el poder sin Estado y el Estado sin poder». Allí donde hay poder, hay una sociedad dividida, hay Estado. Finalmente argumenta que la economía proviene de lo político, y no al revés como quieren hacernos creer los marxistas: «Las relaciones de producción provienen de las relaciones de poder, el Estado origina las clases».

En definitiva, la falta de cientificidad del dogma marxista está al servicio de la política. «El marxismo posterior a Marx, en vez de convertirse en la ideología dominante del movimiento obrero, se ha convertido en su enemigo principal». El trabajo de

los marxistas, para Clastres, no era más que la «difusión de una ideología de conquista del poder» en el ámbito universitario. Búsqueda de hegemonía, imposición de su ideología política. Los estalinistas pretendían conquistar el poder total sobre la sociedad, incluyendo la Academia.

Parafraseando a Marx, escribió: «La historia de los pueblos que tienen una Historia es la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin Historia es, diremos al menos con la misma verdad, la historia de su lucha contra el Estado». Se trataba de una respuesta al etnocentrismo de Marx, quien definía la lucha de clases como el motor de la Historia. Marx trató de descubrir las leyes universales de la evolución de las sociedades, ignorando que en las sociedades primitivas lo que ocurría no era una lucha de clases, sino una lucha contra el Estado.

Y no es que Clastres no hubiera compartido trinchera con los marxistas. Al igual que muchos otros pensadores franceses de la época, participó en los acontecimientos de Mayo del 68. David Graeber y Stevphen Shukaitis diferencian dos tipos de autores vinculados al 68 francés: aquellos cuya obra se desarrolló en el periodo prerrevolucionario, como Guy Debord y Raoul Vaneigem, y aquellos, como Deleuze, Foucault o Baudrillard, que elaboraron sus teorías en el periodo posrevolucionario. Mientras que los primeros anticipaban y la revolución y se preparaban para ella, los segundos explicaban, básicamente, por qué las revoluciones fracasan.[4] Los segundos, en su mayoría, salieron desencantados de las filas del Partido Comunista Francés, cuya intervención fue crucial para apaciguar la revuelta.[5] Lo extraordinario de Clastres es que no encajaba en ninguna de estas dos categorías. Se refugió en el estudio de aquellas sociedades que vivían su propia revolución, las sociedades primitivas, sociedades sin Estado.

4. Hay que señalar que ello explica, en parte, el éxito del posmodernismo en el jerarquizado, competitivo y burocrático ámbito académico, en contraste con la influencia de otras corrientes como el situacionismo entre grupos de activistas.
5. David Graeber y Stevphen Shukaitis, «Introduction», en Erika Biddle, David Graeber y Stevphen Shukaitis (eds.), *Constituent imagination. Militant investigations, collective theorization*, AK Press, Oakland, 2007.

Antropología contra el Estado

En la obra de Clastres subyace una preocupación de fondo: la cuestión del poder. Para él, la aparición del Estado es el mayor accidente histórico. En el Estado reside el origen de la dominación y la desigualdad. Es por eso por lo que analiza principalmente el poder entre las sociedades primitivas.

En primer lugar, denunció el carácter etnocéntrico de la antropología al presentar las sociedades primitivas como sociedades incompletas, menos evolucionadas, por carecer de Estado. Los indios de América del Sur fueron considerados «menos civilizados» por carecer de esta división entre dominantes y dominados. En el esquema de Occidente, lo político —entendido como el ejercicio del poder— es la esencia de lo social. Según este pensamiento, solo en el terreno de lo infrasocial, lo no social, no encontramos una división entre los que mandan y los que obedecen. Así eran percibidas las sociedades primitivas, que eran situadas en las escalas más bajas de la jerarquía de sociedades humanas en el pensamiento evolucionista.

En segundo lugar, señaló que este carácter etnocéntrico de la antropología también se manifestaba en su identificación del poder con la coerción, la subordinación y la violencia. Ignoraba, de esta manera, la existencia de sociedades sin explotadores ni explotados, en las que el poder no significa coerción. La clave, según Clastres, reside en el esfuerzo de las sociedades aestatales por impedir, mediante de múltiples mecanismos, que el poder se separe de la sociedad. Por evitar la formación de un centro de poder independiente. El jefe primitivo tiene el poder de la palabra, una palabra —añade— carente de poder, pues no puede dictar órdenes. Numerosos ejemplos muestran que solo en tiempo de guerra le es posible mandar. En tiempo de paz, o bien es sustituido por otro líder, o bien sencillamente nadie acata sus órdenes. El jefe primitivo tiene la palabra porque carece de poder, está, en definitiva, al servicio de la comunidad.

Clastres no era ajeno a las implicaciones políticas de su trabajo. En un artículo posterior a *La sociedad contra el Estado*, un año antes de su muerte, escribió: «Y quizá la solución del misterio sobre el nacimiento del Estado permita esclarecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte». Seguramente por eso John Gledhill ha criticado parte de su teoría.

Desde su punto de vista, la obra de Clastres constituye una versión política de las propuestas de Marshall Sahlins: la versión antropológica del «mito del buen salvaje», la ingenuidad rousseauniana encarnada en la nueva teoría social. Construye la sociedad primitiva por oposición a la «civilización». Interpretaba, según Gledhill, la historia de la humanidad como un viaje hacia la alienación y la desigualdad.[6]

La herencia de Pierre Clastres hoy

Casi cincuenta años después de su muerte, la obra de Clastres sigue estando de total actualidad. Prueba de ello es que la editorial Virus se decidiera a reeditar *La sociedad contra el Estado*. Ángel Cappelletti escribió que Pierre Clastres fue el continuador de la obra de Kropotkin.[7] Más tarde, sin lugar a dudas, fue Harold B. Barclay el continuador del espíritu de Clastres. En *People without government. An anthropology of anarchy* (Pueblos sin gobierno. Una antropología de la anarquía), de 1982, el antropólogo nos mostraba algunos ejemplos de la gran diversidad de pueblos que viven en la actualidad sin Estado. En sus propias palabras:

> *Era un intento de demostrar que la anarquía no es ni caos ni un sueño completamente utópico. Resalté que en cierto modo —por vivir en ausencia de gobierno— todos los seres humanos fueron anarquistas hace diez mil años».*[8]

Añadía, contestando a aquellos que argumentaban que los ejemplos de sociedades anarquistas de su libro eran irrelevantes para las grandes sociedades industrializadas, que la idea de la interacción cara a cara es directamente aplicable a las sociedades de mayor escala. Precisamente la solidaridad, la satisfacción personal y la

6. John Gledhill, *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Bellaterra, Barcelona, 2000, p. 33.
7. Ángel Cappelletti, «Introducción a la tercera edición en español», en Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo*, Madre Tierra, Móstoles, 1989, p. 14.
8. Harold B. Barclay, *Longing for Arcadia. Memoirs of an anarcho-cynicalist anthropologist*, Trafford, Victoria, 2005, pp. 265-266.

dedicación al grupo son reforzadas por la participación directa en los asuntos de la comunidad.

No es Barclay, por fortuna, el único antropólogo contemporáneo influido por el anarquismo. Los más veteranos son, posiblemente, James C. Scott y Brian Morris. El primero ha estudiado las relaciones de dominación y resistencia en el Sudeste Asiático, y más recientemente el fracaso de las intervenciones planificadas desde arriba. En 2009 publicó *The art of not being governed* (El arte de no ser gobernado), otro libro sobre los pueblos que han estado evadiendo el Estado desde hace dos mil años. El segundo combina sus estudios sobre religión, etnobotánica y etnozoología con la colaboración en revistas y grupos libertarios. Cabe destacar también la obra de David Graeber *Fragments of an anarchist anthropology*,[9] en la que se sugiere cómo el anarquismo puede contribuir a desarrollar una ciencia social no vanguardista. Un número cada vez mayor de estudiantes, doctorandos y jóvenes investigadores están optando por estudiar la realidad utilizando perspectivas similares. Como puede comprobarse, las obras de Clastres continúan siendo una pieza clave de la antropología política. Pero, sobre todo, su espíritu sigue presente en un gran número de antropólogos.

*Beltrán Roca Martínez**

* Catedrático de Sociología en el Departamento de Economía General de la Universidad de Cádiz, entre otras obras, ha coordinado *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*, publicada por la editorial La Malatesta en 2008.

9. David Graeber, *Fragmentos de antropología anarquista*, Virus, 2019.

LA SOCIEDAD CONTRA EL ESTADO

I. COPÉRNICO Y LOS SALVAJES[1]

On disoit à Socrates que quelqu'un
ne s'estoit aucunement amendé
en son voyage: «Je croy bien —dit-il—,
il s'estoit emporté avecques soy».[2]

Montaigne

¿Podemos plantearnos seriamente cuestiones en torno al poder? Un pasaje de *Más allá del bien y del mal* empieza así: «Dado que, desde que hay hombres, ha habido también, en todos los tiempos, rebaños humanos (agrupaciones familiares, comunidades, estirpes, pueblos, Estados, Iglesias), y que siempre han sido muchísimos los que han obedecido en relación con el pequeño número de los que han mandado; teniendo en cuenta, por tanto, que la obediencia ha sido hasta ahora la cosa mejor y más prolongadamente ensayada y cultivada entre los hombres, es lícito presuponer en justicia que, hablando en general, cada uno lleva ahora innata en sí la

1. Estudio publicado por primera vez en *Critique*, n.º 270, noviembre de 1969.
2. «Díjose a Sócrates que cierta persona no se había enmendado en un viaje que hiciera. "Lo creo —repuso el filósofo—. ¿Acaso no se había llevado a sí mismo consigo?"». (La traducción de este pasaje proviene de Juan G. de Luaces, tomo I, p. 178, de los ensayos de Montaigne, publicados en 1968 por la editorial Iberia de Barcelona. *[N. del T.]*).

necesidad de obedecer, cual una especie de conciencia formal que ordena: "Se trate de lo que se trate, debes hacerlo incondicionalmente, o abstenerte de ello incondicionalmente", en pocas palabras, "tú debes"».[3] Poco preocupado, como en él era habitual, por lo verdadero o lo falso en sus sarcasmos, Nietzsche, no obstante, aísla y circunscribe con exactitud un campo de reflexión que, siendo antaño patrimonio exclusivo del pensamiento especulativo, se encuentra desde hace aproximadamente veinte años sometido a los esfuerzos de una investigación con vocación propiamente científica. Nos referimos con ello al espacio de lo político, en el centro del cual el poder plantea su interrogante: temas novedosos en antropología social, objeto de estudios cada vez más numerosos. El hecho de que la etnología haya tardado tanto en interesarse por la dimensión política de las sociedades arcaicas —siendo, no obstante, su objeto preferente— no puede sustraerse, y trataré de demostrarlo, a la misma problemática del poder: se trata de un indicio más bien espontáneo, inmanente a nuestra cultura y, por lo tanto, inmerso en su tradición, de aprehender las relaciones políticas tal como se establecen en otras culturas. Pero el retraso se subsana y las lagunas se colman; existen ya bastantes textos y descripciones para que podamos hablar de una antropología política, calibrar sus resultados y reflexionar sobre la naturaleza del poder, su origen y, por último, sobre las transformaciones que la historia le impone según los tipos de sociedad en las cuales se ejerce. Es un proyecto ambicioso, pero es una tarea necesaria que lleva a cabo la extraordinaria obra de J.W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*.[4] Se trata de un trabajo que reviste un gran interés, ya que en este libro se encuentra reunida y estudiada por primera vez una gran cantidad de información que concierne no solamente a las sociedades, sino también a las especies de animales sociales y, por añadidura, el autor es un filósofo cuya reflexión

3. Este pasaje se ha tomado de Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 128. *(N. del T.)*.

4. Jean-William Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Publications de la Faculté d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence, 1968. (Esta obra no se encuentra traducida al castellano, pero del mismo autor y sobre la misma temática puede consultarse: *El análisis de los sistemas políticos*, Barcelona, Península, 1976. *[N. del T.]*).

se efectúa sobre los datos proporcionados por las disciplinas modernas, como son la «sociología animal» y la etnología.

Se trata, pues, aquí de la cuestión del poder político y, legítimamente, J. W. Lapierre se pregunta ante todo si este hecho humano responde a una necesidad vital, si se desarrolla a partir de un factor biológico, en otras palabras, si el poder tiene su lugar de nacimiento y su razón de ser en la naturaleza o, por el contrario, en la cultura. Ahora bien, al término de una discusión paciente e inteligente acerca de los trabajos más recientes en biología animal, discusión que por otro lado no era nada académica, aunque se podían prever las conclusiones, la respuesta es clara: «El examen crítico de los conocimientos adquiridos sobre los fenómenos sociales entre los animales y especialmente sobre los procesos de autorregulación social nos ha mostrado la ausencia de toda forma, incluso embrionaria, de poder político»[5]. Despejado este terreno y asegurada la investigación de que no vale la pena ningún esfuerzo por esa vía, el autor se dirige hacia las ciencias de la cultura y de la historia, para interrogarse —sección que por su volumen es la más importante de su estudio— «sobre las "formas arcaicas" del poder político en las sociedades humanas». Las reflexiones que siguen han encontrado su estímulo especialmente en la lectura de esas páginas consagradas, digamos, al poder entre los salvajes.

El abanico de las sociedades consideradas es impresionante; en todo caso, lo suficientemente abierto como para disipar cualquier duda eventual al lector más exigente en cuanto al carácter exhaustivo de las muestras presentadas, porque el análisis se efectúa con ejemplos tomados en África, en las tres Américas, en Oceanía, en Siberia... En resumen, una colección casi completa, tanto por su variedad geográfica como de tipología, de lo que el mundo «primitivo» podía ofrecer de diverso a la mirada del horizonte no arcaico, sobre cuyo fondo se delinea la figura del poder político en nuestra cultura. Lo cual señala el alcance del debate y la seriedad que se requiere para el examen de su conducta.

Con toda facilidad uno se imagina que estas docenas de sociedades «arcaicas» no tenían en común más que la determinación

5. *Ibid.*, p. 222.

de su arcaísmo precisamente, determinación negativa, tal como señala Lapierre, establecida por la ausencia de escritura y la economía llamada «de subsistencia». Así pues, las sociedades arcaicas pueden diferenciarse profundamente entre sí; de hecho, ninguna se parece a otra y se está muy lejos de la monótona repetición que volvería grises a todos los salvajes. Por lo tanto, es necesario introducir un mínimo de orden en esta multiplicidad con el fin de permitir la comparación entre las unidades que la componen y esta es la razón de que Lapierre, aceptando poco más o menos las clásicas clasificaciones propuestas por la antropología anglosajona para África, considere cinco grandes tipos: «Desde sociedades arcaicas en las cuales el poder político está más desarrollado, hasta aquellas que presentan [...] muy poco, incluso ausencia de poder propiamente político».[6] Así pues, se ordena a las culturas primitivas en una tipología fundada, en resumidas cuentas, sobre la mayor o menor «cantidad» de poder político que cada una de ellas ofrece a la observación, y esta cantidad puede tender a cero: «Ciertas agrupaciones humanas, en condiciones de vida determinadas, que les permitían subsistir en pequeñas "sociedades cerradas", han podido prescindir del poder político».[7]

Reflexionemos sobre el propio principio de esta clasificación. ¿Cuál es su criterio? ¿Cómo definiríamos lo que, presente en mayor o menor cantidad, permite asignar tal lugar a una determinada sociedad? O, en otras palabras, ¿qué entendemos, aunque solo sea a título provisional, por poder político? Debe admitirse que la cuestión reviste importancia, puesto que, en el intervalo que se supone que separa a las sociedades sin poder y a las sociedades con poder, debería darse al mismo tiempo la esencia del poder y sus fundamentos. Ahora bien, a tenor de los análisis, muy minuciosos por cierto, del señor Lapierre, no se tiene la impresión de asistir a una ruptura, a una discontinuidad, a un salto radical que, arrancando a los grupos humanos de su estancamiento prepolítico, los transformaría en sociedad civil. ¿Debemos entonces pensar que entre las sociedades con signo positivo y aquellas otras con signo negativo la transición es progresiva, continua y cuantitativa? Si así

6. *Ibid.*, p. 229.
7. *Ibid.*, p. 552.

fuera, la misma posibilidad de clasificar las sociedades desaparecería, ya que entre los dos extremos —sociedades con Estado y sociedades sin poder— nos encontraríamos con una infinidad de gradaciones intermedias, de modo que podría llegar a hacerse de cada sociedad particular una clase del sistema. Por otro lado, a este resultado llegaría todo proyecto taxonómico de esta especie, a medida que se hiciera más amplio nuestro conocimiento de las sociedades arcaicas y que, por consiguiente, se desarrollaran más sus diferencias. De ello se deduce que tanto en un caso como en el otro, tanto en la hipótesis de la discontinuidad entre el no poder y el poder como en el de la continuidad, ninguna clasificación empírica de estas sociedades puede iluminarnos, al parecer, sobre la naturaleza del poder político ni sobre las circunstancias de su aparición y que el misterio del enigma continúa.

«El poder se ejerce en una relación social característica: mando-obediencia».[8] De donde se desprende en conjunto que las sociedades en las que no se observa esta relación esencial son sociedades sin poder. Volveremos sobre ello. Antes conviene poner de relieve el tradicionalismo de esta concepción que expresa con fidelidad el espíritu de la investigación etnológica, es decir, la certeza, que jamás fue puesta en duda, de que el poder político se da únicamente en una relación que se resuelve, en definitiva, en una relación de coerción. De modo que sobre este punto, entre Nietzsche, Max Weber (el poder del Estado como monopolio del uso legítimo de la violencia) o la etnología contemporánea, la afinidad es mucho mayor de lo que parece y sus discursos difieren muy poco entre sí, porque parten de un mismo presupuesto: la verdad del ser del poder consiste en la violencia, y es imposible pensar el poder sin su predicado, la violencia. Quizá sea así efectivamente en cualquier caso, la etnología no es culpable de aceptar sin discusión lo que piensa Occidente desde siempre. Pero, precisamente por ello, es necesario asegurarse y verificar en su propio terreno —el de las sociedades arcaicas— si, cuando la coerción y la violencia están ausentes, no podemos hablar de poder.

¿Qué sucede con los indios de América? Se sabe que, exceptuando las altas culturas de México, de América Central y de los

8. *Ibid.*, p. 44.

Andes, todas las sociedades indias son arcaicas: ignoran la escritura y «subsisten», desde el punto de vista económico. Por otro lado, casi todas están dirigidas por líderes, por jefes, y, característica decisiva digna de llamar la atención, ninguno de estos caciques posee «poder». Nos encontramos, pues, enfrentados a un enorme conjunto de sociedades en las que los detentadores de lo que en otras partes se llamaría poder, de hecho carecen de él; en las que la política está determinada como campo falto de toda coerción y de cualquier tipo de violencia, ajenas a toda subordinación jerárquica; en las que, en resumen, no se da ninguna relación de mando-obediencia. Encontramos aquí la enorme diferencia del mundo indio y lo que permite hablar de las tribus americanas como de un universo homogéneo, a pesar de la extrema diversidad de culturas implicadas. Conforme, pues, con el criterio establecido por Lapierre, el Nuevo Mundo se encontraría casi en su totalidad en el campo prepolítico, es decir, en el último estadio de su tipología, el que reúne a las sociedades en las que «el poder político tiende a cero». No obstante, no hay nada de eso, ya que los ejemplos americanos señalan la clasificación en cuestión, que las sociedades indias están incluidas en todos los tipos y muy pocas de ellas pertenecen precisamente al último tipo, el cual normalmente debería reagruparlas a todas. En esta cuestión existe cierto malentendido, porque o bien nos encontramos con algunas sociedades cuya jefatura no es impotente, o sea, jefes que al dar una orden quieren verla ejecutada, o bien no existe nada de todo eso. Ahora bien, la experiencia directa sobre el terreno, las monografías de los investigadores y las más antiguas crónicas no dejan ninguna duda: si existe algo completamente ajeno a un indio es la idea de dar una orden o tener que obedecerla, salvo en circunstancias muy especiales como la de una expedición guerrera. ¿Por qué, entonces, los iroqueses figuran en el primer tipo, junto a las monarquías africanas? ¿Es posible asimilar el Gran Consejo de la Liga de los Iroqueses con «un Estado aún rudimentario, pero ya netamente constituido»? Porque, si «la política concierne al funcionamiento de la sociedad global»,[9] y si «ejercer el poder es decidir por el

9. *Ibid.*, p. 41.

grupo en su conjunto»,[10] entonces no podemos decir que los cincuenta sachems que componían el Gran Consejo iroqués formasen un Estado, porque la Liga no era una sociedad global, sino una alianza política de cinco sociedades globales que eran las cinco tribus iroquesas. Por ello, la cuestión del poder entre los iroqueses debe plantearse no en el plano de la Liga, sino en el de las tribus y en ese nivel no cabe ninguna duda de que los sachems no estaban mejor provistos que el resto de los jefes indios. Las tipologías británicas de las sociedades africanas son quizá pertinentes para el continente negro; pero no pueden servir de modelo para América, porque, insistimos, entre el sachem iroqués y el líder de la más pequeña banda nómada no existe ninguna diferencia en cuanto a su naturaleza. Indiquemos de paso que si la confederación iroquesa suscita, con razón, el interés de los especialistas, también se han llevado a cabo en otros lugares ensayos menos destacables, debido a su discontinuidad, de ligas tribales, como por ejemplo entre los tupí-guaraníes de Brasil y de Paraguay.

Las puntualizaciones que preceden tienen por objetivo cuestionar la forma tradicional de plantear la problemática del poder: para nosotros no es en absoluto evidente que coerción y subordinación constituyan la esencia del poder político *siempre y en todas partes*. De modo que se nos abre una disyuntiva: o bien el concepto clásico de poder es adecuado a la realidad sobre la que se reflexiona y en tal caso es necesario que explique el no poder allá donde se descubra, o bien es inadecuado y se precisa abandonarlo o transformarlo. Pero previamente conviene interrogarse acerca de la actitud mental que permite que semejante concepción se desarrolle. Y con vistas a ello el propio vocabulario de la etnología es susceptible de ponernos sobre la pista.

Antes que nada, consideremos los criterios de arcaísmo: ausencia de escritura y economía de subsistencia. Sobre el primer supuesto no hay nada que decir, porque se trata de un hecho: una sociedad conoce la escritura o no la conoce. En cambio, es dudosa la pertinencia del segundo. En efecto, ¿qué significa «subsistir»? Significa vivir en la fragilidad permanente, guardar el equilibrio entre las necesidades de subsistencia y los medios para satisfacerlas.

10. *Ibid.*, p. 44.

Por lo tanto, una sociedad con economía de subsistencia es aquella que solo puede alimentar a sus miembros precariamente, y de ese modo se encuentra a merced del menor desastre natural (sequía, inundaciones...), ya que la disminución de recursos se traduciría automáticamente en la imposibilidad de alimentar a todos. En otras palabras, las sociedades arcaicas no viven, sino que sobreviven, y su existencia es un combate interminable contra el hambre, puesto que son incapaces de producir excedentes porque carecen de tecnología y, además, de cultura. No hay nada más arraigado que esta visión de la sociedad primitiva y, al mismo tiempo, nada más falso. Si se ha podido hablar recientemente de grupos de cazadores-recolectores paleolíticos como las «primeras sociedades de abundancia»,[11] ¿qué diríamos de los agricultores «neolíticos»?[12] No podemos detenernos aquí sobre esta cuestión vital para la etnología; indiquemos solo que un gran número de estas sociedades arcaicas «con economía de subsistencia», por ejemplo en América del Sur, producían una cantidad de excedente alimentario a menudo equivalente a la cantidad necesaria para el consumo anual de la comunidad; por lo tanto, eran capaces de producir lo suficiente para satisfacer doblemente sus necesidades, para alimentar a una población dos veces mayor. Como es evidente, esto no significa que las sociedades arcaicas no sean arcaicas; se trata únicamente de poner de relieve la vanidad «científica» del concepto de economía de subsistencia, que refleja mucho más las actitudes y hábitos de los observadores occidentales frente a las sociedades primitivas que la realidad económica sobre la que se basan estas culturas. En todo caso, no es el hecho de que su economía fuera de subsistencia lo que hacía que las sociedades arcaicas «sobrevivieran en estado de extremo subdesarrollo hasta nuestros días».[13] Somos del parecer de que, desde ese punto de vista, sería más bien el proletariado europeo del siglo XIX, analfabeto y mal alimentado, al que habría que calificar de arcaico. En realidad, la idea de

11. Marshall Shallins, «La première société d'abondance», *Les Temps Modernes*, octubre de 1968. (Este artículo, al parecer, no fue traducido al castellano, pero sí su importante libro en el que desarrolla aún más esta cuestión: *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid, 1983. *[N. del T.]*).
12. Sobre los problemas que plantea una definición de Neolítico, véase el último capítulo de este libro: «La sociedad contra el Estado».
13. *Ibid.*, p. 225.

economía de subsistencia pertenece al campo ideológico del Occidente moderno y de ninguna manera al arsenal conceptual de una ciencia. Y resulta paradójico ver a la misma etnología víctima de una mistificación tan grosera y tanto más sospechosa por cuanto ha contribuido a orientar la estrategia de las naciones industriales frente al mundo llamado «subdesarrollado».

Pero se objetará que todo esto tiene poco que ver con el problema del poder político. Al contrario, el mismo punto de vista que describe a los primitivos como «hombres viviendo penosamente en una economía de subsistencia, en estado de subdesarrollo técnico»,[14] determina también el sentido y el valor del discurso común sobre la política y el poder. Común en el sentido de que siempre el encuentro entre Occidente y los salvajes ha servido para repetir sobre ellos el mismo discurso. Testimonio de ello, por ejemplo, es lo que decían los primeros descubridores europeos de Brasil sobre los indios tupinambá: «Gente sin fe, sin ley y sin rey». Sus *mburuvichá*, sus jefes, no gozaban desde luego de ningún «poder». Nada puede haber más extraño para gente procedente de sociedades en las que la autoridad culminaba en las monarquías absolutas de Francia, Portugal o España. Eran bárbaros que no vivían en una sociedad civilizada. La inquietud y la irritación de encontrarse en presencia de lo anormal desaparecían, en cambio, en el México de Moctezuma o en el Perú de los incas. En esos territorios los conquistadores respiraban un aire conocido, el más tónico para ellos: el de las jerarquías y la coerción, en una palabra, el poder auténtico. Ahora bien, se observa una notable continuidad entre ese discurso sin matices, ingenuo, podríamos decir salvaje, y el de los sabios e investigadores modernos. El juicio es el mismo, aunque este se enuncie en términos más delicados, y encontramos en el libro del señor Lapierre gran cantidad de expresiones que concuerdan con la percepción más común del poder político en las sociedades primitivas. Ejemplos: «¿Los "jefes" trobriandeses o tikopienses no detentan una ascendencia social y un poder económico muy desarrollados, en contraste con un poder político muy *embrionario*?».[15] O bien: «Ningún pueblo nilótico *ha*

14. *Ibid.*, p. 319.
15. *Ibid.*, p. 284.

podido elevarse al nivel de las organizaciones políticas centralizadas de los grandes reinos bantúes».[16] Más todavía: «La sociedad lobi *no pudo* dotarse de una organización política».[17] En efecto, ¿qué significa este tipo de vocabulario en el que términos como «embrionario», «naciente» o «poco desarrollado» aparecen con frecuencia? Ciertamente, no se trata de promover sucias querellas contra un autor, porque sabemos muy bien que este lenguaje es el mismo que se utiliza en antropología. Tratamos de acceder a lo que podríamos denominar la arqueología de este lenguaje y del saber que cree abrirse camino, y nosotros nos preguntamos: ¿qué es lo que este lenguaje dice exactamente y a partir de qué lugar dice lo que dice?

Hemos constatado que la idea de economía de subsistencia quisiera ser un juicio de hecho, pero encierra al mismo tiempo un juicio de valor sobre las sociedades así calificadas: evaluación que destruye de inmediato la objetividad a la cual pretende sujetarse. El mismo prejuicio —porque en definitiva se trata de eso— pervierte y condena al fracaso el esfuerzo por juzgar el poder político en dichas sociedades, ya que el modelo al cual se hace referencia y la unidad que lo mide están constituidos de antemano por la idea de poder tal como ha sido desarrollado y conformado por la civilización occidental. Nuestra cultura, desde sus orígenes, piensa el poder político en términos de relaciones jerarquizadas y autoritarias de mando-obediencia. Toda forma, real o posible, de poder es por consiguiente reductible a esta relación privilegiada que expresa *a priori* su esencia. Si no es posible llevar a cabo esta reducción, es que nos encontramos en el otro lado de lo político: la ausencia de relación mando-obediencia acarrea *ipso facto* la carencia de poder político. De este modo, no solo existen sociedades sin Estado, sino incluso sociedades sin poder. Hace ya tiempo que se habrá reconocido al adversario siempre activo el obstáculo siempre presente en la investigación antropológica: el etnocentrismo que mediatiza cualquier punto de vista sobre las diferencias para identificarlas y, por último, abolirlas. Existe una especie de ritual etnológico que consiste en denunciar con energía los riesgos de esta actitud; la intención es loable, pero esto no siempre impide

16. *Ibid.*, p. 365.
17 *Ibid.*, p. 433, n. 137. Las cursivas son nuestras.

que los etnólogos caigan en ella, más o menos tranquilidad o con más o menos inconsciencia. En efecto, como subraya con mucha razón Lapierre, el etnocentrismo es la actitud más difundida del mundo, porque toda cultura es, podríamos decir que por definición, etnocéntrica en su relación narcisista consigo misma. No obstante, entre el etnocentrismo occidental y su homólogo «primitivo» existe una considerable diferencia: el salvaje de cualquier tribu india o australiana estima que su cultura es superior a todas las demás sin preocuparse de elaborar sobre ellas un discurso científico, mientras que la etnología desea situarse de manera directa en el plano de la universalidad, sin darse cuenta de que permanece, en muchos sentidos, sólidamente instalada en su particularidad y de que su pseudodiscurso científico se degrada con rapidez en auténtica ideología. (Esto reduce a sus justas proporciones ciertas afirmaciones irónicas sobre la civilización occidental como el único lugar capaz de producir etnólogos). Decidir que ciertas culturas están desprovistas de poder político porque no ofrecen nada parecido a lo que presenta la nuestra no es una proposición científica, más bien revela, a fin de cuentas, una cierta pobreza del concepto.

El etnocentrismo no es, pues, un mero obstáculo a la reflexión y sus implicaciones conllevan más consecuencias de las que podría creerse. No puede dejar subsistir las diferencias por sí mismas en su neutralidad, sino que desea comprenderlas como diferencias determinadas a partir de lo que le es más familiar, el poder tal como ha sido ensayado y pensado en la cultura occidental. El evolucionismo, viejo compañero del etnocentrismo, no se encuentra muy lejos. En este plano el procedimiento es doble: primero, censar las sociedades según la mayor o menor proximidad de su tipo de poder con el nuestro; a continuación, afirmar explícitamente (como antaño) o implícitamente (como ahora) una continuidad entre todas esas diferentes formas de poder. Al haber abandonado por ingenuas, según la expresión de Lowie, las doctrinas de Morgan o Engels, la antropología ya no puede (al menos en cuanto a la cuestión de lo político) expresarse en términos sociológicos. Pero como, por otra parte, la tentación de continuar pensando conforme al mismo esquema es demasiado fuerte, se recurre a metáforas biológicas. De ahí es de donde surge el vocabulario señalado más arriba: embrionario, naciente, poco

desarrollado, etcétera. Hace apenas medio siglo, el modelo perfecto que todas las culturas intentaban alcanzar, mediante la historia, era el del adulto occidental sano de espíritu e instruido (quizá doctor en ciencias físicas). Sin duda, esto también se piensa en la actualidad, pero en todo caso ya no se manifiesta. Sin embargo, aunque el lenguaje haya cambiado, el discurso sigue siendo el mismo. Porque ¿qué significa un poder embrionario, sino aquello que podría y debería desarrollarse hasta la edad adulta? ¿Y cuál es esa edad adulta de la que se descubren, aquí y allá, las primicias embrionarias? Desde luego es el poder al cual la etnología está acostumbrada, el de la cultura que produce a los etnólogos: Occidente. ¿Y por qué estos fetos culturales del poder están destinados a perecer?, ¿por qué razones las sociedades que los conciben abortan regularmente? Esta debilidad congénita tiene su origen en su arcaísmo, en su subdesarrollo, en aquello que todavía no las equipara a Occidente. Siguiendo este razonamiento, las sociedades arcaicas serían ajolotes sociológicos incapaces de acceder, sin ayuda externa, a la edad adulta normal.

El biologismo de la expresión no es evidentemente más que la máscara furtiva de la vieja convicción occidental, compartida a menudo por la etnología o al menos por muchos de sus estudiosos, de que la historia tiene un sentido único, que las sociedades sin poder son la imagen de lo que nosotros ya no somos y que nuestra cultura es para ellos la imagen de lo que es necesario ser. Y no solo nuestro sistema de poder está considerado como el mejor, sino que se llega incluso a atribuir a las sociedades arcaicas una certeza análoga. Porque decir que «ningún pueblo nilótico ha podido elevarse al nivel de las organizaciones políticas centralizadas de los grandes reinos bantúes» o que «la sociedad lobi no pudo dotarse de una organización política» significa, en cierto sentido, reconocer en estos pueblos el esfuerzo por dotarse de auténtico poder político. ¿Qué sentido tendría afirmar que los indios sioux no llegaron a conseguir lo que los aztecas alcanzaron o que los bororos fueron incapaces de elevarse al nivel político de los incas? La arqueología del lenguaje antropológico nos conduciría, sin tener que escarbar demasiado en un suelo en definitiva bastante fino, a poner al descubierto un secreto parentesco entre la ideología y la etnología, destinada esta, si no se toman precauciones, a moverse en la misma ciénaga fangosa que la sociología y la psicología.

¿Es posible una antropología política? Podríamos ponerlo en duda, considerando el flujo cada vez mayor de literatura consagrada al problema del poder. Lo que más sorprende es la constatación de la disolución gradual de lo político que, al no ser descubierto allá donde se esperaba, se cree haberlo encontrado en todos los niveles de las sociedades arcaicas. Desde ese momento, todo cabe en el campo de lo político, todos los subgrupos y unidades (grupos de parentesco, escalas de edad, unidades de producción, etcétera) que constituyen una sociedad se invisten, deliberadamente y sin justificación, de una significación política, la cual acaba cubriendo todo el espacio de lo social y perdiendo, por consiguiente, su especificidad. Porque, si lo político está en todas partes, no está en ninguna. Podríamos incluso preguntarnos si lo que se busca no es precisamente decir lo siguiente: que las sociedades arcaicas no son auténticas sociedades, dado que no son sociedades políticas. En resumen, estaríamos autorizados a decretar que el poder político es impensable, puesto que es aniquilado en el acto mismo de aprehenderlo. No obstante, nada impide suponer que la etnología solo se plantea aquellos problemas que puede resolver. Así pues, es necesario preguntarse: ¿en qué condiciones es pensable el poder político? Si la antropología se estanca, es que se encuentra en un callejón sin salida y se impone, por lo tanto, cambiar de rumbo. El camino por el que se ha extraviado es el más fácil, aquel que se puede tomar a ciegas, el que indica nuestro propio mundo cultural, no en cuanto que se despliega en lo universal, sino porque se revela tan particular como cualquier otro. La condición sería la de renunciar, ascéticamente diríamos, a la concepción exótica del mundo arcaico, concepción que, en última instancia, determina en su mayor parte el discurso pretendidamente científico sobre ese mundo. En este caso, la condición sería tomar por fin en serio al hombre de las sociedades primitivas, en todos sus aspectos y dimensiones, incluyendo también el ángulo de lo político y, sobre todo, si este se realiza en las sociedades arcaicas como negación de lo que es en el mundo occidental. Es preciso aceptar la idea de que negación no significa la nada y que, cuando el espejo no nos muestre nuestra imagen, eso no es prueba de que ahí no hay nada observable. Mucho más simple: de la misma manera que nuestra cultura ha acabado por reconocer que el hombre primitivo no es un niño, sino, como individuo,

un adulto, progresará un tanto si acaba reconociéndole una equivalente madurez colectiva.

Los pueblos sin escritura no son, pues, menos adultos que las sociedades ilustradas. Su historia es tan profunda como la nuestra y, a menos que se sea racista, no existe ninguna razón para juzgarlos incapaces de reflexionar sobre su propia experiencia y de proponer para sus problemas las soluciones adecuadas. Este es el motivo por el cual no podríamos contentarnos con enunciar que en las sociedades en las que no se observa la relación mando-obediencia (es decir, en las sociedades sin poder político) la vida del grupo, como proyecto colectivo, se mantiene mediante el sesgo del control social inmediato, rápidamente calificado de apolítico. ¿Qué entendemos en concreto por esto? ¿Cuál es el referente político que permite, por oposición, hablar de apolítico? Pero si justamente no existe política, porque se trata de sociedades sin poder, ¿cómo podemos hablar de apolítico? O bien la política está presente, incluso en esas sociedades, o bien la expresión de control social inmediato apolítico es en sí misma contradictoria y de cualquier manera tautológica; en efecto, ¿qué nos enseña de las sociedades a las cuales se aplica? ¿Y qué rigor posee la explicación de Robert Lowie, por ejemplo, según el cual en las sociedades sin poder político hay «un poder no oficial de la opinión pública»? Si todo es político, nada lo es, decíamos; pero ¡si existe lo apolítico en algún lugar, es que en otro existe lo político! En el límite, una sociedad apolítica ni siquiera tendría un lugar en la esfera de la cultura, sino que debería ser colocada entre las sociedades animales, reguladas por las relaciones naturales de dominación-sumisión.

Quizá nos encontremos aquí ante el obstáculo a la reflexión clásica sobre el poder: es imposible pensar lo apolítico sin lo político, el control social inmediato sin la mediación, en pocas palabra, la sociedad sin el poder. El obstáculo epistemológico, que la politología no ha sabido superar hasta el presente, hemos creído detectarlo en el etnocentrismo cultural del pensamiento occidental, ligado asimismo a una visión exótica de las sociedades no occidentales. Si nos obstinamos en reflexionar sobre el poder a partir de la certeza de que su auténtica forma se encuentra realizada en nuestra cultura, si persistimos en hacer de esta forma la medida de todas las demás, incluso su *telos*, entonces, con toda seguridad, se renuncia a la coherencia del discurso y se deja que la ciencia se

degrade en opinión. La ciencia del hombre tal vez no sea necesaria. Pero, desde el momento en que se desea constituirla y articular el discurso etnológico, conviene mostrar un poco de respeto a las culturas arcaicas y preguntarse sobre la validez de categorías como economía de subsistencia o control social inmediato. Si no llevamos a cabo este trabajo crítico, nos exponemos en un primer momento a dejar escapar la realidad sociológica y después a desvirtuar la propia descripción empírica, acabando de este modo, según las sociedades o según la fantasía de los observadores, por encontrar lo político en todas partes o en ninguna.

El ejemplo traído a colación con anterioridad a las sociedades indias de América creemos que ilustra a la perfección la imposibilidad de hablar de las sociedades sin poder político. No es este el lugar para definir la carta de naturaleza de lo político en ese tipo de culturas. Nos limitaremos a rechazar la evidencia etnocentrista de que el límite del poder es la coerción, más allá o más acá de la cual no existiría nada; el poder existe de hecho (no solo en América, sino en muchas otras culturas primitivas) totalmente separado de la violencia y ajeno a toda jerarquía; por consiguiente, todas las sociedades, arcaicas o no, son políticas, aunque este sentido no sea descifrable de inmediato y tengamos que aclarar el enigma de un poder «impotente». Esto nos lleva a enunciar:

1) Las sociedades no se pueden repartir en dos grupos: sociedades con poder y sociedades sin poder. Estimamos, por el contrario (en total acuerdo con los datos de la etnografía), que el poder político es universal, inmanente a lo social (sin importar si está determinado por los vínculos de sangre o por las clases sociales), pero que se ejerce principalmente de dos formas: poder coercitivo y poder no coercitivo.
2) El poder político como coerción (o como relación de mando-obediencia) no es el modelo del auténtico poder, sino simplemente un caso particular, una realización concreta del poder político en determinadas culturas, como la occidental (aunque, desde luego, no es la única). Por lo tanto, no existe ninguna razón científica que justifique privilegiar esta modalidad del poder para convertirla en el punto de referencia y el principio explicativo de modalidades diferentes.

3) Incluso en las sociedades en las que el poder político está ausente (por ejemplo, en las que no existen jefes), incluso en ese caso, lo político está presente; también allí se plantean la cuestión del poder, pero no en el sentido engañoso que incitaría a querer poner de manifiesto una ausencia imposible, sino, por el contrario, en el sentido de que quizá misteriosamente algo existe en la ausencia. Si el poder político no es una necesidad inherente a la naturaleza humana, es decir, para el hombre como ser natural (y en este caso Nietzsche se equivoca), en cambio sí que es una necesidad inherente a la vida social. Es posible pensar lo político sin la violencia, pero no se puede pensar lo social sin lo político; en otras palabras, no hay sociedades sin poder. Por ello, en cierto modo, podríamos retomar por nuestra cuenta la fórmula de Bertrand de Jouvenel: «La autoridad se nos muestra como creadora de los vínculos sociales» y simultáneamente suscribir por completo la crítica que le hace Lapierre. Porque si, tal como pensamos, lo político se sitúa en el corazón mismo de lo social, no es ciertamente en el sentido en el que lo enfoca el señor De Jouvenel, para quien el campo de lo político se reduce en apariencia al «ascendiente personal» de los individuos más carismáticos. No se podría ser más ingenuamente (pero ¿se trata en realidad de ingenuidad?) etnocentrista.

Estas puntualizaciones nos proporcionan la perspectiva en la que situar la tesis de Lapierre, cuya exposición ocupa la parte cuarta del libro: «El poder político procede de la innovación social»[18] y además: «El poder político se desarrolla con más energía en la medida en que la innovación social es más importante, su ritmo más intenso y su alcance más dilatado».[19] La demostración, apoyada en numerosos ejemplos, nos parece rigurosa y convincente y solo nos resta manifestar nuestro acuerdo con los análisis y las conclusiones del autor, con una salvedad, no obstante: el poder político que se trata aquí, el que procede de la innovación social, es el poder que nosotros denominamos coercitivo. Con esto

18. *Ibid.*, p. 529.
19. *Ibid.*, p. 621.

queremos expresar que la tesis de Lapierre concierne a las sociedades en las que se observa la relación de mando-obediencia, pero no a las otras, ya que, por ejemplo, no se puede hablar de las sociedades indias como sociedades en las que el poder político procede de la innovación social. En otras palabras, la innovación social es quizá el fundamento del poder político coercitivo, pero no lo es desde luego del poder no coercitivo. A menos que declaremos (lo cual es imposible) que no existe otro poder que el coercitivo. El alcance de la tesis de Lapierre está limitado a un determinado tipo de sociedad, a una modalidad particular del poder político, porque expresa implícitamente que allí donde no existe innovación social, tampoco hay poder político. Sin embargo, nos aporta una enseñanza interesante, a saber: que el poder político como coerción y violencia es la seña de identidad de las sociedades históricas, es decir, de las sociedades que llevan en sí el germen de la innovación, del cambio, de la historicidad. De este modo, podríamos disponer las diferentes sociedades alrededor de un eje nuevo: las sociedades con poder político no coercitivo son las sociedades sin historia, mientras que las sociedades con poder político coercitivo son las sociedades históricas. Disposición muy diferente de la que se encuentra en el centro de la reflexión actual sobre el poder, la cual identifica sociedades sin poder y sociedades sin historia.

Por lo tanto, la innovación es el fundamento de la coerción y no de lo político. De ello se desprende que el trabajo de Lapierre solo lleva a cabo la mitad del programa, puesto que no ha respondido a la cuestión del fundamento del poder no coercitivo. Cuestión que se enuncia con mayor brevedad y de modo más virulento: ¿por qué existe poder político?, ¿por qué existe poder político en lugar de nada? No pretendemos responder a ello, hemos querido únicamente señalar por qué las respuestas anteriores no son satisfactorias y en qué condiciones sería posible una respuesta acertada. Se trata, en suma, de definir la tarea de una antropología política general y no meramente regional, tarea que se detalla en dos grandes interrogantes:

1) ¿Qué es el poder político? Es decir, ¿qué es la sociedad?
2) ¿Cómo y por qué se pasa del poder político no coercitivo al poder político coercitivo? Es decir, ¿qué es la historia?

Nos limitaremos a constatar que Marx y Engels, a pesar de su gran cultura etnológica, nunca encaminaron su reflexión por esta vía, suponiendo incluso que hubieran formulado claramente la cuestión. Lapierre señala que «la verdad del marxismo es que no habría poder político si no hubiera conflicto entre las fuerzas sociales». Sin duda es una verdad, pero válida únicamente para las sociedades en las que las fuerzas sociales están en conflicto. Que sea imposible comprender el poder como violencia (y su forma última: el Estado centralizado) sin el conflicto social es indiscutible. Pero ¿qué sucede con las sociedades sin conflicto, aquellas en las que impera el «comunismo primitivo»? ¿Puede el marxismo dar cuenta (en ese caso sería, en efecto, una teoría universal de la sociedad y de la historia y, por lo tanto, de la antropología) del paso de la no historia a la historicidad y de la no coerción a la violencia? ¿Cuál fue el primer motor del movimiento histórico? Quizá convendría buscarlo precisamente en lo que, en las sociedades arcaicas, se oculta a nuestra mirada, en lo político mismo. Entonces sería necesario reconsiderar la idea de Durkheim (o darle la vuelta), para quien el poder político suponía la diferenciación social: ¿no sería así el poder político lo que constituye la diferencia absoluta de la sociedad? ¿No tendríamos aquí la escisión radical en cuanto que raíz de lo social, la ruptura inaugural de todo movimiento y de toda historia, el desdoblamiento original como matriz de todas las diferencias?

Se trata de una revolución copernicana, en el sentido de que, hasta ahora y en ciertas condiciones, la etnología ha dejado que las culturas primitivas giraran alrededor de la civilización occidental, y diríamos que con un movimiento centrípeto. Que necesitamos un cambio radical de perspectiva (sobre todo porque es preciso enunciar, acerca de las sociedades arcaicas, un discurso adecuado a su ser y no al nuestro) es lo que me parece que demuestra abundantemente la antropología política. Esta tropieza con una limitación, pero no tanto por parte de las sociedades primitivas, sino por lo que arrastra en sí misma, la propia limitación de Occidente, del cual muestra la marca grabada sobre ella. Para escapar a la atracción de su tierra natal y elevarse a la auténtica libertad de pensamiento, para escapar de la evidencia natural donde continúa estancada la reflexión sobre el poder, debe efectuar la conversión «heliocéntrica»; con esto quizá mejore la comprensión del mundo de los otros y, al mismo tiempo, del nuestro. Por otra parte, la vía

de su conversión le ha sido indicada por un pensamiento de nuestro tiempo que ha sabido tomar en serio el de los salvajes: la obra de Claude Lévi-Strauss nos prueba lo acertado de su proceder, por la amplitud (quizá todavía insospechada) de sus avances, y nos estimula a ir más lejos. Ha llegado la hora de cambiar de sol y de ponerse en marcha.

Lapierre da inicio a su trabajo denunciando, con razón, una pretensión común de las ciencias humanas, las cuales creen asegurar su estatus científico rompiendo cualquier lazo con lo que ellos llaman filosofía. Y, en efecto, no hay ninguna necesidad de tales referencias para describir las calabazas o los sistemas de parentesco. Pero, desde luego, se trata de otra cosa y es de temer que, bajo el nombre de filosofía, sea simplemente el propio pensamiento lo que se trate de eliminar. ¿Quiere esto decir que ciencia y pensamiento se excluyen mutuamente y que la ciencia se edifica a partir de la ausencia de pensamiento o incluso del antipensamiento? Las banalidades, unas veces tímidas y otras osadas, que profieren desde todas partes los militantes de la «ciencia» parecen caminar en ese sentido. Pero, en este caso, conviene observar a qué conduce esta vocación frenética del antipensamiento: bajo el manto de la «ciencia», de simplezas epigonales o de empresas menos ingenuas, nos lleva de manera directa al oscurantismo.

Triste consideración que nos aparta de todo saber y de toda alegría: si bien es menos cansado bajar que subir, ¿no es igual de cierto que el pensamiento se piensa con mayor honestidad a contracorriente?