



UNIVERSIDAD DE CHILE

INFORME FINAL

PIERRE CLASTRES Y LA MUERTE DEL ESTADO

INDAGACIONES SOBRE EL ACCIDENTE ESTATAL DESDE UNA ÓPTICA LIBERTARIA

ALUMNO: Diego Joaquín Mellado Gómez

PROFESORES: Claudia Gutiérrez / Carlos Contreras

SEMINARIO DE GRADO: Formas de lo político en el pensamiento francés contemporáneo

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

ENERO DE 2013

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	4
I. PREFACIO: CLASTRES, EL PENSAMIENTO ANARQUISTA Y LOS SALVAJES	5
II. INTRODUCCIÓN: LAS AVENTURAS DE BAIMAMÁ	21
III. LOS SALVAJES Y EL ESTADO: PREGUNTA ACERCA DE LA LIBERTAD	29
a) EL ESTADO: ACCIDENTE DE LO UNO	
b) LOS SALVAJES: EL SER-PARA-LA-LIBERTAD Y REVOLUCIÓN ANTICIPADA	
c) LO UNO, FIGURA DEL ESTADO Y DEL MAL	
IV. CONJUROS CONTRA EL ESTADO	52
a) LA ECONOMÍA CONTRA LA PRODUCCIÓN: LA OTRA PREGUNTA SOBRE LA TÉCNICA	
b) LA GUERRA COMO DISPERSIÓN DEL PODER	
c) PROFETISMO, SU SIGNIFICACIÓN POLÍTICA	
V. CONCLUSIÓN (PROBLEMATIZADORA): SOBRE LA SOCIABILIDAD	63
VI. BIBLIOGRAFÍA	68

*Pero ay...! sobre mi frente llevo una mancha cruenta
es una mancha roja, es la cínica afrenta
es la herencia del siglo: la civilización!
hipócrita mentira, ignominioso ultraje,
más que civilizado quisiera ser salvaje
para limpiar mi frente de toda execración!...*

"RENEGACIÓN"

JOSÉ DOMINGO GÓMEZ ROJAS (REBELDÍAS LÍRICAS, 1913)

PRESENTACIÓN

«*Pierre Clastres y la muerte del Estado, indagaciones sobre el accidente estatal desde una óptica libertaria*» es el fruto de los estudios cursados durante el Seminario de Grado «*Formas de lo político en el pensamiento francés contemporáneo*» impartido por los profesores Claudia Gutiérrez y Carlos Contreras en el contexto de la licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

De este modo, la presente investigación, cuya única ambición no es más que ser un punto de partida capaz de problematizar, se ha realizado durante la mayor parte del año 2012, desarrollándose en distintos lugares y participando en este proceso diversos individuos.

De ahí que sea necesario destacar el acceso a investigaciones de la Universidad de São Paulo, al igual que otras fuentes en portugués, gracias a un viaje realizado en noviembre. De igual forma, agradecer a las personas que se interesaron en este proyecto y, de un modo u otro, aportaron a su realización: a Ariel González, por acompañarme en las primeras aventuras en el análisis de textos; a Helena, por escuchar mis nuevas ideas con especial atención; a los miembros del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, en especial a Maximiliano Astroza y Juan Pablo Silva por sus particulares comentarios; a la Red de Investigación en Filosofía Francesa, por comentar y ayudarme en la búsqueda de bibliografía; a la familia, por su amistad; y a quienes han escrito *sobre* Pierre Clastres, pues han sido muy gratas las discrepancias.

Finalmente, advertir que los siguientes párrafos es el intento de *dar forma* a una determinada entrada al pensamiento de Pierre Clastres, a la luz de una retroalimentación con el ideario anarquista. Aún estamos lejos de las certidumbres. Preferimos problematizar y avanzar según esos ritmos, porque, ciertamente, nos identificamos en el mismo gesto que señala Albert Camus: “*Se vive con algunas ideas familiares. Dos o tres. Al azar de los mundos y los hombres que encontramos, se las pule, se las transforma. Se necesitan diez años para tener una idea auténticamente propia, una idea de la que puede hablarse. Naturalmente, esto es un poco desalentador*”.

I. PREFACIO: CLASTRES, EL PENSAMIENTO ANARQUISTA Y LOS SALVAJES¹

“La aparición del Estado ha efectuado la gran división tipológica entre salvajes y civilizados, ha inscrito la imborrable ruptura más allá de la cual todo cambia, ya que el Tiempo se vuelve Historia”. Estas palabras, escritas por Pierre Clastres en su memorable ensayo *La sociedad contra el Estado*, expresan un amplio campo reflexivo respecto al problema del Estado, donde la etnología cambia su eje de rotación, estableciendo con esto un criterio distintivo que plantea a las sociedades primitivas en términos de lo político, y la teoría general de la Historia, que se articula como un movimiento *necesario* y continuo, sufre una evidente ruptura al encontrarse con la alteridad que representa la cosmovisión de los pueblos Salvajes: la presencia o ausencia del Estado es la marca irreversible de esta discontinuidad.

Esta marca irreversible nos señala que el nacimiento del Estado implica el origen de la Historia y que, por lo tanto, la sociedad de la servidumbre es histórica. A partir de esto, podemos inferir que, si ampliamos nuestra perspectiva de la sociedad, descubriremos que hay un tiempo, varios tiempos, aparte de la Historia, de igual forma que hay política, diversas formas de comprender lo político, aparte del Estado. Sobre esto se fundará el criterio de distinción que Pierre Clastres utilizará para comprender la división tipológica entre salvajes y civilizados: no se tratará de una instancia “pre-política” ni “infrasocial”, sino de otro modo de concebir el poder político y la sociedad.

Al respecto, Eduardo Grüner observa con precisión: *“Después de Clastres ya no se puede decir inocentemente: ‘Hay un logos que subyace a todas las formas históricas de organización social’”* (Grüner 2007, p. 8). Se constata, entonces, que la división no es una estructura ontológica de la sociedad y que el Estado no es eterno, invitándonos con esto a descubrir en el pensamiento de Pierre Clastres una dimensión muy amplia y enriquecedora para el pensamiento político libertario.

No se trata de etiquetas, como lo han hecho entender algunos autores. Basta con entender el trasfondo del ideario ácrata para encontrar las evidentes similitudes en ambos

¹ Si es posible, es recomendable leer este apartado antes y después de la investigación, pues se anuncian varios aspectos que son desarrollados extensamente en el corpus de nuestro escrito.

gestos, además de la retroalimentación que entre Pierre Clastres y la tradición anarquista puede existir. Y es que ¿Cuál puede ser el lugar del anarquismo en la Historia si esta última ha estado en estrecha relación con el desarrollo de las organizaciones sociales jerárquicas, con la presencia del Estado en las relaciones sociales? El anarquismo, o los anarquismos para ser más claros, dan un paso fuera de la historia para luchar junto a los que han padecido a causa de ésta. Al igual que La Boétie y Clastres, se desliza fuera de la Historia para revelar los males que produce la dominación en la vida de las comunidades y en el desarrollo integral y libre de los individuos: la libertad, para el anarquismo, es históricamente indeterminada (Berti 1993, p. 123).

De esta manera, podemos establecer la relación entre Pierre Clastres y el anarquismo desde, por lo menos, dos perspectivas que, si bien se complementan, mantienen una clara separación, a saber, la disciplina etnológica desarrollada por algunos anarquistas y los principios de la filosofía política ácrata.

Respecto a la primera relación, consiste básicamente en destacar los variados y numerosos estudios e interpretaciones acerca de las sociedades primitivas y el Estado que han aparecido en el seno del pensamiento anarquista, los cuales pueden encontrarse desde fines del siglo XIX hasta la actualidad. Llama la atención que, si bien existen marcadas diferencias en este tópico, en el estudio del mundo salvaje no sólo se presenta una fuerte crítica al etnocentrismo y a los juicios de valor jerárquicos, sino que también se observa la intención particular de descubrir la naturaleza y validez del Estado. De tal forma que, cuando desde el anarquismo se acude a los estudios de etnología, se hace desde una lectura política, dimensión que, tal como señala Clastres, interesó muy tardíamente a los etnólogos (Clastres 2008, p. 7) y que el estructuralismo relegó de sus investigaciones.

Sobre la segunda relación, se trata de indagar en los aportes que el corpus clastriano puede realizar a la teoría política ácrata, sobre todo respecto al problema de la dominación y el poder político². Ciertamente, aquí se entretajan varios conceptos que están en

² Ciertamente, también existe la corriente llamada “anarcoprimitivismo”. Su principal exponente es el norteamericano John Zerzan, quien, a partir de una fuerte crítica al desarrollo de la tecnología y al devastador progreso de las industrias a nivel global, aboga por la destrucción total de la civilización para retornar 12.000 años al estado primitivo. Esta interpretación del primitivismo, como se podrá observar, dista notablemente de los enunciados de Pierre Clastres, para el cual no existe la posibilidad de tal retorno ni, mucho menos, una

permanente tensión dentro del anarquismo, tal como señala Anne Kupiec en su trabajo sobre la “renovación” que podría significar la obra de Pierre Clastres para el pensamiento anarquista. No obstante, nuestro enfoque al respecto es el que señala el filósofo italiano Giampietro “Nico” Berti en la relación *política, sociedad y anarquismo*:

La política es negada como expresión contingente particular del Estado, es decir que la política es negada como expresión alienante del poder humano, privado de su capacidad decisoria. La forma alienada de la política, o sea el Estado, es la forma que expresa la sumisión humana ante fuerzas superiores. La solución anarquista del problema de la alienación de la política no consiste en destruir la política, sino en destruir su dimensión alienada y por tanto traer nuevamente la política al ámbito de la sociedad civil, reuniendo en una única articulación la lógica de lo político y lo social, esto es, la aspiración a que la política responda a la lógica de lo social, que la lógica de lo social resuelva la lógica de lo político. (Berti 1993, p. 124)

Sobre esta lectura abordamos la obra de Pierre Clastres, quien invita a reflexión sobre las sociedades primitivas en torno a la proposición que sostiene que “*en ellas no se puede aislar una esfera política distinta de la esfera social*” (Clastres 1987, p. 112). ¿Se trata entonces de reivindicar el estado primitivo? De ninguna manera; tal como señalamos al comienzo, la comprensión de las sociedades salvajes permite concebir de *otro modo* lo político e indagar en torno al problema del accidente que dio paso a la división social, dos elementos que sumados entregan nociones para pensar la muerte del Estado como caso particular del poder político. Por esto resulta interesante rescatar las interpretaciones que el filósofo italiano Amadeo Bertolo y del psicoanalista franco-argentino Eduardo Colombo han realizado durante las últimas décadas sobre el problema de poder político, al igual que el rescate de la obra clastriana por parte sociólogo argentino Christian Ferrer (2005) dentro del contexto del pensamiento anarquista contemporáneo.

Nuestra investigación, como se podrá intuir, estará más relacionada con este segundo grupo, por lo que en este prefacio haremos un pequeño hincapié a la particular visión que diversos pensadores anarquistas han postulado respecto a las sociedades primitivas como forma de criticar la validez del Estado, pues, no sólo es el lugar que ha

idealización de las sociedades primitivas. Para una exposición más completa, recomendamos la lectura del ensayo de Augusto Gayubas “*Pierre Clastres y las sociedades sin Estado*” (2012).

fundado nuestro interés por pensar a Pierre Clastres desde el anarquismo, sino también la exposición de diversos lugares comunes que nos permitirán adelantar varios conceptos que desarrollaremos a lo largo de este trabajo. Como no es nuestro tema, nos limitaremos a mencionar tres autores cuya obra está relacionada con el quehacer etnográfico y fue escrita cuando Clastres aún no nacía: Piotr Kropotkin y los hermanos Élie y Elíseo Reclus, etnólogo y geógrafo, respectivamente. Advertir, antes de comenzar, que varios temas van a quedar inconclusos y que sólo mencionaremos a ciertos autores más actuales, como Murray Bookchin o Harold Barclay, y aquellos cuyo análisis de las sociedades sin Estado los ha llevado a pensar formas actuales de anarquismo, como lo ha expuesto recientemente el antropólogo y agricultor James Scott.

*

*

*

Piotr Kropotkin, en su fundamental obra *El apoyo mutuo: un factor de la evolución* (publicada en 1902 y que fue una respuesta al darwinismo social de Huxley), realiza un minucioso tránsito que recorre desde diversas observaciones zoológicas hasta las sociedades de su tiempo para comprobar que el factor más relevante en el desenvolvimiento de todas las formas vitales es la ayuda mutua y no la lucha por la existencia. Justamente, tras estudiar la sociabilidad en los animales, Kropotkin pasa al estudio de las sociedades humanas comenzando con las sociedades salvajes. Basando sus postulados tanto en estudios de las primeras sociedades como en las que aún persistían en su época, el geógrafo ruso observa que 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, recalcando que esta es una ciencia entera dedicada al estudio de las instituciones humanas: Bachofen, Mac Lennan, Morgan, Edward B. Tylor, Maine, Post, Kovalevsky, entre otros, son los autores que aportan al estudio kropotkiniano.

Es por esta razón que Ángel Cappelletti, en el prólogo de una de las tantas ediciones de *El apoyo mutuo*, señala que Kropotkin es el precursor de la antropología política de Pierre Clastres, sobre todo por la abnegación de los individuos en pro de la comunidad, en cuanto se reconocen en su tribu (Cappelletti 1989, p. 14). No obstante, esta idea podría

contraponerse a lo señalado por Miguel Abensour en relación al problema de la guerra, en cuanto ambos autores tienen enfoques diferentes: mientras que Kropotkin “*en vez de pensar el problema de la guerra desde una perspectiva política, apela a una ley común a todos los vivientes, animales y hombres, una ley de ayuda y de apoyo mutuos que vendría a anular la tesis de Hobbes*”, Clastres sostiene que la guerra, lejos de toda sociabilidad natural u originaria que preexistiría a la institución política, es lo que permite la autoconservación de la sociedad primitiva (Abensour 2007a, p.221). Pero ¿sólo la guerra es la que permite la autoconservación de la humanidad primitiva, conforme señala Abensour? ¿La sociabilidad no juega ningún rol al respecto?

En efecto, Abensour no señala que se trata, más bien, de dos modos de anular (invertir, en caso de Clastres) la tesis hobbesiana de la lucha de *uno contra todos*. Es cierto que la guerra, que Pierre Clastres considera como el fundamento de la sociedad primitiva, no juega un papel fundamental en la interpretación de Kropotkin, pero es más cierto que, al igual que Clastres, el rol del apoyo mutuo en las sociedades primitivas es conservar la regla del *cada uno para todos* dentro de las unidades separadas que representa cada tribu o clan (Kropotkin 1989, p. 133), observando en esto la importancia de la sociabilidad, del destacado desarrollo de la amistad y, según las notas de Kolben respecto a los hotentotes³, de “*la palabra dada*” que es “*sagrada para ellos*” y que expresa aquel bien común que debe ser repartido entre todos los miembros de la tribu (Kropotkin 1989, p. 115) ¿No es esto, también, lo que señala Pierre Clastres respecto a los Guaraníes, sociedad que se reúne en un todo común, que es la palabra, igual por decisión divina? Ambos autores nos hablan de la importancia de la voluntad de vivir y de la “*solidaridad tribal de los iguales*”:

(...) la amistad es de tal naturaleza que la sociedad que funda es *una* y los hombres que le pertenecen son *todos unos*”. (Clastres 1987, p. 132)

La igualdad no es posible sin la amistad y en las sociedades salvajes, igualitarias por esencia, es indispensable este tipo de relación.

¿Cuál sería la distinción? ¿Por qué Abensour no la nombra? ¿O estamos ante una contradicción de nuestro autor? El mismo Miguel Abensour se pregunta “¿*cómo pensar*

³ Los hotentotes (“*hombres de los hombres*”, o *khoikhoi*, como sería en su lengua) es un grupo étnico del sudoeste africano.

conjuntamente guerra y amistad?” (Abensour 2007a, p. 223). La arqueología de la violencia argumentada por Clastres, como veremos más adelante, concibe la guerra en un sentido *centrífugo* cuyo propósito es conservar la independencia de las comunidades, invirtiendo a Hobbes en el sentido que la guerra primitiva no es del *uno contra todos*, sino del *todos contra la unificación*. Se trata, por lo tanto, de dos planos distintos: la sociabilidad ocurre dentro de la comunidad, mientras que la guerra es de carácter intertribal, pues su objetivo es la separación, *la multiplicación de lo múltiple*. De esta forma, no se trataría de “amistad” ni de guerra generalizada, sino más bien de que la guerra, lógica de lo centrífugo, es la condición de posibilidad de la “amistad”, como dinámica que separa y reúne para conservar *la sociedad primitiva en su libre ser político*.

Kropotkin, claramente, no concibe la guerra desde una dimensión política, pues considera que el principal peligro que puede destruir la unidad de la sociedad primitiva se encuentra dentro de ella y no afuera, refiriéndose, específicamente, a la aparición de la familia dentro de los clanes:

La aparición de las familias separadas dentro del clan perturbó de manera inevitable la unidad establecida. La familia aislada conduce, inevitablemente, a la propiedad privada y a la acumulación de riqueza personal. (Kropotkin 1989, p. 134)

Se trata, por lo tanto, de dos planos que, reconociendo la importancia del *Nosotros Indiviso* en las sociedades salvajes, están lejos de excluirse. Al contrario, si no concebimos estas categorías en su sentido de totalidad (es decir, como algo que ocurre en *todas* las sociedades primitivas), notaremos que ambas visiones buscan responder a la pregunta fundamental sobre el modo en que aparece la división en las sociedades indivisas. Ya el mismo Clastres se preguntaba si era posible que la dinámica de la guerra no llevara en sí el riesgo de la división social (Clastres 2009, p.79).

Sobre esto mismo, cabe destacar el panfleto de Piotr Kropotkin titulado *Anarchist Communism: its basis and principles*, publicado en Londres el año 1905, donde señala, en relación a la constitución del Estado, *“que sus poderes han crecido precisamente en proporción directa al desarrollo de la división de la sociedad entre clases privilegiadas y no privilegiadas a lo largo del tiempo”* (Kropotkin 2010, p. 26). La diferencia, no obstante, es que Kropotkin reconoce en esta cita un origen más o menos moderno del Estado y no

como la ruptura tipológica entre salvajes y civilizados, es decir, el Estado como una forma de ejercer el poder político. De todas formas, lo que queremos resaltar aquí es que desde la perspectiva ácrata no se halla el origen del Estado en la infraestructura económica, sino que se reconoce antes como un plano político que articula los aspectos económicos. En otras palabras, la dominación política y social, o la “alienación existencial” según otros autores, es lo que permite la división económica de la sociedad: el Estado origina las clases sociales. Cabe destacar que, como veremos en esta investigación, para Pierre Clastres este enfoque es elemental en el estudio de la sociedad primitiva, pues permite abarcar una de las preguntas fundamentales de su obra: “¿Cómo pensar, en efecto, el origen del Estado a partir de la división en clases cuando la sociedad primitiva, sociedad sin clases, indivisa, no cesa de organizarse contra el surgimiento de la división en su seno y hace todo por impedir la emergencia de la desigualdad?” (Abensour 2007b, p. 56).

El campo reflexivo que surge de la relación Kropotkin-Clastres es indudablemente vasto. Ya habrá momento para ver otros aspectos, como la risa o el *comunismo* de los esquimales. Además, ya hemos nombrado varias de las indagaciones de nuestra investigación, adelantándonos en asuntos como la guerra o el estatuto de la palabra. Pero, como ya lo hemos dicho, estas palabras preliminares tienen como propósito resaltar la relación entre las tribus primitivas y la forma moderna del Estado a modo de hacer un primer bosquejo de lo que significa pensar en la unificación estatal desde la indivisión primitiva. Por esta razón, es necesario que saltemos a los estudios de un amigo de Piotr Kropotkin: Elisée Reclus.

El inquieto geógrafo francés Elisée Reclus, que visitó Chile en 1893, escribió una monumental obra titulada *El Hombre y la Tierra*, en cuyo sexto y último volumen dedica un capítulo al Estado Moderno, o, más bien, a los Estados Modernos. Al comienzo de este interesante capítulo, Reclus hace una distinción que sí nos habla de esta ruptura tipológica en que se traduce el Estado:

El mundo está cerca de unificarse: hasta los islotes esparcidos en la inmensidad del Océano, todas las tierras han entrado en el área de atracción de la cultura general, con predominio del tipo europeo. Solamente en algunos raros rincones, en países de grutas donde los hombres huyen de la luz, en lugares muy apartados cerrados por

muros de rocas, por bosques o pantanos, algunas tribus han podido conservarse completamente aisladas, sin que su existencia se asocie al ritmo de la gran vida universal. (Reclus 1909, p. 181)

No cabe duda que existe un gesto similar al de Clastres: la crítica al etnocentrismo occidental y la particular característica de las tribus que *huyen de la luz* para conservarse aisladas de la unificación. Incluso, si consideramos las condiciones necesarias para la conservación que describe Reclus (muros de rocas, bosques y pantanos), veremos que es prácticamente la misma descripción que Clastres relata cuando visita a los indios Yanomami: selva ininterrumpida, ríos que dejan de ser navegables cuando uno se aproxima a sus fuentes, aislamiento, enfermedades, paludismo, que permiten mantener el estado salvaje de estos indios del sur de Venezuela (Clastres 1987, p. 11).

Desde esta perspectiva, saltan a la vista diversos elementos: sociedades primitivas que se niegan a formar parte del ritmo universal y que, al mismo tiempo, existen y mantienen su estructura social en pleno siglo XX. Aunque sea innegable que el destino es el próximo exterminio, la constatación de su indivisión nos plantea el problema del origen del Estado de dos formas: por un lado, en aquellas sociedades que dejaron de ser primitivas y, por otro lado, aquellas que se resistieron durante siglos a la división social. En el primer caso, el Estado, para destruir la indivisión, sólo puede aparecer como un accidente, mientras que en el segundo tiene la forma del etnocidio, expresión del Estado que busca eliminar la diferencia.

Aún así ¿En qué consiste esta división tipológica? ¿Cuál es el contenido de esta ruptura de los salvajes a los civilizados? Elisée Reclus, en la obra que hemos citado, lo explica como el estado de estructura homogénea que se modifica en un estado de estructura heterogénea, es decir, una ruptura cuya forma original era de la sociedades minúsculas que se bastarán a sí mismas a la formación de un organismo más heterogéneo por la asimilación sucesiva de los organismos yuxtapuestos (Reclus 1909, p. 525), esto es, la heterogeneidad como unificación.

De ahí que Elisée Reclus, respecto a la asimilación de formas distintas, hace una acotación no menos importante respecto a los grupos que *huyen de la luz*: aún ocultos, estos pequeños círculos hereditarios son descubiertos por investigadores que, prontamente, los

clasifican dentro de la serie de “grupo ignorado” ¿Ignorado por quién? Por la altura de occidente. Por esta razón, y para concluir este breve tránsito, los postulados que su hermano, Élie Reclus, realiza en su obra *Los primitivos* son la expresión más clara entre la correspondencia que existe entre la perspectiva libertaria y la obra de Pierre Clastres.

Efectivamente, uno de los aportes más significativos y que está en estrecha relación con la disciplina etnográfica es la investigación de Élie Reclus intitulada “*Los primitivos: estudios de etnología comparada*”, enfocada al estudio de los hiperbóreos cazadores y pescadores, los inoítas occidentales y los apaches. En este libro, desde el prólogo, Reclus expresa el pensamiento principal de la obra:

Nos hemos acostumbrado demasiado á mirar con desdén, desde las alturas de la civilización moderna, las mentalidades de los tiempos pasados, los modos de sentir, de obrar y pensar, que caracteriza las colectividades humanas anteriores a la nuestra.
(Reclus 1907, p. VIII)

Pensamiento, sin duda, poco habitual en su época y que si bien no expresa un cambio en el eje de rotación (como el *giro copernicano* de Pierre Clastres), plantea el problema de la distancia y de los prejuicios occidentales para abarcar la alteridad de los primitivos de otra forma, insistiendo en su crítica que “*se ha terminado por creer que no hay más inteligencia que la nuestra y que no hay otra moralidad que la que se acomoda a nuestras fórmulas*”. Sin embargo, es innegable que aún se puede vislumbrar el sesgo positivista en la idea del *progreso* y la *razón*, basado en que la inteligencia avanza y que la humanidad gravita progresivamente hacia la razón. Esto significa que las ideas tienen su edad y que los sentimientos varían en la forma y el grado, por lo que, tal como señala el etnólogo francés, los primitivos “*son niños con mentalidad de tales*” (Reclus 1907, p. XIII). Claro, son las sociedades primeras que, o se resistieron a conformar un Estado, o bien fueron el momento que antecedió al misterioso origen de la organización estatal. Ahora bien, esta indudable característica puede ser considerada como negativa e inferior (tal como se observa en la colonización del continente americano), o, como es el caso de la perspectiva anarquista (más aún en el campo pedagógico), “*la inteligencia infantil no es en todos los casos inferior a la razón del adulto*” (Reclus 1907, p. XIII).

Este detalle no es menor, pues, al igual que Pierre Clastres, no idealiza ni el momento infantil ni el adulto, aunque reconoce que habían importantes esperanzas en la edad primera (la Tierra sin Mal, diríamos). Y, más aún, Reclus considera que el progreso representado por esta “edad adulta” dista considerablemente de un “estado ideal” de la sociedad, sobre todo por la incesante división del trabajo y las sucesivas exigencias de la producción capitalista. De ahí, una afirmación indispensable del etnólogo francés:

Por eso no vacilamos en afirmar que en numerosas tribus, llamadas salvajes, el término medio del individuo no es inferior, ni moral ni intelectualmente, al individuo medio de nuestros Estados llamados civilizados (Reclus 1907, p. XIV).

De hecho, Reclus considerará que los pueblos nacientes poseen elementos que los pueblos en edad madura han perdido, como la facultad de invención o la concepción heroica, y que cumplen un papel fundamental en el buen desarrollo de la sociedad.

*

*

*

Lo enunciado hasta ahora no es más que un acercamiento, la recapitulación de diversos lugares comunes que hay entre el anarquismo clásico y el gesto clastriano. Si bien existen postulados respecto a la cuestión del poder en las sociedades primitivas, ninguno de ellos es tomado como punto de partida para cuestionar la naturaleza del poder estatal.

Podríamos profundizar más aún en este aspecto, como por ejemplo con el antropólogo anarquista Harold B. Barclay, que podríamos considerar como un continuador de Pierre Clastres ya que su obra gira en torno al problema del Poder. Barclay, discutiendo con Michel Foucault y Max Weber, señalará que, además del “poder por fuerza o el uso manifiesto de la fuerza y poder por manipulación, existe también, en el polo opuesto, el poder en igualdad o mutualidad” (Barclay 2005). De esta forma, Barclay plantea que, dado a la ambigüedad del término “poder”, en ciertos momentos el poder y la autoridad deberían ser una fuerza positiva. Esto ha llevado al antropólogo a realizar diversos estudios sobre las sociedades sin Estado (1990), así como ha estudiado al Estado mismo en torno al problema de su aparición (2003).

Estudios de las sociedades sin Estado que también han conducido al antropólogo de la Universidad de Yale y agricultor James Scott a cuestionar la naturaleza del Estado gracias a los grupos que aún persisten sin la necesidad de ningún gobierno en el sudeste asiático (2009) o las características propias de la resistencia en relación a la dominación en los pueblos malayos (1990). Estudios tras los cuales, James Scott, tal como podemos ver en su último libro, celebra la posibilidad del anarquismo (2012).

Pero esto son puntos que ameritan un estudio mucho más amplio y que sin duda podrían resultar en una interesante retroalimentación para pensar las comunidades sin Estado de antes y de hoy. Lo cierto, no obstante, es que este prefacio alude a un asunto de perspectiva, que inevitablemente nos conduce a nombrar algunos de los problemas que aquí desarrollaremos: la guerra, el profetismo (o la promesa del profeta), la indivisión, la economía, la igualdad.

No esperamos con esto unir a Pierre Clastres a la tradición anarquista, sino simplemente señalar los aportes que se pueden realizar (desde ambas orillas) y los puntos en común que existen. No es nuestra intención pensar en una posible transformación o actualización del pensamiento anarquista, como trata de presentarlo Anne Kupiec, pues nos parece que ambas partes pueden cooperar en las áreas que aún no han sido del todo desarrolladas. Anne Kupiec, socióloga francesa, intenta desarrollar las implicancias que significa pensar en la obra de Clastres como una renovación del ideario ácrata, reconociendo lo variable que puede resultar este intento, en cuanto el anarquismo es un pensamiento múltiple y heterogéneo por excelencia. Si bien, es interesante cuando Kupiec pone en tensión las concepciones de autoridad y poder político del anarquismo clásico con las reformulaciones de Clastres (tarea que ya realizó Amedeo Bertolo, autor que no es citado en su trabajo), la autora no plantea de un modo claro e íntegro el modo en que el anarquismo interpretaría las especificidades clastrianas sobre el principio conservador y la guerra en las sociedades primitivas, los cuales, según su parecer, son puntos *totalmente inversos*.

¿En qué consistiría específicamente lo que señala Pierre Clastres y que está a la inversa del anarquismo? El principio conservador (*le conservatisme*) de las sociedades primitivas, que, como veremos más adelante, se expresa en el impedimento ante cualquier cambio del cuerpo indiviso de la sociedad con el propósito de conservar su *ser-para-la-libertad*. Esto,

según Kupiec, es totalmente inverso a la concepción anarquista que valora las nociones de evolución y de una necesaria revolución social (Kupiec 2011, p. 304), algo que, en cierta forma, ya vimos en relación a Élie Reclus y el avance de las edades de la humanidad. Aún así, Anne Kupiec justifica su afirmación citando las primeras palabras de *Evolución, revolución y el ideal anarquista* de Elisée Reclus:

La evolución es el movimiento infinito de cuanto existe, la transformación incesante del universo y de todas sus partes, desde los orígenes eternos y durante el infinito del tiempo. (Reclus 2012, p. 17)

La óptica reclusiana, tendríamos que suponer, nos impide pensar la posibilidad de grupos humanos que conservan sus formas de vida arcaicas, pues todo se encuentra en constante evolución. Un estado estático, que se conserva a través de la repetición constante de las reglas ancestrales, no es concebible en este caso. De ahí que Kupiec, sobre lo mismo, acuda a Piotr Kropotkin, quien influenció profundamente a Reclus, para señalar que el principio anarquista sostiene que gracias al *progreso* será posible articular la libertad contra la coerción. Sin embargo ¿Qué podríamos decir, entonces, de aquellos ocultos grupos que permanecen aislados del ritmo universal y que Reclus nombra en *El Hombre y la Tierra*? ¿La evolución sólo se expresa mediante la idea de progreso? ¿Progreso hacia dónde, guiado por quién, definido por qué? Y específicamente: ¿Qué entiende el anarquismo por “progreso” y “evolución”? Primero que todo, es indispensable, en este caso, comprender la idea de *transformación incesante*⁴, que no necesariamente se concibe como un ir *hacia adelante* (¿cómo sería esto posible en el tiempo infinito?) o como un movimiento histórico, de tal forma que, perfectamente, podríamos pensar desde esta perspectiva el movimiento *regresivo* que Pierre Clastres descubre en los Guayakies, para quienes “lo primitivo” es un retorno al momento originario (Clastres 2011, p. 104). Segundo, es importante recalcar que la lectura (en este caso cita) del libro *Evolución, revolución y el ideal anarquista* debería ser continuada por el último capítulo del *El Hombre y la Tierra* que lleva por título *El Progreso*, dado que este escrito responde y completa varias ideas. Entre ellas, Reclus

⁴ En efecto, es la transformación incesante el elemento común a las obras de Elisée Reclus: *El océano*, *El arroyo*, *La montaña*, entre otros, hablan de la historia en el espacio, de los cambios sucesivos de la superficie y de los elementos que se mueven en ella.

expresa la idea de progreso humano – noción que se supone contradictoria al ser primitivo conservador – de la siguiente manera:

El progreso consciente no es un funcionamiento normal de la sociedad, un acto de crecimiento análogo al de la planta o del animal; no se abre como una flor. Se comprende como un acto colectivo de la voluntad social, que llega a la conciencia de los intereses solidarios de la humanidad y los satisface cumplida y metódicamente, consolidándose tanto a medida que esta voluntad se rodea de nuevas adquisiciones.

Y un poco más adelante agrega:

En su esencia, el progreso humano consiste en encontrar el conjunto de los intereses y de las voluntades común a todos los pueblos; se confunde con la solidaridad.
(Reclus 1909, p. 535)

¿Resulta esta comprensión del *progreso* radicalmente distinta a la cosmovisión indígena? Efectivamente no. Pierre Clastres señala en su polémica con Pierre Birnbaum que en la sociedad primitiva el poder es ejercido por la sociedad con vistas a asegurar la conservación de su ser indiviso y que esto “*relaciona al ser social consigo mismo*” (Clastres 1987, p. 159), es decir, conservar el ejercicio del poder es impedir que se haga independiente de la sociedad. Esto, en otras palabras, es *el acto colectivo de voluntad social*, ideal del anarquismo que se expresa en términos mayores: como *las voluntades común de los pueblos*. Habrá que observar el uso del plural, representación de la amplitud de lo político en el pensamiento anarquista y, al mismo tiempo, de su aspiración para conformar una comunidad de comunidades (Landauer).

Pero sobre esto mismo es necesario aclarar que el anarquismo no expresa ningún retorno al ser primitivo, por lo que tampoco deberían ser comparables los términos que se aplican en el mundo Salvaje, más aún porque nos planteamos desde las sociedades con Estado, donde la idea de la libertad, por ejemplo, es fundamentalmente distinta: la primera libertad se da *con naturalidad*, la otra debe arrancar el yugo que la ata. Esto nos plantea el problema de los principios conservadores y el anarquismo de otro modo. Por un lado, cuando Clastres plantea la pregunta desde la afirmación de Guillaume-Thomas Raynal – que señala que “*todos los pueblos civilizados han sido salvajes*” –, es posible cuestionar la

forma del *conservatisme* primitivo, en cuanto la ruptura de éste implica que es un principio de conservación que puede trasladar – accidentalmente – su deseo de libertad por el amor a la servidumbre (éste es nuestro misterio a indagar): el principio conservador puede sufrir rupturas, lo que significa que no es, por decirlo de un modo sartriano, *macizo*. Por otro lado, y en directa correlación con lo anterior, las sociedades primitivas que aún persisten en su rechazo al poder separado, y también aquellas que fueron destruidas por el etnocidio estatal, advierten, contra todo continuismo histórico o *funcionamiento normal de la sociedad*, que ellas no se encuentran en el grado cero de la historia, que no son la infancia de la humanidad, ni el estado primero de la evolución (esto, como dijimos, podría discutirse con Élie Reclus) y que la división no es el destino de la sociedad. Pero esto, antes de mostrarse como un estado ideal, señala que el Estado no es eterno y que el poder coercitivo no es la única forma de organización social. Evidentemente, ahora nos encontramos en otro estado y el estudio de las sociedades primitivas permite que nos repensemos, no que no retornemos. Por eso el principio conservador de las sociedades primitivas no puede ser un ejemplo tras la aparición del Estado, ya que ese estado de libertad natural se ha perdido. En cambio, debe permitir que nos hagamos las siguientes preguntas: ¿Qué sucede con el principio conservador tras la aparición del Estado? ¿Cómo persistir en el ser-para-la-libertad cuando éste se ha transformado en un ser-para-la-servidumbre, en amor a la obediencia? Elisée Reclus, justamente, plantea este problema y nos da algunas luces para comprender por qué para los anarquistas el llamado *progreso* no es negación del *ser primitivo*:

(...) esta fuerza de comprensión, esta mayor capacidad del hombre moderno, que le permite reconquistar el pasado del salvaje en su medio natural antiguo, y asociarle, fundirle armónicamente con sus ideas más refinadas, todo ese aumento de fuerza sólo puede terminar por una conquista definitiva, normal, a condición para el hombre nuevo de comprender todos los demás hombres, sus hermanos, en un mismo sentimiento de unidad con el conjunto de las cosas. (Reclus 1909, p. 542)

Esto quiere decir que el anarquismo, antes que negar o retornar, descubre diversos elementos en el pasado salvaje que se refieren a los elementos que se extraviaron tras la aparición del Estado, es decir, quiere conservar y asociar ciertos principios de aquel medio natural.

Pero, incluso, el principio conservador por sí solo no está totalmente excluido del anarquismo. Anne Kupiec no se refiere al anarquista y filósofo alemán Gustav Landauer, un “*hereje de la anarquía*”, como él mismo se define en una carta a Max Nettlau, en cuanto criticaba varias ideas fundamentales de Piotr Kropotkin, Elisée Reclus (dado el *cientificismo* que promulgan ambos autores) y de Mijail Bakunin (por su frío atomismo materialista). El caso es que Landauer, expositor de un espíritu contra el Estado profundamente influenciado por Pierre Joseph Proudhon, consideraba que la revolución tenía un profundo sentido conservador, en cuanto es la persistencia de una forma de relacionarse entre los hombres que existe junto al Estado, a saber, el pueblo, pero el pueblo entendido como una relación entre hermanos, entre iguales: “(*...*) *los hombres no debieran estar ligados por la autoridad, sino unidos como hermanos. Sin autoridad: anarquía*” (Landauer 2005, p. 124). De ahí la lectura fundamental, y muy acertada, que Landauer hace de Etienne de La Boétie⁵, autor que, por lo demás, nos parece una de las entradas más claras para pensar el problema del poder político en Pierre Clastres.

De esta forma, lo que Anne Kupiec llama “un nuevo elemento” para la transformación del anarquismo, es en realidad un principio que, de distintas formas, ha estado presente en el anarquismo, pensamiento que posee una alteridad muy particular. Por este motivo, siguiendo a Clastres, optamos por proyectar este diálogo a través de la siguiente pregunta, aún inconclusa: ¿Qué rol cumple este principio conservador para retirar la adhesión al Estado?

Asimismo, Anne Kupiec advierte que el estatuto de la guerra en las sociedades primitivas es otro aspecto que difiere del pensamiento anarquista. No volveremos sobre esto, pues ya lo hemos puesto en discusión con Piotr Kropotkin a través de Miguel Abensour: ciertamente, en el caso de las sociedades primitivas, no nos parece que la sociabilidad (*mborayu*, en los indios Guaranés) y la violencia estén en contradicción, pues cada una puede aplicarse en distintos planos de la vida primitiva. En fin, indudablemente, el análisis de Anne Kupiec nos permite establecer una extensa discusión, pues se trata de un trabajo que, más que certezas, entrega interesantes referencias y problematizaciones que

⁵ “*Le Contr’un, el contra uno, es el pueblo de personas que, movidas por un impulso individual soberano, retiran su adhesión al uno y con ello se liberan de la condición servil*” (Landauer : 2005, 143).

hacen del diálogo “*Clastres-Pensamiento anarquista*” un interesante ejercicio para repensar el poder y la dominación.

Lo cierto es que, según nuestro parecer, existe otro punto cuya tensión es mucho mayor y que se plantea de un modo más amplio, a saber, la armonía. Ya hemos leído con Elisée Reclus la *asociación armónica que permite la unidad con el conjunto de las cosas* y, tal como veremos a continuación, Pierre Clastres nos plantea la armonía del Estado mediante la destrucción de lo diferente ¿Cuál será la diferencia de la armonía en lo múltiple y de aquella que se plantea como “unidad-identidad”? Este es un nuevo pasaje para andar.

*

*

*

En fin, cabe agregar que en ningún caso se busca homogeneizar ambas miradas, como si el anarquismo fuese el retorno al ser primitivo, a la indivisión de la sociedad. Este trabajo habla de esto: de la fatalidad trágica de haber caído accidentalmente en el Estado y que si es posible su muerte, es probable que no sea completa, pues el amor de la servidumbre que lo mantiene también quiere conservar esta forma de organización social.

Por eso, entre anarquistas y Pierre Clastres, entre las sociedades salvajes y la aparición del Estado, vemos un asunto fundamental: no se trata de *qué* es lo que pensamos, sino *cómo* lo pensamos. He ahí el gesto que navega a lo largo de este escrito, la mutua alimentación que buscamos.

II. INTRODUCCIÓN: LAS AVENTURAS DE BAIMAMÁ

“[Clastres](...) el desdén por los importantes y los charlatanes, así como la atención a toda palabra verdadera (...) la indiferencia al espíritu del tiempo, el desprecio al pensamiento de referencia, la marcha solitaria.”

MAURICE LUCIANI

En 1963, el antropólogo brasileiro Bento Prado Júnior es convidado a conocer a dos antropólogos franceses que pasaban por Brasil en dirección al Paraguay. Uno de ellos era Pierre Clastres, que entre enero de ese año y enero de 1964 iba a residir junto a los indígenas Guayaki, una de las tribus menos conocidas del continente, un “islotte del primitivismo” que aún desconocía la agricultura y que nuestro autor se había propuesto interpretar como el signo de una regresión más que el de un arcaísmo. Dos años más tarde, en 1965, Bento Prado Jr. cuenta que Clastres vuelve a pasar por Brasil, esta vez para una misión con los indígenas guaraníes del Paraguay. En esta ocasión, Pierre venía con una compañía especial: su hijo Jean-Michel. Como se sabrá, durante esta estadía Pierre Clastres recoge las notas que luego constituirán su obra *Le Gran Parler* y que explicarán el estatuto del lenguaje profético y de la expresión religiosa como significación política que representa la sustancia de la sociedad. No obstante, este viaje no sólo significó la elaboración de dicha investigación. También, según cuenta el antropólogo brasileiro, en esta oportunidad los indios del Paraguay dieron a Jean-Michel el *bello nombre* de *Baimamá*, que se podría traducir como “pequeña cosa redonda” (Leirner & Camargo 2003, p. 425).

¿Qué nos enseñará Baimamá? Sin duda, cuando Bento Prado Jr. se refiere a este apodo como un *belo nome* lo hace pensando en las *bellas palabras* de los guaraníes, las *ñe' é porã*, la *palabra luminosa* que, gracias a su belleza, es agradable a los oídos de los dioses. Es cierto, lo señalamos recién, se trata de un lenguaje profético, propio del discurso del *karai*. Sin embargo, la dimensión política de la profecía nos remite no a la exclusividad del profeta, sino a la sociedad primitiva en su conjunto. De ahí que Baimamá, nada más que una *pequeña cosa redonda*, nos enseñe el modo en que detrás de este *bello lenguaje* haya una *eclosión del pensamiento*:

Lenguaje del deseo de superar lo humano, deseo de un lenguaje próximo al de los dioses, los sabios guaraníes supieron inventar el esplendor solar de los términos dignos solamente para dirigirse a las divinidades. Y no nos confundamos: la lírica de las Bellas Palabras designa al mismo tiempo la eclosión de un pensamiento, en el sentido occidental del término. (Clastres 1993, p. 14)

Eclosión indispensable en el ser primitivo de los guaraníes, ya que, a pesar de desenvolverse en el campo profético, significa la pobreza del mito y, a su vez, el nacimiento de su pensamiento reflexivo.

La aventura de Baimamá, en este sentido, consiste en el traslado que va desde la pobreza del mito a la riqueza del pensamiento y que Clastres traduce como la sustitución de lo mitológico por lo metafísico, como pensamiento que se despliega y se libera de su tierra natal. Baimamá, entonces, más que *una pequeña cosa redonda*, es un *bello nombre* que, inevitablemente, nos hace meditar acerca del universo metafísico y religioso de los guaraníes, reconociendo dentro de este universo el espacio de lo político y lo social. En otras palabras, desde la antropología religiosa, el quehacer etnológico y la reflexión filosófica confluyen para preguntarse acerca del campo político en las sociedades primitivas.

De ahí la relevancia del planteamiento que realiza Miguel Abensour acerca de la posibilidad de interrogar la obra de Clastres desde el punto de vista de la filosofía política. Dicha interrogación, dice Abensour, es legítima, ya que la obra de Pierre Clastres es la confrontación entre la antropología política y la filosofía política. Así, específicamente, tenemos por un lado la antropología política cuyo campo reflexivo es la cuestión del poder en las sociedades sin Estado y que en el caso de Clastres está enfocado al estudio científico de la jefatura y del poder en las sociedades primitivas del América del Sur; mientras que por otro lado, la filosofía política es el discurso sobre el vivir-juntos de los hombres, sobre las cosas políticas, sobre el lugar del poder en las sociedades con Estado (Abensour 2007, p. 190).

¿De qué manera ocurre esta confrontación? ¿Es una confrontación con la estructura de un diálogo? Antes de responder, es necesario señalar que este trazado entre lo político de la antropología y de la filosofía refleja que el ritmo del pensamiento de Pierre Clastres tiene

un pulso particular: lejos de someterse a definiciones o, más aún, de proyectarse como un sistema filosófico acabado, la obra de Clastres se articula desde los misterios y enigmas que favorecen la posibilidad de la duda (¿Cuántas preguntas están sin responder en la obra de Clastres?), para que, antes de entregar certezas, sea posible cuestionar nuestra forma de pensar la sociedad, en cuanto *pensar al ser primitivo es repensarnos a nosotros mismos*:

(...) hablar de las sociedades sin Estado o de las sociedades contra el Estado es hablar necesariamente de las sociedades con Estado (...) no hay duda que una reflexión o una investigación sobre, en fin, el origen de la división de la sociedad, o sobre el origen de la desigualdad, sobre el sentido en que las sociedades primitivas son precisamente sociedades que impiden la diferencia jerárquica, tal reflexión o investigación puede alimentar una reflexión sobre lo que en pasa en nuestras sociedades. (Clastres 2012, p. 14)

Clastres, de esta forma, no permanece simplemente como etnólogo y amplía su reflexión hacia el campo de lo político, estableciendo una reflexión que plantea dos preguntas separadas: ¿Cuál es el origen del Estado? Y ¿Cómo hacen las sociedades primitivas para no tener Estado?

Es interesante señalar que si, tal como señala Abensour, se trata de una confrontación, o de un diálogo si se quiere, es porque las sociedades con Estado no se encuentran en “ventaja” por haber evolucionado hacia la organización estatal de la sociedad. Pierre Clastres es bastante claro al señalar que la ausencia del Estado en las sociedades primitivas no es una falta que ocurre por estar en la infancia de la humanidad o porque están incompletas, ni mucho menos porque se trata de sociedades “pre-políticas”. De ahí que no sólo sean sociedades “sin Estado”, sino, más aún, “contra el Estado”, es decir, que funcionan de tal forma que impiden el surgimiento del Estado como poder político separado de la sociedad.

En efecto, sobre esto mismo, las palabras de Ailton Krenak, uno de los principales articuladores de un importante movimiento político indígena desde los años ‘80, son bastante ejemplares:

Pierre Clastres, después de convivir un poco con nuestros parientes Nhandevá e M’biá, concluyó que somos sociedades que naturalmente nos organizamos de una

manera contra el Estado: no hay ninguna ideología en esto, somos contra naturalmente, así como el agua del río hace su camino, nosotros naturalmente hacemos un camino que no afirma esas instituciones como fundamentales para nuestra salud, educación y felicidad (citado en Stolze & Goldman 2003, p. 7).

Justamente, lo que anuncia Krenak es el contenido del “contra” de Pierre Clastres: “*somos contra naturalmente*”. Marcio Goldman y Tânia Stolze, antropólogos brasileños, anotan con bastante precisión cuando argumentan que no se trata de una oposición que dependa de alguna *naturaleza*, sino que es algo que da *con naturalidad*, en tanto que depende de una cierta organización, con un modo de ser de la sociedad indígena que pasa por un deseo colectivo.

En este sentido, el contenido del “contra” sería el de un *deseo colectivo* que avanza con la misma naturalidad del agua a través del río y que, con ello, conjura la aparición del Estado. Incluso, la carta escrita el pasado 11 de octubre de 2012 por la comunidad Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay- Iguatemi al Gobierno de Brasil vuelven a insistir sobre este *deseo colectivo*: el 29 de septiembre de 2012, la comunidad recibió la información de que será expulsada del margen del río Hovy, del cual acampan a unos 50 metros y que forma parte de su territorio tradicional. Los indígenas guaraníes reconocen claramente que esto es producto del genocidio y exterminio histórico hacia el pueblo indígena nativo y autóctono de Mato Grosso del Sur, y que, debido a las condiciones en las que viven hace más de un año, los 50 hombres, las 50 mujeres y los 70 niños que conforman la comunidad, han concluido “*que vamos a morir todos en poco tiempo, no tenemos ni tendremos perspectiva de vida digna y justa tanto aquí, en el margen del río, ni lejos de aquí*”. En efecto, la comunidad come una sola vez al día y se encuentra cercada por pistoleros que ya han cobrado la vida de dos indígenas, a las cuales se suman otras dos muertes por suicidio. Pero es el propósito de la carta lo que, sin duda, llama la atención: al saber que su destino es la muerte, solicitan que el gobierno brasileño no dicte la orden de expulsión, para que la comunidad pueda morir y ser enterrada en el mismo territorio donde se encuentran sus antepasados: no quieren salir de su tierra ni con vida ni muertos.

Esta carta, que generó gran expectación ante una equívoca lectura que interpretaba un posible suicidio colectivo de toda la comunidad, no sólo es otro testimonio de la

armonía que anhela el carácter etnocida del Estado y que podríamos sumar a las palabras que Clastres dice sobre el destino de los ocultos Yanomami del sur de Venezuela cuando se alcen las torres petroleras, o de los aislados Guayakies del Paraguay, de los cuales en 1968 ya no habían más de 30, sino también es la expresión de una forma de ser de las sociedades primitivas en cuya esencia está la conservación de la sociedad como cuerpo indiviso, como expresión, ya lo veremos más adelante, de su Nosotros Indiviso.

Es por esta razón que, aún en los bordes de esta investigación, cuando nos enfocamos al estudio de los Selk'nam en Tierra del Fuego⁶, de los Phi Tong Luang en las selvas de Indochina⁷ o de las comunidades aymaras de El Alto en Bolivia⁸, es posible vislumbrar esta estructura ontológica de las sociedades primitivas que Clastres descubrió mediante la lectura de viejos relatos de los grandes cronistas del siglo XVI y XVII y, sobre todo, gracias a sus estudios de campo comenzados en 1963 con los Guayaki, luego, con los

⁶ Para estudiar la vida de los Selk'nam nos basamos en el premiado documental *Los onas: vida y muerte en Tierra del Fuego*, en cuyo comienzo se puede oír la voz de Keipja, la última chamán Selk'nam, que recita la forma en que adquirió el poder del chamanismo a través de los que murieron. Como se podrá intuir, la idea de acercarse a la vida de los onas tenía como propósito conocer la importancia del profetismo en las sociedades primitivas y como ella constituye una dimensión política en cuanto al rol que cumple socialmente.

⁷ Los apuntes acerca de los Phi Tong Luang, que por razones de espacio y a modo de evitar la dispersión no hemos agregado a nuestra investigación, estaban enfocados a indagar en torno a las condiciones en que puede ocurrir la división de la sociedad primitiva. Específicamente, basamos nuestro estudio en el diario de viaje que el antropólogo y fotógrafo austríaco Hugo Bernatzik escribió entre 1936 y 1937 durante su estadía en las selvas de Indochina (crisol que reúne las fuertes culturas india y china) junto a su esposa Emy. Allí, Bernatzik enfocó su estudio en la tribu nómada Phi Tong Luang (Espíritus de Hojas Amarillas), escribiendo varias monografías y descripciones de este grupo cordillerano. De estas monografías, los estudios sobre la educación, el desenvolvimiento espiritual y la organización social y política son particularmente llamativos. Por una parte, en el ámbito educativo, no existe la idea del castigo y de la recompensa con los niños, ni mucho menos del mandato; al contrario, el fundamento educativo se encuentra basado en el crecimiento de los niños en plena libertad individual (ellos mismos *descubren* sus juguetes), siempre y cuando se desarrolle ésta en relación con los otros y sin que nunca el niño se quede solo. Asimismo, por otro lado, la jefatura tiene un poder limitado: el jefe de la *meyum* (horda) no puede dar órdenes y si un miembro de la horda no está de acuerdo con las decisiones del grupo, puede separarse y vivir solo, o armar un nuevo grupo, pues difícilmente un individuo pueda vivir solo en los peligros de la jungla. Aspectos que, sin duda, quedan explicados al constatar que dentro de la lengua de los Phi Tong Luang no existe la palabra “propiedad”, expresando de esta forma una sociedad en la que no hay aislamiento, ni autoridad, pero en la que sí existe la conservación y la unión. (Bernatzik 1954).

⁸ El estudio de los aymaras se enfocó a lo ocurrido en Bolivia durante las insurrecciones del año 2000 y 2005, pues en ellas se revela, quizás no explícitamente, el *ser-para-la-guerra* primitivo descrito por Pierre Clastres en *Arqueología de la violencia* (Clastres 2009). Al respecto, fue la lectura del periodista uruguayo Raúl Zibechi la que inspiró nuestro análisis, ya que este autor realiza una particular lectura de la insurrecciones de los pueblos aymaras en octubre del año 2000, donde el funcionamiento de los aymaras reflejó un modo de operar radicalmente distinto a la estrategia militar del Estado y que, sin embargo, fue eficaz: la deliberación colectiva en la toma de decisiones, la rotación de los representantes y el “desborde” desde abajo de las instituciones, revelaron que la máquina de guerra de los aymaras funcionó como máquina de dispersión del poder en contra de la máquina de unificación del Estado (Zibechi 2006).

Guaraníes (1965) y los chulupi (1966 y 1968), ambos del Paraguay, con los yanomami (1970-71), de Venezuela, y, finalmente, con los guaraníes del Estado de São Paulo, Brasil. Estructura ontológica que, en la confrontación que nos hemos referido, nos dice no son sociedades pre-políticas cuyo destino inevitable es el Estado, sino que, muy por el contrario, están constituidas positivamente, y que, insistimos, su ser social *contra el Estado se da con naturalidad*.

Así, a final de cuentas ¿De qué nos hablará este diálogo, esta confrontación? ¿Cuál será su propósito? Pierre Clastres, en un artículo escrito para la revista de investigaciones anarquistas *Interrogations*, lo señalará con claridad:

El ejemplo de las sociedades primitivas nos enseña que la división no es inherente al ser social; en otros términos, que el Estado no es eterno, que tiene en todas partes una fecha de nacimiento. ¿Cuál ha sido la causa de su surgimiento? La pregunta sobre el origen del Estado debe precisarse así: ¿en qué condiciones una sociedad deja de ser primitiva? ¿Por qué las codificaciones que conjuran al Estado fallan en tal o cual momento de la historia? Es indudable que sólo la interrogación atenta al funcionamiento de las sociedades primitivas permitirá establecer el problema de los orígenes. Y quizá la solución del misterio sobre el momento del nacimiento del Estado permita esclarecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte. (Clastres 1987, p.116)

Dicho de otro modo ¿Cómo puede surgir la división en una sociedad indivisa? ¿Por qué el *deseo colectivo* se diluye? Si el Estado es imposible en las sociedades primitivas ¿Por qué surge el Estado allí? Preguntas que, antes de proseguir, deben ser aclaradas de dos formas:

Primero, según la afirmación de Guillaume-Thomas Raynal que cita Pierre Clastres en su trabajo *La sociedad contra el Estado*, a saber, que “*todos los pueblos civilizados han sido salvajes*” (Clastres 2008, p. 161). Afirmación indispensable que plantea la pregunta acerca del misterio del origen del Estado a partir del necesario *giro copernicano*:

Si aún parece imposible determinar las condiciones de aparición del Estado, se pueden precisar por el contrario las condiciones de su no aparición. (Clastres 2008, p. 174)

Sin duda, es en este lugar donde se articula la interrogación entre las sociedades con y sin Estado, en cuanto la pregunta se plantea en torno a las razones por las que una sociedad deja de ser primitiva, y no según los motivos por los cuales se origina el Estado. La mirada se trastoca.

No obstante ¿Qué pasa con aquellas comunidades indígenas que aún resisten en su indivisión durante el siglo XX? Justamente, este otro aspecto, aquel que no tiene como referente a la sociedad civilizada, pues no se ha transformado en ella, nos plantea la pregunta de otra forma: a través del etnocidio. En efecto, tal como señala Clastres, “*la violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado, tanto en los imperios bárbaros como en las sociedades civilizadas de Occidente: toda organización estatal es etnocida, el etnocidio es el modo normal de existencia del Estado*” (Clastres 1987, p. 62). De esta forma, esta pregunta nos conduce a plantearnos la esencia del Estado y del ser primitivo, para reconocer los motivos por los cuales el encuentro de las sociedades civilizadas con los Salvajes se traduce en la negación etnocida del Otro, en la instauración del Estado como identificación de sí mismo que elimina la diferencia y unifica los contrarios; en fin, como un *mal encuentro*.

Preguntas sobre el Estado y las sociedades arcaicas que, en ningún caso, están separadas: una se remite a la no-aparición del Estado, otra habla de su esencia como representación de lo Uno. Nuestra investigación, justamente, se referirá a ambos aspectos, con especial atención a los misterios que giran en torno a la falla en las codificaciones que conjuraban al Estado: la jefatura sin poder dentro de las comunidades y el estatuto de la palabra; la economía contra la producción; la guerra como dispersión del poder; y el profetismo como dimensión política de la sociedad; sin perder de vista la posible influencia del crecimiento demográfico. Nuestro trabajo, por ende, será un estudio acerca de las codificaciones, una inmersión en los misterios del nacimiento y del no nacimiento del Estado. Una mirada cuyo horizonte es la muerte del Estado, no como expresión de una institución, sino como representación de la sociedad de la servidumbre.

Volvamos, antes de terminar esta introducción, a las palabras de Miguel Abensour: confrontación entre antropología política y filosofía política, entre el estudio del funcionamiento de las sociedades sin Estado y la reflexión sobre el problema del poder

¿Por qué? ¿Para qué? Según nuestro parecer, el estudio de la cuestión del poder en las sociedades sin Estado permitirá pensar la posibilidad de un *vivir-juntos* en una sociedad contra el Estado.

De ahí que hemos optado pensar del modo en que lo señala Marcio Goldman: dado que, de un tiempo a esta parte, no viene al caso hablar *sobre* Clastres (se ha dicho mucho y el mismo autor, dada a su prematura muerte, no pudo componer una gran bibliografía), sino más bien trabajar *con* él (Goldman 2011, p. 578). Dicho esto, sólo resta agregar que, por lo tanto, se trata de pensar el problema del poder político *con* Pierre Clastres, con Baimamá como compañía de esta aventura. Esto se irá aclarando en el camino.

III. LOS SALVAJES Y EL ESTADO: PREGUNTA ACERCA DE LA LIBERTAD

“¿Dónde se encuentra ahora el bosque en el que el ser humano pueda probar que es posible vivir en libertad fuera de las formas congeladas de la sociedad? Debo responder: en ninguna parte.”

STIG DAGERMAN.

Las palabras de Ailton Krenak parecen explicarlo todo: el contenido del *contra* es aquel de una oposición que se da *con naturalidad*, que es propio del ser social primitivo. La pregunta al respecto ya la hemos enunciado ¿Cómo es posible que esa *naturalidad*, sostenida por el *deseo* colectivo, se pierda? ¿Por qué dicha pérdida, dicha falla, decanta en el nacimiento del Estado? En este mismo sentido ¿Por qué esto significa el comienzo de la Historia? Estas preguntas, tal como lo hemos señalado en nuestro *Prefacio*, significan pensar deslizándose fuera de la Historia. Fuera de la Historia: ¿No es este el lugar de las sociedades primitivas, cuya vida se hunde en lo profundo del Tiempo, sin escritura, sin testimonios, sin cronología? En efecto, las sociedades salvajes son el lugar que escapa de la interpretación continuista de la Historia, que no tienen lugar dentro de la teoría general de la historia. Más aún: su oculta presencia durante el siglo XX cuestiona la concepción de la Historia como un movimiento *necesario*.

Se trataría, por lo tanto, de preguntas trans-históricas, capaces de interrogarnos aún en nuestro tiempo, y que, tal como señala Pierre Clastres, fueron formuladas en los albores del siglo XVI por un pensamiento libre que quedó relegado de la modernidad, pero no olvidado gracias a su amigo Michel de Montaigne y al particular rescate que hicieron los hugonotes: Etienne de La Boétie y su *Discurso de la servidumbre voluntaria, o Contra Uno*. Clastres observa que el propósito de dicho discurso “*plantea una pregunta totalmente libre porque está totalmente liberada de toda ‘territorialidad’ social o política, y es sin duda porque su pregunta es trans-histórica por lo que estamos en condiciones de escucharla*” (Clastres 1987, p. 119). Son, precisamente, las palabras que el orador francés enuncia al comienzo del Discurso y que grafican el motivo por el cual dichos párrafos y preguntas no pueden ser anulados o desmentidos por cualquier determinismo histórico:

De momento, quisiera tan sólo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no

dispone de más poder que el que se le otorga, que no tiene más poder para causar perjuicios que el que se quiera soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo. (La Boétie 2009, p. 45)

Es decir, no sólo las razones por las cuales todo un pueblo puede obedecer a un solo tirano, sino también *quiera* hacerlo. Ahora bien ¿Cómo es posible plantear esta pregunta si la historia conocida es aquella de la sumisión voluntaria? ¿Cuál sería la referencia para establecer esta interrogante? Este es, justamente, el deslizamiento fuera de la historia, cuya forma en La Boétie es la de la contrapartida lógica: si existe una sociedad de la servidumbre, que es histórica, entonces debe existir otra que la haya ignorado, *deben haber otras posibilidades*. De esta forma, el *Discurso* trasciende la Historia y la libertad de su pensamiento nos habla de aquellas sociedades sin Estado sobre las cuales nos hemos preguntado insistentemente:

Su descubrimiento, gracias a un deslizamiento fuera de la historia, es que la sociedad en la que el pueblo quiere servir al tirano es histórica, que no es eterna y que no ha existido siempre, que tiene fecha de nacimiento y que algo ha debido pasar necesariamente para que los hombres perdieran la libertad y cayeran en la servidumbre. (Clastres 1987, p. 120)

Sociedad de la servidumbre, sociedad con Estado que ha perdido su libertad: este pasaje del cual ya hemos hablado es nuestro misterio ¿Qué ha pasado? El *deseo colectivo* de la libertad es sustituido por el *amor* a la servidumbre, la división aparece en el seno de una sociedad que se reconocía indivisa, sin tirano, sin un poder separado que se vuelve contra ella.

Este descubrimiento, como lo llama Clastres, se refiere a dos aspectos: por un lado, a la libertad como naturaleza humana (aquello que se da *con naturalidad* y que es posible descubrir en las sociedades salvajes) y, por otro lado, a la esencia del Estado que se puede vislumbrar en la desventura de su nacimiento. Entre ambos hay un evidente correlato, pues se refieren, de un modo u otro, al problema que hemos establecido entre las sociedades sin y con Estado, entre el Tiempo y la Historia, entre la indivisión y la división, entre, como lo llamamos ahora, el *deseo colectivo* de libertad y el *amor* a la servidumbre. Esto nos permite indagar sobre ambos aspectos, de modo que podamos desglosar sus implicancias y, sobre

todo, esbozar sus definiciones: ¿Qué se entiende por sociedades primitivas? ¿Qué es el Estado? Conceptos que aun no hemos dejado del todo claros y, debido al largo camino que queda por andar, es preciso desarrollar desde La Boétie. Una advertencia ahistórica: partiremos por el segundo.

A) EL ESTADO: ACCIDENTE DE LO UNO

El Estado, más allá de lo que se ha denominado “su origen moderno”, es la instauración de una relación social que se fundamenta en la división entre los que mandan y los que obedecen. Esto significa que la figura del Estado como institución es apenas una expresión mínima de él, ya que es, ante todo, un *status*, un estado de las relaciones humanas. En este sentido es que se puede plantear la división tipológica que implica el Estado y que hemos señalado al comienzo de esta investigación: la civilización existe en cuanto se modificó su concepción del espacio político, no así su desarrollo económico, dado que este último, aun bajo radicales cambios (como lo fue el nacimiento de la agricultura), es capaz de conservar la misma forma de poder político de antaño.

La aparición del Estado, como *estado* de la sociedad, no se puede explicar en términos tan simples: el mito recurrente del más fuerte, del que posee más que los demás, del que posee la jefatura, como si se tratara de una virtud natural, y que tiene la capacidad de mandar y ser obedecido, se cae por sí solo. No obstante, sostener esto es hablar al mismo tiempo del deber de la obediencia: ¿Por qué resulta tan obvio que, naturalmente, se deba obedecer? Justamente, la pregunta sobre la constitución del Estado debe plantearse en estos términos, dado que comprende al conjunto social, y no solamente a un grupo o individuo con “potestad”. De esta forma, la explicación ya no resulta tan simple ni tan obvia, pues, como hemos visto (aunque ya profundizaremos más sobre esto), el ser social que antecede al Estado no sólo evitaba la división social, sino también deseaba colectivamente la libertad. Este cuestionamiento nos conduce a hacernos (otra) pregunta fundamental: ¿Es el Estado una necesidad de la sociedad, es decir, parte de un fatalismo histórico que conlleva inevitablemente a su conformación? ¿O es más bien un accidente, y el pasaje de la libertad a la servidumbre se dio *sin necesidad*? Necesidad y accidente son los conceptos sobre los que se articula la discusión sobre el Estado y, con ello, sobre el continuismo de la historia. No obstante, si consideramos que sociedades previas al Estado se desarrollaron en la

ignorancia de la división ¿No se tratará, entonces, solamente de un accidente? Sin duda. De ahí que Clastres, tras la lectura de La Boétie, acuñe la expresión “*impensable desventura*” y adopte la tarea de indagar sobre este misterio, el cual, por lo demás, tampoco admite una posible pérdida gradual de este *deseo* colectivo libre e indiviso:

No hay deslizamiento progresivo de la libertad a la servidumbre, no hay intermediario, no hay una figura social equidistante de la libertad y de la servidumbre sino tan solo la brutal desventura que hace hundirse a la libertad anterior en la sumisión que le sigue. (Clastres 1987, p. 121)

¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que “*toda relación de poder es opresiva, que toda sociedad dividida está habitada por un Mal absoluto porque es algo antinatural, la negación de la libertad*” (Clastres 1987, p. 121). De este modo, la aparición del Estado, como negación del ser social que se da *con naturalidad* y que considera la libertad como un elemento propio, es el comienzo de un paradigma del poder en el que “*todo es de uno*”, como señala La Boétie (2006, p. 45). De ahí que no resulte extraño la figura que, luego, toma el *Discurso* en su subtítulo: “Contra Uno”.

La figura del Estado como Uno es “*el signo consumado de la división en la sociedad, en tanto es el órgano separado del poder político*” (Clastres 2009, p. 74). Esta separación produce un ser social fragmentado que carece de diferencia, pero que aún así es heterogéneo, en cuanto perpetúa la división. En otras palabras, el Estado se concibe como la *exterioridad de la Ley unificadora*. Figura aparentemente contradictoria, pero bastante efectiva como máquina de unificación, sobre todo por lo que ya nombramos respecto al carácter etnocida del Estado, en cuanto la negación de la diferencia forma parte de su esencia.

Pero reconocer que el Estado está separado de la sociedad (y vuelto contra ella) es admitir que persiste esa otra forma junto al Estado. La Boétie, justamente, se pregunta sobre esto: ¿Por qué persiste esta separación? ¿Qué es aquello que posibilita que la sociedad siga manteniendo al Estado? Este es, de hecho, el problema de la dominación, que ha sido ampliamente estudiado desde la teoría anarquista⁹, sobre todo en la relación Estado-

⁹ Hay que reconocer que este plano es lo que ha caracterizado al anarquismo: su crítica a la dominación política. En más de una ocasión, como es el caso del sociólogo argentino Christian Ferrer, se ha señalado que,

sociedad que se traduce en la división de dominadores y dominados, que no es equivalente a la división de clases que produce la desigualdad económica entre explotadores y explotados¹⁰. Es cierto que el anarquismo está lejos de establecer un consenso sobre temas como el poder político o la naturaleza del Estado. De hecho, los mismos autores clásicos difieren sobre estos temas y, más aún en la actualidad, diversas teorías sobre la relación entre anarquismo y poder se han hilado. Lo que nosotros recogemos son algunos enunciados que hablan sobre el Estado como representación del dominio social y del problema de la adhesión al Estado¹¹.

Eugène Enriquez, sociólogo y psicólogo social de la Universidad París VII, realiza una interesante lectura para descubrir estas dos formas esencialmente contradictorias, a la luz del problema de la adhesión al Estado:

Tal comunidad [la sociedad civil], contradictoria en su esencia misma, será empujada a dejarle a un aparato de Estado la tarea de introducir, como escribió Hegel, “la unidad en la diversidad” por temor a fragmentarse en clanes o fracciones, y por tanto, a entregarle progresivamente a profesionales de la política el derecho de redactar las leyes, los decretos y reglamentos e instituir normas de funcionamiento social. Así se constituirá, por un lado, la comunidad denominada “sociedad civil”, portadora de turbulencia y cambio, y por otro lado, el Estado, garante de la coordinación, del respeto a las reglas de juego y de la unidad-identidad (M. Blanchot). (Enriquez 1993, p. 153)

si bien el aspecto económico ha sido una de las debilidades de la teoría anarquista, el problema de la dominación ha sido expuesto con bastante claridad en los diversos pensadores ácratas.

¹⁰ Si bien, más adelante analizaremos los aspectos económicos de la sociedad primitiva, llama la atención que este es un punto donde la perspectiva libertaria está en directa conjunción con el análisis de Pierre Clastres, pues en ambos casos se da un enfoque político al problema del poder y la sociedad, antes que económica. Sin duda, esto, también, está en directa relación con la crítica al marxismo, que, según sus conceptos, considera la economía como la infraestructura social que articula la superestructura, que en este caso es la política. Clastres señala que, de tomar estos conceptos como referencia, entonces sería necesario invertirlos, para que la esfera de lo político conlleve a lo económico: “No tendría sentido buscar su origen [el Estado] en una hipotética modificación de las relaciones de producción en la sociedad primitiva, modificación que al dividir poco a poco la sociedad entre ricos y pobres, explotadores y explotados, conduciría mecánicamente a la instauración de un órgano de ejercicio del poder de los primeros sobre los segundos, a la aparición del Estado” (Clastres 2008, p. 172).

¹¹ Por esto, como se verá, los aportes de la filosofía política de óptica libertaria se sitúan de este lado de nuestra definición, es decir, en el misterio del Estado y su aparición, no así cuando hablemos de las sociedades primitivas, espacio natural de Pierre Clastres.

El Estado, por lo tanto, sólo puede tener su aparición en el aspecto político de la sociedad. La desventura ocurre en alguna falla del ejercicio político de las sociedades primitivas, en el ejercicio del poder que existe en ellas, ya que el Estado, tal como lo hemos visto hasta ahora, es un paradigma del poder que establece el ejercicio de éste a partir de la dominación, esto es, el poder político como expropiación y control de la capacidad regulativa de la sociedad por parte de una minoría (*profesionales de la política*). Esto es, de hecho, lo que plantea Eduardo Colombo, filósofo anarquista que ha enfocado su estudio al espacio político de las sociedades sin Estado como figura de la anarquía. Colombo sostiene que la *estructura de la dominación* emerge en función de la institucionalización del poder político, lo que permite que la instancia política se autonomice de la sociedad. Esto sería, en otras palabras, el contenido del pasaje a la forma Estado, cuya etapa decisiva tiene otras implicancias que, necesariamente, se remiten a la división tipológica “salvajes-civilizados” que instaura dicha aparición:

El pasaje a la forma Estado, etapa decisiva, se completa cuando el sistema simbólico de legitimación del poder político estatal logra captar, o atraer hacia sí, una parte fundamental de las lealtades primitivas, identificaciones inconscientes que estaban previamente solicitadas por el *grupo primitivo*: tribu, clan, “familia”, aldea. Proceso fundamental ya que las “lealtades primarias” contienen, preformada, como sistema en gran parte inconsciente de integración al mundo sociocultural, lo que hemos llamado *estructura de la dominación (o segunda articulación de lo simbólico)*¹². (Colombo 2000, p. 74)

Ciertamente, corremos el riesgo de dispersarnos y olvidar nuestra aventura junto a Baimamá. Nuestra intención sólo consiste en dilucidar el problema de la dominación social como forma esencial del Estado, pues esto nos permite delimitar el espacio político que le es propio y, con ello, adentrarnos de una forma más clara al misterio del accidente que lo originó. La coexistencia de la sociedad y el Estado delata lo que hemos señalado

¹² Si bien, ya hemos anunciado en el párrafo anterior en qué consiste esta *estructura de la dominación*, sería bueno no dejar tantos cabos sueltos y especificar, aunque sea brevemente, en qué consiste la *segunda articulación de lo simbólico* que nombra Eduardo Colombo: “Llamamos *segunda articulación de lo simbólico* a la relación que se establece entre la regla, condición necesaria, y el elemento contingente que la expresa en un orden simbólico particular, histórico. Esta articulación entre la *regla* (principio abstracto, espacio virtual) y la *interdicción del incesto* (norma positiva sostenida por una sanción-coerción social) produce la *Ley primordial*. Y la Ley no es previa sino consecuencia de la institucionalización del poder político”. (Colombo 2000, p. 154).

anteriormente y que ya fue expresado, en 1910, por el filósofo anarquista Gustav Landauer: “*el Estado es una condición, una cierta relación entre los seres humanos, un modo de comportamiento entre los hombres*”. Esta correcta lectura del Estado señala que su carácter totalizante se reproduce tanto en el “mundo interno” del sujeto, que amerita de la jerarquía para relacionarse, como en el “mundo externo”, mediante la figura institucional y mítica que se presenta como *necesidad* de la sociedad. Este aspecto fue reconocido en el siglo XIX por el filósofo francés Pierre-Joseph Proudhon (que influyó notablemente a Gustav Landauer), el cual notaba que, en el *orden natural*, el poder nace de las sociedades como resultado de la suma de todas las fuerzas particulares, mientras que en la *alienación política* (concepto indispensable para la crítica libertaria), sería la sociedad la que nace del poder.

Esto reconoce una instancia donde el poder no está separado de la sociedad y otras en que sí lo está, constituyendo con esto, en el segundo caso, la alienación política (el poder que se vuelve contra la sociedad). Esto implicaría que el poder no es lo mismo que la autoridad, y que ambos conceptos no remiten necesariamente a la dominación. Un filósofo y anarquista italiano que ha dedicado gran parte de su obra al estudio del imaginario social, Amadeo Bertolo, realizó un interesante trabajo donde define y distingue los conceptos de poder, dominio y autoridad. Estas posibles definiciones, publicadas originalmente en la revista anarquista *Volontá*, están explícitamente influenciadas por los aportes de Pierre Clastres en *Copérnico y los salvajes* respecto al poder político, los cuales, sumados a los estudios de Evans-Pritchard, colaboran con Bertolo para esbozar una interesante definición de la dominación:

La dominación, como ya se ha dicho, pertenece de manera privilegiada a la esfera del poder. Los que detentan la dominación se reservan el control del proceso de producción de sociabilidad, expropiándose a los otros. El fenómeno es similar al de la posesión privilegiada de los medios de producción material no estando ambos necesariamente ligados, aunque más grave, ya que concierne a la propia naturaleza humana: la dominación es la negación de la humanidad para todos los expropiados, para todos los excluidos de los roles dominantes de la estructura social. (Bertolo 2005, p. 90)

Así, para finalizar este apartado, diremos en directa concordancia con Pierre Clastres: el Estado, figura de la “unidad en la diversidad”, de la “unidad-identidad”, ejerce el poder político gracias a la institucionalización de éste, que lo separa de la sociedad y lo torna en estructura de dominación, la cual, gracias a su capacidad totalizante que abarca tanto en el mundo interno como externo, consiste en el control de la producción de sociabilidad¹³, es decir, de las relaciones humanas. La contrapartida libertaria, que hemos señalado al comienzo, es retirar la política de su instauración como ciencia del Estado, para hacer que ésta responda a la lógica social, al mismo tiempo que lo social responde a lo político.

Es cierto, estamos lejos de determinar las condiciones de aparición del Estado, mas, el esbozo realizado hasta ahora, nos permite saber de qué estamos hablando, qué problemas enfrentamos y, sobre todo, cuál es el espacio político propio del Estado. Trazos que nos ayudan a conocer el terreno donde ocurre la trágica emergencia estatal. Pero si hemos comenzado por definir el Estado es, justamente, porque sabemos que aquí no se encuentra la solución al misterio provisorio de su origen. Ya lo advertimos: procedemos al igual que Clastres, estudiaremos las condiciones de su no aparición. De este modo, resulta más relevante conocer la estructura ontológica de las sociedades primitivas, su espacio político y las formas en que se conserva su ser social indiviso. En fin: las sociedades salvajes como *revolución anticipada*.

Se hace importante, en este caso, volver a Etienne de La Boétie y leer su discurso como *Contra Uno*, como oposición a la sociedad donde *todo* es de *uno*, porque, en efecto, las sociedades primitivas funcionan de tal forma que impiden la desigualdad, la división y las relaciones de poder, conjurando de esta forma la desventura del Estado ¿Cómo lo hacen? ¿En qué consiste este funcionamiento que no permite que el proceso del Estado se ponga en marcha? La condiciones de posibilidad que impiden la emergencia del Estado es lo nos ocupa.

B) LOS SALVAJES: EL SER-PARA-LA-LIBERTAD Y REVOLUCIÓN ANTICIPADA

Estudiar las sociedades salvajes como primera sociedad que antecede a la desventura del Estado es indagar en torno a la destrucción de un ser social cuya libertad se

¹³ Esta es una idea que guardaremos: la dominación como control de la producción de sociabilidad.

daba *con naturalidad*. Por esta razón, Pierre Clastres lee a La Boétie como un mecánico, no como un psicólogo, pues considera que el interés del joven y olvidado orador es conocer el funcionamiento de las maquinarias sociales. Así, a partir del *Discurso*, Clastres es capaz de definir dos maquinarias: aquella de la sociedad primitiva, cuya maquinaria social funciona en ausencia de toda relación de poder, y aquella “de Estado”, cuyo funcionamiento implica el ejercicio del poder, por mínimo que sea. La desventura, por ende, será la destrucción de esta primera maquinaria (Clastres 1987, p. 123).

Esto nos ofrece las primeras líneas para comprender lo que Clastres entiende por sociedades primitivas, aunque no señala nada que no hayamos nombrado hasta ahora. Quizás la definición más completa se encuentra en la polémica que sostuvo nuestro autor con Pierre Birnbaum, historiador y sociólogo francés, y que fue publicada bajo el título *El retorno de las luces*:

¿Qué es una sociedad primitiva? Es una sociedad indivisa, homogénea, que ignora la diferencia entre ricos y pobres y *a fortiori* está ausente de ella la oposición entre explotadores y explotados. Pero esto no es lo esencial. Ante todo está ausente la división política en dominadores y dominados, los “jefes” no existen para mandar, nadie está destinado a obedecer, el poder no está separado de la sociedad que, como totalidad única, es la exclusiva detentadora. (Clastres 1987, p. 158)

Estas consideraciones nos remiten a dos planos de la sociedad primitiva, uno individual y otro colectivo, que grafican su esencia y, en cierta medida, las condiciones que impiden el surgimiento del Estado:

- a) A nivel individual, es posible determinar que el ser primitivo es un *ser-para-la-libertad*. Los salvajes representan la naturaleza del hombre que se manifiesta en la libertad. Unos párrafos más atrás, hemos robado una metáfora del escritor sueco Stig Dagerman que define a la libertad como “*manejar el propio elemento*” (como el pez maneja el agua o como Thoreau maneja el bosque): la libertad, en este caso, sería el elemento propio del hombre, aunque lo haya extraviado. Por nuestra parte, podemos señalar que el ser social de los salvajes concibe la libertad como parte de sí mismo.

- b) A nivel colectivo, el lugar de la jefatura “sin poder”, es decir, de un poder político que no se da en la relación “mando/obediencia”, sino a través del *deber* de la palabra. Esto conlleva a preguntarse acerca del espacio político primitivo y del lugar del poder: Si el jefe no detenta el poder ¿Por qué es jefe? ¿Cuál es el lugar del poder? ¿Qué quiere decir *deber* de la palabra? Todo poder, para considerarse como tal, debe ejercerse ¿Cómo se ejerce en la sociedad primitiva?

Dicho de otro modo, es la libertad primitiva que constituye su revolución anticipada, su oposición natural al Estado. Será necesario que nos hagamos cargo de esta afirmación y, junto a Baimamá, profundicemos sobre estos dos planos que hemos nombrado.

Comencemos por la libertad. De un tiempo a esta parte, hemos reunido varios elementos que, desde distintos ángulos, aportan a nuestra investigación. Entre éstos, las palabras de Ailton Krenak explican, con una particular simpleza, no sólo el contenido del “contra”, sino también del *ser-para-la-libertad*, el cual puede leerse en diálogo con Etienne de La Boétie. Cuando Krenak señala que ellos “*son contra el Estado naturalmente*” porque, simplemente, hacen un camino que no afirma esas instituciones como fundamentales para la salud, educación y felicidad, es posible entender la soledad del *Discurso* de La Boétie y asentir que sus conclusiones sobre la servidumbre son acertadas:

Pensamiento solitario, pues, el del *Discurso*; pensamiento religioso que no se nutre más que de su propio movimiento, su propia lógica: si el hombre ha nacido para ser libre entonces el modo primario de existencia de la sociedad humana ha debido desplegarse en la no-división, en la no-desigualdad. (Clastres 1987, p. 128)

La Boétie, mecánico cuya referencia para el estudio de la maquinaria social es su propio movimiento, carece de un referente que justifique que el hombre es un ser libre por naturaleza y que, por lo tanto, la sociedad de la servidumbre es histórica. No obstante, a partir de la contrapartida de esta sociedad es que existe la posibilidad lógica de una sociedad que ignore la servidumbre ¿Es, entonces, el *Discurso* pura especulación? En ningún caso. La Boétie no sólo plantea el problema del Estado (del tirano, en su caso) en términos de *accidente* y *necesidad*, sino también a partir del *deseo* y la *voluntad*: si la jerarquía es posible sólo en cuanto es sostenida por los súbditos, si el tirano sólo es tirano gracias al pueblo que lo mantiene en su lugar, entonces basta con dejar de sostenerlo para

ser libres. De tal forma, la libertad no es un objetivo, ni tiene la forma de la escatología. Es, más bien, una posibilidad en cuanto le es propia al hombre y, ya que ser libre es posible, entonces la servidumbre no es el estado natural de los individuos, no es su momento primero. Es en la servidumbre cuando los hombres viven extraviados de su libertad originaria:

¿Cómo podríamos dudar de que somos *todos* naturalmente libres, puesto que somos *todos* compañeros? Y ¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a *todos* la misma compañía, la naturaleza haya querido que *algunos* fueran esclavos? (...) Queda, pues, por decir, que la libertad es natural y que, en mi opinión, no sólo nacemos con nuestra libertad, sino también con la voluntad de defenderla. (La Boétie 2009, p. 52)

Al igual que la palabra repartida con justicia por los dioses en las sociedades primitivas, Etienne de La Boétie sostiene que la injusticia no puede ser natural: la sociedad somos *todos unos, no todo de uno*.

Pero ¿Qué pasa con la voluntad de defender la libertad? ¿No existe también la voluntad de servir al tirano? Dicha defensa de la libertad es con la que se nace, es decir, es propia de las primeras sociedades. Tras la desventura, sólo sería posible recuperarla, mas el retorno es imposible: el hombre, al perder su libertad, pierde, también, su humanidad. Se desnaturaliza: no puede ser un ángel ni un animal, no está ni más allá ni más acá de lo humano: pierde su nombre, ya no es posible identificarlo una vez que pierde su esencia. Es el *innombrable*, conforme interpreta Pierre Clastres. Por eso la pregunta que plantea el *Discurso* no interroga la defensa, sino más bien las razones por las que dura esta renuncia a la libertad¹⁴. Al respecto, La Boétie señalará que el primer rasgo necesario para la servidumbre es la costumbre: ella es como el veneno que bebía Mitrídates, quien, ingiriendo pequeñas dosis, logró habituarse a él. La servidumbre es un amargo veneno que *el innombrable* bebe sin problemas, dado que su desnaturalización modifica la voluntad que persiste en la sociedad dividida.

¹⁴ “Los hombres sólo desdeñan, al parecer, la libertad, porque, de lo contrario, si la desearan realmente, la tendrían. Actúan como si se negaran a conquistar tan precioso bien únicamente porque se trata de una empresa demasiado fácil” (La Boétie 2009, p. 49)

A pesar de esto, es posible referirse a la defensa de la libertad con la que nacen los hombres, esto es, a las sociedades primitivas y su principio conservador: *“Las sociedades primitivas son conservadores porque desean conservar su ser-para-la-libertad”* (Clastres 1987, p. 128). En este sentido, ellas impiden las relaciones de poder para impedir que el deseo de sumisión se realice, reprimiendo con esto el *mal deseo*: consideran que no hay nada que cambiar de su ser indiviso. Esto implica que no es necesaria la experiencia del Estado para rechazarlo. Desde siempre, las sociedades primitivas enseñan que todos son iguales, que *nadie puede más que otro*, porque *nadie detenta el poder*, y que, por lo tanto, *la desigualdad es falsa*.

Es un conjuro radical al Mal absoluto que representa el Estado y que es capaz de dejar solo, o incluso matar, al jefe si es que éste quisiera ejercer el poder más allá de su deber hacia la sociedad, para la cual no existe nada más ajeno que la idea de obedecer o mandar. De ahí la claridad que nos ofrece el concepto acuñado por Eduardo Grüner para referirse a la libertad y jefatura “sin poder” de los primitivos: es una *revolución anticipada*, *“la más radical de todas, puesto que no se limita a luchar contra un poder opresor ya existente, sino que apunta a impedir su propio surgimiento. Una revolución, admitámoslo, como ninguna, no importa cuán ‘radicalizadas’ hayan sido, de las que se hicieron históricamente en nuestras sociedades con Estado”* (Grüner 2007, p. 10). Revolución radical fuera de la historia que permite la no aparición del Estado ¿Cómo se daba entonces, en la experiencia etnológica, la constatación de esta revolución, de este funcionamiento libre y de jefaturas impotentes? En efecto, sabemos que las conclusiones de Clastres no provienen sólo de la teoría, sino también de sus numerosos estudios de campo, escritos gracias a largas y breves estadías junto a diversos grupos indígenas de América del Sur.

Es innegable que los dos aspectos que hemos nombrado –libertad y jefatura– son indisociables, mas es igualmente cierto que en algunos casos la claridad con que acontecen en la sociedad primitiva es relativa a los distintos grupos. Según esto, es particularmente ejemplar hablar de la libertad y, al mismo tiempo, de la vida del *último círculo*, es decir, de los indios Yanomami del Sur de Venezuela: expresión de una postrera libertad, de fiestas, guerras y pedos causados por el exceso de plátano en la dieta cotidiana.

El primer rasgo que salta a la vista en los Yanomami es la gran cantidad de horas dedicadas al ocio contrapuestas a un escaso tiempo para el trabajo, y, sin embargo, una condición social que posee abundancia de alimentos. De ahí la pregunta que conlleva la libertad: ¿Cómo funciona una sociedad como la Yanomami, cuya economía de abundancia satisface todas las necesidades de sus miembros, aún cuando éstas son determinadas ascéticamente? Sobre la economía de la abundancia profundizaremos más adelante, por el momento sólo basta señalar que la media de trabajo es de 3 horas y que las 21 horas restantes son dedicadas al ocio: siesta, bromas, discusiones, droga, comida, baños, hacer el amor, guerrear con enemigos cercanos, en fin, una vida salvaje donde todos son igualmente orgullosos y paganos guerreros. No cabe duda que aquí la libertad se encuentra lejos del sentido ilustrado del término y que, ante nuestros ojos, sólo es comparable a una novela del Marqués de Sade o a la representación del pecado que escuchamos de la voz del cura todos los domingos. Sin embargo, los yanomami no se aburren y esta forma de vida en sus *chabunos* ha llevado al fracaso todos los intentos de evangelización. Además, su aislamiento, dado a lo espeso de la jungla y las complicaciones de la vida en dicha parte de la Amazonia, permiten que su estado natural se conserve, alejándose de todos los elementos que puedan afectar la organización de su sociedad (como la presencia del cretino de Arkansas, americano que predica contra el uso de las drogas por parte de los chamanes). Pero esto no es todo, hay un aspecto vital que es de gran importancia para la constitución de la sociedad yanomami:

(...) la fecundidad, el infanticidio y la selección natural aseguran a las tribus un óptimo crecimiento demográfico, tanto en cantidad como en calidad, por así decirlo. El índice más alto de mortalidad alcanza a los niños durante los primeros años de vida: sobreviven los más resistentes. (Clastres 1987, p. 24)

Una vida cuya libertad se conserva gracias al ocio y a las diversas actividades que realizan durante el tiempo libre, sobre todo las fiestas y las guerras, y al movimiento en la construcción de los *chabunos* (sus viviendas colectivas), que permiten alejarse los peligros que puedan causar malas influencias a sus miembros (sobre todo evangelizadores). Pero no es sólo eso. La fortaleza vital que necesariamente desarrollan les permite mantenerse sin cambiar su cuerpo social, demostrando con ello que están lejos de ser una sociedad que apenas subsiste.

Círculo de postrera libertad, cercano a su extinción. La libertad de los ocultos yanomami desenchaja dentro del ritmo universal del Estado: el ocio y la abundancia, las drogas y la guerra, están lejos de acoplarse en la visión civilizada. De ahí que Clastres sea claro: cuando se rompa este círculo, gracias a las torres petroleras, las excavaciones de diamantes y los policías en los caminos, entonces por fin reinará la armonía etnocida propia del Estado.

En fin, es una libertad que valdría denominar como *otra* libertad, disímil ante nuestra idea del ser libre¹⁵, y que describe la vida individual de los Salvajes. Sin embargo, este libre desenvolvimiento se da gracias a las condiciones sociales en que se organizan las comunidades primitivas. De ahí que ahora pasemos a definir el plano colectivo que hemos nombrado anteriormente y que se refiere al espacio político primitivo y al lugar del poder en éste.

El funcionamiento de la sociedad primitiva insiste en su carácter *radicalmente otro* para concebir la esencia de la política y de la organización social. A diferencia de la concepción occidental de la política, que desde la aurora griega sostiene que es impensable una sociedad sin la división entre los que mandan y los que obedecen, en las sociedades salvajes no se puede aislar la esfera de lo político con la esfera de lo social, lo que no implica que, tal como lo señalaron los primeros europeos, sea imposible hablar de verdaderas sociedades, de una suerte de región infrasocial, de una no-sociedad, sino más bien que son sociedades homogéneas en su ser, indivisas, dado que el poder no está separado de la sociedad ¿Significa que no hay jefes, entonces? En ningún caso. Significa, por el contrario, que la relación entre el jefe y la comunidad acontece de otra forma, pues no es el jefe quien posee el poder, sino la sociedad en su conjunto.

Esto, que ante los ojos de los viajeros tiene que haberse presentado como una exótica y absurda particularidad, rompe el común mito de que la división social se origina en la jefatura natural que existe en las tribus. Pierre Clastres, en relación a esto, explicará que el jefe indígena no se sitúa dentro de una dinámica jerárquica, pues está desprovisto de poder. No obstante, esto no implicará que el jefe no sirva para nada, por el contrario, lo que

¹⁵ ¿Cambia la libertad tras la aparición del Estado? Imaginamos que la diferencia reside entre el ser naturalmente libre y aquel que debe liberarse del yugo que lo ata.

ocurre es que es la comunidad quien le asigna un cierto número de tareas, transformándolo en una suerte de funcionario no remunerado de la sociedad. El jefe sin poder, por ende, tiene que ocuparse de la voluntad colectiva de conservarse como *totalidad única*, es decir, que ella mantenga su autonomía y especificidad respecto a las otras comunidades. El líder primitivo es el hombre que habla en nombre de la sociedad, sobre todo en los acontecimientos que tienen relación a las otras comunidades, divididas en amigos y enemigos. Sobre esto último, cabe señalar que aunque el jefe tenga la intención de llevar por su cuenta una política de alianza u hostilidad hacia otra comunidad, él no puede imponerla por ningún medio a la comunidad, puesto que está desprovisto de poder. Él sólo tiene un deber: ser portavoz y comunicar a los Otros el deseo y la voluntad de la sociedad (Clastres 1987, p. 114). El jefe, por lo tanto, deberá tener ciertas habilidades (que son, finalmente, por las cuales es escogido), como el talento diplomático o el coraje.

Esto significaría que el poder, lejos de situarse en el jefe indígena, se encuentra en el cuerpo social. Ya hemos visto que no hay poder si no existe su ejercicio, de tal forma que habría que señalar que quien detenta y ejerce el poder es la misma sociedad como unidad indivisa, con el propósito de impedir que se instaure la división de la sociedad. Pero, de todos modos, cabría preguntarse: en términos prácticos ¿Cómo se ejerce el poder? Pierre Clastres, durante la misión con los indios Guayaki del Paraguay, pudo constatar tempranamente la naturaleza esencial del poder político en la relación de Jyvukugi y los Aché, es decir, la relación entre el jefe y la tribu en torno a la palabra. Así, en efecto, lo describe en su *Crónica*:

Los indios, escuchando a Jyvukugi, parecían ignorar todo lo que les decía. (...) Ellos se consideraban realmente informados sólo a partir del momento en que obtenían el saber de la propia boca de Jyvukugi: como si su sola palabra pudiese garantizar el valor y la verdad de cualquier otro discurso.

Extraño diálogo, repetición inútil. Los indios ya saben lo que el Jyvukugi habla, mas hacen como si ignoraran las palabras del jefe. Sin embargo, esta descripción es la que conlleva a Clastres a concluir lo siguiente:

Yo aprendía ahí, simplemente, la naturaleza esencial del poder político entre los indios, la relación real entre la tribu y su jefe. En cuanto líder de los Aché,

Jyvukugi *debía hablar*, era eso lo que esperaban de él y a esa espera él respondía, de *tapy* en *tapy*, que va a “informar” a las personas. Por primera vez, yo podía observar directamente –pues funcionaba, transparentemente, frente a mis ojos– la institución política de los indios. (Clastres 1995, p. 67)

Jefatura sin autoridad, “poder” casi impotente: la condición del Jyvukugi articula una dimensión totalmente distinta de la alianza indisoluble de la palabra y el poder, vínculo metahistórico que señala que es imposible pensar el uno sin el otro. Mientras que el estatuto de la *palabra* en las sociedades divididas, que van desde los despotismos más arcaicos hasta los Estados totalitarios más modernos, es la marca primordial para dividir *poder* y *sociedad*, en cuanto toda toma de poder es, al mismo tiempo, adquisición de la palabra, es la constitución de un *derecho* exclusivo del jefe, el mundo salvaje plantea que el jefe tiene el *deber* de la palabra, es una exigencia que él tenga dominio sobre las palabras, es una obligación que hable.

¿Qué palabras? ¿Qué dice el jefe? El contenido de su discurso consiste, por lo general, a una celebración de las normas de vida tradicionales y ancestrales. Pero, aunque se trata de un acto ritualizado, mientras el jefe habla, no hay silencio, nadie lo escucha, todos continúan con sus ocupaciones, es decir, nadie presta atención al jefe, su discurso no se enuncia para ser escuchado, pues, en realidad, no dice nada, o por lo menos, nada que toda la comunidad ya sepa ¿Para que habla, entonces, si no dice nada?

Vacío, el discurso del jefe lo es porque está separado del poder: el jefe está separado de la palabra porque está separado del poder. (Clastres 2008, p. 133)

Las razones de esta separación responden a la misma filosofía política “salvaje”, como observa Pierre Clastres en su *Crónica*, la cual separa radicalmente el poder y la violencia. Según observa nuestro autor, Jyvukugi, para probar que él es digno de ser jefe, debe demostrar que él no ejercerá la coerción como elemento de su palabra:

“Yo, Jyvukugi, soy su *beerugi*, o su jefe. Estoy feliz de serlo, pues los Aché necesitan de un guía, y yo quiero ser ese guía (...) ¿Voy a imponer a la fuerza este reconocimiento, entrar en lucha con ustedes, confundir mi deseo con la ley del grupo, a fin de que ustedes hagan lo que yo quiero? No, pues esta violencia

no me serviría de nada: ustedes acusarían esta subversión, cesarían, al mismo instante, de verme como su *beerugi* (...)"'. (Clastres 1995, p. 68)

Jefatura y poder son contradictorios en el mundo salvaje: si la comunidad ve que el jefe adquiere poder, dejará de reconocerlo como tal. Por eso, su palabra no puede aludir al poder: ella es, en cambio, una deuda infinita que debe a la tribu y que es "*la garantía que prohíbe al hombre de palabra convertirse en hombre de poder*" (Clastres 2008, p. 134).

Deber a la tribu. Este particular lugar del jefe significará que él es quien debe obedecer las normas de la comunidad, y no la comunidad la que debe obedecer a sus órdenes, pues no hay nada más ajeno para el ser primitivo que la idea de obedecer¹⁶ ¿Sociedad anómica? En ningún caso, pues se reconoce que en la sociedad primitiva existen marcadas normas de comportamiento ¿Significa entonces que hay una reprobación social que hace que los miembros de la tribu no se comporten de cualquier manera? La pregunta, en realidad, debería plantearse del siguiente modo ¿Qué ocurre con la normas de comportamiento en una sociedad que no separa el poder de su cuerpo social? Clastres señalará que son normas sustentadas por toda la sociedad, y no impuestas por un grupo particular. Esto se traducirá en que son normas que todo el mundo respeta, pues su propósito es la mantención. De tal forma que las normas no constituyen una cuestión de poder, ya que son adquiridas e interiorizadas por vía de la educación de los hijos (Clastres 2012, p. 23).

Sobre esto último, no perdamos de vista la particularidad del jefe sin poder y antepongamos su figura no con la tribu, sino con la ley de la sociedad primitiva. Pierre Clastres nos entrega dos interesantes ejemplos de jefes que, a diferencia de Jyvukugi, trataron de transgredir las leyes de la comunidad: el guerrero Fusiwe, jefe de los yanomami, y Jerónimo, el famoso jefe apache, dos historias que, movidas por el mismo principio, tienen dos desenlaces distintos.

Fusiwe, fue escogido como jefe gracias a su destacada labor organizando diversas incursiones contra grupos enemigos. Pero sus hazañas fueron realizadas

¹⁶ Un particular ejemplo que podríamos sumar a los de Pierre Clastres lo da Hugo Bernatzik, cuando pregunta a un miembro de los Phi Tong Luang acerca de la relación padre-hijo, que es propia del respeto y la obediencia. Bernatzik le pregunta por el caso hipotético de que el padre ordenará al hijo que vaya a buscar leña y este se negara, a lo que le responden: "*Pues en ese caso el padre va a buscar la leña*".

durante guerras que toda la tribu deseaba, por lo que su rol sólo se puede situar dentro de la voluntad de la comunidad, y no como un logro individual. La consecuencia de esto es que la tribu olvida fácilmente las hazañas del jefe guerrero, por lo que su prestigio en ningún caso es perpetuo ¿Qué puede hacer el jefe guerrero para mantener su prestigio? ¿Puede suscribir su deseo personal de guerra a la voluntad de la comunidad? ¿Y si la comunidad desea la paz? El jefe, al carecer de poder, no puede imponer la ley de su deseo: *es a la vez prisionero de su deseo de prestigio y su impotencia de realizarlo*. No obstante, Fusiwe quiso imponer el deseo de guerra contra un grupo vecino. Pronto se vio abandonado por su tribu, ya que ésta no deseaba la guerra en ese momento. Fusiwe, añorando volver a tener el prestigio de antes, libró la guerra solo... y murió acribillado por las flechas (Clastres 2008, p. 179).

El caso de Jerónimo es similar, pero menos trágico: tras un ataque de soldados mexicanos contra su tribu, que tiene como resultado la muerte de toda la familia de Jerónimo, la comunidad prepara su venganza. Tienen un éxito total. Jerónimo obtiene un connotado prestigio guerrero, en cuanto es el artífice de la venganza. A diferencia de su tribu, cuyo deseo de venganza se encontraba saciado, Jerónimo desea volver al ataque de la guarnición mexicana. No logra convencer a nadie, ni es capaz de “hacer de jefe”. A pesar de esto, *“no dudaba en atacar los poblados mexicanos acompañado tan sólo de dos o tres guerreros”* (Clastres 1987, p. 243).

Dos historias que se pueden sumar a varios ejemplos y que, finalmente, nos señalan que *“el jefe, en las sociedades primitivas, como posibilidad de voluntad de poder, está de antemano condenado a muerte”* (Clastres 2008, p. 179), o al abandono. Se trata de un fuerte rechazo al poder como esfera individual, central y separada del cuerpo social y, al mismo tiempo, de una clara manifestación por preservar el orden social primitivo. La jefatura, en este orden, jamás instituye la división.

*

* *

De esta forma, podemos concluir que el imaginario social indígena, tal como lo hemos visto hasta ahora, expresa con claridad que existe una concepción completa y

formada de lo político y que, por lo mismo, las sociedades primitivas están lejos de conformar una sociedad que carece del Estado, pues se encuentran formadas positivamente sin (y en contra de) él. Esto significa que existe un universo metafísico que define al ser social primitivo y que las implicancias de éste pueden observarse en el desarrollo de una articulada filosofía política. En efecto, esto lo podemos vislumbrar en las palabras de Bento Prado Jr. cuando recuerda a Clastres y nos da noticias sobre esta filosofía indígena:

Cierta ocasión en Pierres (*sic.* ese es el nombre de una pequeña ciudad, cerca de Chartres, donde viví), Clastres me contó la historia de un discurso de cierto “chamán” guaraní que decía más o menos lo siguiente: “todo es Uno, mas eso no es bueno, nosotros no queremos que así sea”. Si recuerdo bien, según Pierre, en guaraní el pronombre *nosotros* tiene varias formas, según incluya sólo a los hombres, o a los hombres y dioses. (Leirner & Toledo 2003, p. 430)

Palabras del “chamán” que expresan un universo metafísico que, como todo universo, se abre inmenso frente a nuestra mirada. El relato etnológico, es decir, aquello que podría reducirse a la descripción de la vida salvaje, decanta en indagación filosófica.

A primera vista, habría que preguntarse: ¿Cuál será la interpretación de lo Uno en las sociedades primitivas, cuya función socio-política es mantener a las comunidades en la multiplicidad? ¿No es acaso esto un punto donde el pensamiento indígena se encuentra con la tradición occidental en torno al problema de lo Uno? ¿Qué especificaciones posee cada enología? Más que especificaciones, es necesario plantear la pregunta en términos de distinción, ya que en este punto es posible descubrir la ruptura fundamental entre el imaginario social indígena y la concepción occidental de lo social y lo político. En otras palabras, el problema de lo Uno es la verificación de lo radicalmente Otro propio de las sociedades primitivas.

C) LO UNO, FIGURA DEL ESTADO Y DEL MAL

¿Qué es lo llamado Uno? ¿Qué ocurre con la enología indígena cuando ya hemos señalado la radical diferencia que existe respecto a los conceptos que prevalecen en la cultura occidental? Nicole Loraux, que fue una destacada antropóloga y helenista francesa, realizó una de las más destacadas lecturas entre la visión indígena y griega sobre lo Uno.

Loroux señala las diferencias y posteriores consecuencias en lo político que conllevan ambas visiones. Por un lado, el estatuto de lo Uno en el itinerario griego se refiere a “lo Uno *con* lo múltiple”, es decir, como principio de inteligibilidad excluyente que difiere del Todo, pues no tiene partes y no puede ser *diferente*, ni como mismidad ni como diferente, tal como señala Platón en el *Parménides*. Uno intemporal, ingénito y sin nombre, según octavo párrafo del poema de Parménides – “*No es divisible, pues es entero uniforme*” – y como, más aún, podemos leer en el décimo fragmento de Héraclito: “*de todas las cosas lo uno, y de lo uno todas las cosas*”. Uno *unificador*, lo Uno como Bien, al cual todo se refiere. Pero por otro lado, aparece *resplandeciente de luz* la figura de lo Uno indígena, de “lo Uno *sin* lo múltiple”. Así es como lo entiende Clastres en el pensamiento guaraní:

Uno es toda cosa corruptible. El modo de existencia del Uno es lo transitorio, lo pasajero lo efímero. Lo que nace, crece y se desarrolla solamente en vistas a perecer, eso es lo que será llamado Uno. (Clastres 2008, p. 147)

Lo Uno que perece, imperfecto y pasajero: en ningún caso lo Uno aparece como figura del Bien, es un estado contra el cual hay que luchar (¿Es por esto que el guerrero es un *ser-para-la-muerte?*):

Habría pues “insurrección activa contra el imperio del Uno” entre los guaraníes, “nostalgia contemplativa del Uno” entre los griegos; por un lado, “el pensamiento metafísico que, desde su más lejano origen griego, anima la historia de Occidente”, por otro, los pensadores guaraníes afirmando que “lo Uno es el Mal”. (Loroux 2007, p. 249)

El pensamiento indígena, expresado mediante los profetas salvajes, y el de los griegos antiguos, piensan lo mismo, “*pero el Indio Guaraní dice que el Uno es el Mal, mientras que Heráclito dice que es el Bien*” (Clastres 2008, p. 184). Ecuación primitiva que iguala el Mal al Uno que permite desentrañar “*otra ecuación más secreta, y de orden político, que dice que el Uno es el Estado*” (Clastres 2008, p. 184).

Insurrección contra lo Uno, lucha contra el Estado: la revolución anticipada de los salvajes tiene su fundamento en la comprensión que han desarrollado del mundo. Su universo metafísico, expresión de la dimensión política del profetismo, constituye la razón

de sus conjuros contra la aparición de un cuerpo dividido socialmente: “*las cosas en su totalidad son una*”, dice el profeta, sin manejar necesariamente la idea de Todo, sino más bien por que cada “cosa” tiene el sello maléfico de lo Uno.

Indudablemente, hemos vuelto a Etienne de La Boétie: el *Discurso* fue también llamado *Contra Uno*, contra la sociedad donde *todo es de uno*, es decir, contra el cuerpo social dividido en dominadores y dominados. Por eso hemos comenzado refiriéndonos al contenido del “contra” primitivo (*contra con naturalidad*), prefijo indispensable en la obra clastriana¹⁷ que supera el intencionalmente inocente “sin” Estado de la antropología social. Sin embargo, la interpretación del *Contra Uno* en las sociedades primitivas (interpretación posible gracias a la pregunta trans-histórica de La Boétie) implica comprender de un modo agudo no sólo el “contra”, sino también el “Uno”; esto permitirá indagar de otro modo la no aparición del Estado, propósito implícito, al mismo tiempo, del *Discurso*:

(...) se evidencia que el *Discurso* indaga la génesis de un tipo determinado de sociedad política, aquella donde el poder fue convertido en un polo separado y encarnado, realización del deseo de servir. (Chaui 2010, p. 113).

No obstante, la referencia al *Contra Uno* de Etienne de La Boétie no es completamente asimilable al *Contra Uno* primitivo o clastriano. Marilena Chaui hace una lectura comparativa de ambos discursos, estableciendo distinciones ontológicas en los puntos de partida respectivos: La Boétie, por un lado, parte de la naturaleza como ministerio de Dios, madre racional y generosa que nos dio la razón, la libertad y la palabra, planteando la pregunta “¿Cómo perdimos este bien?”; Clastres, por otro lado, parte de la naturaleza como truco de un dios perverso que hizo todo Uno y que nos hizo uno, como todas las cosas: un mal originario que plantea la interrogante de si es posible librarse de aquel mal (Chaui 2011, p. 161).

Por ende, la distinción del *Contra Uno*, figura de un mundo imperfecto donde los hombres no desean permanecer como *todas las cosas*, tiene un contenido religioso y, a su vez, político, en cuanto este mal originario es la clave política que da paso a la revolución anticipada contra la emergencia del Estado, aún cuando éste aún no exista.

¹⁷ “*La sociedad contra el Estado*” es, también, un gesto *contra* el liberalismo spenceriano expresado en el libro “*El individuo contra el Estado*”.

Efectivamente, para justificar esto es necesario adentrarnos en distintos aspectos donde el conjuro de lo Uno se expresa en el modo en que el mundo salvaje desarrolla su vida social y espiritual y se organiza social y económicamente. Por esta razón, hemos decidido tomar tres aspectos donde podemos rastrear lo que ocurre con el *Contra Uno* primitivo, a modo de resolver el momento en que es posible que estas codificaciones fallen y den paso a la división del cuerpo social.

- a) La **economía**, como contraproducción y abundancia, que hace que lo económico se vuelva político.
- b) La **guerra**, como estado permanente y categoría ontológica que se articula contra el Estado.
- c) La **religiosidad**, como dimensión política donde se expresa con mayor claridad la enología indígena y que, por lo mismo, es un posible origen del Estado en el Verbo.

Instancia de la no-aparición del Estado y, por lo mismo, indispensable para comprender el misterio de su origen. Cada uno de estos ejes representa un campo reflexivo muy amplio, sin embargo, trataremos de limitarnos a los aspectos que se pueden leer en clave política de un modo más claro.

*

* *

Hasta el momento, hemos ordenado problemas y distinciones sobre el Estado y los primitivos, o, en otras palabras, sobre la servidumbre y la revolución anticipada, aspirando a trastocar la dirección misma de la relación, de la orientación de la mirada (Abensour). Es decir, hemos insistido en que las sociedades primitivas son sociedades formadas positivamente y que, tal como señala Clastres en sus *Crónicas*, los primitivos saben muy bien lo que hacen, a pesar de no saber por qué lo hacen.

Por esto, antes de terminar este apartado, es interesante tener en cuenta los enunciados generales que Eduardo Grüner sintetiza respecto a la “sociedad primitiva”. Esto nos permite recapitular lo anterior y adelantar otros aspectos:

1. La “sociedad primitiva” no es una sociedad de la escasez, es una sociedad de la superabundancia (Sahlins). Esto no es porque sea improductiva, sino porque está contra la producción.
2. La “sociedad primitiva” es, a su vez, una sociedad sin y contra el Estado. El motivo de esto no es porque en ella no existe el “poder” o la “política”, al contrario, ambos son usados por toda la sociedad para evitar la emergencia de lo Uno, para conjurar la dominación.
3. La guerra es una estructura de la “sociedad primitiva”. El ser primitivo es un *ser-para-la-guerra*. En ella no reside el intercambio pacífico, sino la guerra constitutiva, en cuanto ésta define y refuerza la identidad del Nosotros Indiviso. (Grüner 2007, p. 12).

Enunciados que ya vimos, otros que ahora veremos. Es cierto que hemos perdido un poco de vista a Baimamá, pero tenemos la impresión de que volverá a aparecer en el camino.

IV. CONJUROS CONTRA EL ESTADO

Hemos enumerado la guerra, la economía y el profetismo. Los tres temas ya los hemos nombrado en otros apartados, no obstante, en este cuarto capítulo haremos una vista muy rápida de los dos primeros, pues es el tercer aspecto el que nos interesa.

A) LA ECONOMÍA CONTRA LA PRODUCCIÓN: LA OTRA PREGUNTA SOBRE LA TÉCNICA

El mito común sobre las sociedades primitivas señala que son sociedades de subsistencia, pero que, al mismo tiempo, son sociedades contra el trabajo. Mito contradictorio, ya que, de ser efectivo, los primitivos estarían condenados a su pronta muerte. Sin embargo, esta vaga noción nos plantea la siguiente pregunta ¿Es central la economía en las sociedades primitivas? (Abensour) ¿Puede observarse en ella una tendencia de las fuerzas productivas a desarrollarse? El ejemplo que hemos citado de los Yanomami es bastante gráfico: no están interesados en el plano de lo económico, dedican sólo tres horas para producir alimentos y, con ello, tienen incluso abundancia de éste.

La economía, en este sentido, se encuentra subordinada a la política y es imposible que se torne autónoma de la sociedad, pues la sociedad misma está contra la economía, contra la producción:

(...) lejos de sufrir un constante agotamiento en procura de sobrevivir, la sociedad primitiva, selectiva al determinar sus necesidades, dispone de una “máquina” de producción en condiciones de satisfacerlas; de hecho, funciona según el principio: a cada quien conforme a sus necesidades. (Clastres 2009, p. 30)

“*A cada quien conforme a sus necesidades*”, al igual que la máxima que tomó Piotr Kropotkin para formular su teoría anarco-comunista y que, también, encabeza el *Viaje a Icaria* de Etienne de Cabet. Lo cierto es que, en esta ocasión, la lectura de Pierre Clastres se encuentra influenciada por la lectura del antropólogo Marshall Sahlins, quien realiza un análisis del cual resulta que la economía primitiva no es una economía de la miseria, sino que, por el contrario, conforma *la primera sociedad de abundancia* (Clastres 1987, p. 138).

Marshall Sahlins, justamente, hace un interesante análisis en su libro *“Economía de la edad de piedra”* (cuyo prólogo fue escrito por Clastres) sobre el modo en que es posible el desarrollo de esta economía de la abundancia en los Bosquimanos que habitan en el Kalahari:

En la esfera de los productos no esenciales para la subsistencia, las necesidades de las gentes se satisfacen con facilidad. Esa “abundancia material” depende en parte de las facilidades de producción, y ésta de la simplicidad de la tecnología y la democracia de la propiedad. (Sahlins 1983, p. 23)

Simplicidad de la tecnología que sitúa la cuestión de la economía y la producción de otra forma, pues el desarrollo de la técnica no es un juicio que establezca jerarquías: *“no hay, pues, jerarquía en el campo de la técnica, no hay tecnología superior ni inferior; no puede medirse un equipamiento tecnológico sino por la capacidad de satisfacer, en un medio dado, las necesidades de la sociedad”* (Clastres 2008, p. 163).

El hacha del metal no es superior al de madera, pues este último tiene la capacidad de producir lo necesario para la comunidad. El hacha metal sólo haría el trabajo más rápido y, por ende, se trabajaría menos, y no, como se creería, se produciría más. En el caso de los excesos, la abundancia de alimentos se utiliza en fiestas, o se reparte según la “democracia de la propiedad”, conforme utiliza el término Sahlins.

Esto, además, queda muy bien expresado en los indios Guayaki y su utilización del arco y del cesto. Este islote primitivo no conoció nunca la agricultura, mas sus miembros, nómades del Paraguay, recorrían armados de arcos y cestos cazando y recolectando. Tarea que, además, demarca un espacio masculino y femenino, en cuanto para los indios Guayaki es impensable un hombre sin su arco, así como una mujer sin su cesto, dos elementos muy simples que cubren las necesidades de la tribu.

En definitiva ¿Qué podríamos concluir? Que no es posible hallar el origen del Estado del lado de la infraestructura económica: la acumulación que induciría la división de clases como origen del Estado no es tal. Clastres lo argumenta del siguiente modo:

La realización política del poder precede y funda la relación económica de explotación. Antes de ser económica la alienación es política, el poder está antes del

trabajo, lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases. (Clastres 2008, p. 169)

De esta forma, las codificaciones contra el Estado no permiten que la economía se autonomice de la sociedad. Se hace política y, con ello, contra la producción. Por lo tanto, no podemos plantear el misterio de la emergencia estatal en términos económicos.

Al respecto, Miguel Abensour plantea la pregunta precisa: *¿Por qué un dispositivo de este tipo hace surgir, por un movimiento interno, la división en dominante y dominados (y no en explotadores y explotados)?* Este movimiento interno es lo que se deja entrever en la dimensión política del profetismo.

B) LA GUERRA COMO DISPERSIÓN DEL PODER

Ya hemos enunciado algunos tópicos importantes sobre el estatuto de la guerra en las sociedades primitivas en la discusión con Piotr Kropotkin y en el lugar del guerrero dentro de la comunidad. Ahora veremos, muy brevemente, por qué la guerra es contra el Estado.

Es cierto que si nos limitamos al discurso etnológico podríamos observar que en el horizonte de la vida social de los Salvajes no figura la violencia, que el ser social primitivo se despliega por fuera del conflicto armado, que la guerra no pertenece al funcionamiento normal, habitual de las sociedades primitivas ¿Enunciará la verdad esta exclusión de un discurso de la etnología de la guerra?

No obstante, también existe unanimidad para describir las costumbres de los Salvajes (a toda América, desde Alaska hasta Tierra del Fuego, así como en regiones africanas, etc): en la infinita diversidad de culturas descritas (tanto en viajeros como en traficantes) hay una imagen evidente, a saber, la del guerrero. Imagen dominante que permite hacer una constatación sociológica: las sociedades primitivas son sociedades violentas, su ser social es un *ser-para-la-guerra*.

Ahora bien ¿No es esto acaso el *homo homini lupus* de Plauto que adoptó Thomas Hobbes? ¿El estado de guerra permanente que justifica la existencia del Estado para regular

este total exterminio del hombre contra el hombre? Ciertamente, Thomas Hobbes, pensador del Estado civil y para quien la sociedad es una sociedad de Estado, opone la figura no real sino lógica del hombre en su *condición natural*, de un estado de hombres antes de vivir en sociedad. Condición natural cuyo rasgo distintivo es *la guerra de todos contra todos*. Guerra imaginaria, hecha por hombres abstractos, sin incidencia en la realidad empírica, según señala Clastres. No cabe duda que esto era un lugar común de su tiempo (a excepción de Montaigne y La Boétie): una sociedad sin gobierno, sin Estado, no es sociedad. Los Salvajes, por ende, quedan fuera de lo social. Hobbes, admite la condición belicosa de los indios americanos y sobre esto confirma su teoría del Estado: la ausencia de Estado permite la generalización de la guerra y torna imposible instaurar la sociedad.

¿No significa, entonces, que la guerra es opuesta al Estado, que el Estado impide la guerra y que la guerra impide al Estado? Y si la teoría hobbesiana de la guerra no tiene sustento empírico ¿Cuál es la especificidad de la guerra primitiva? Hemos visto que la sociedad primitiva es un conjunto de comunidades que obedecen a una misma lógica centrífuga, es decir, que tienden a separar para no unificarse en algo mayor que destruiría su cuerpo social. Ahora bien, en esta dinámica intertribal ¿Qué garantiza la permanencia de esta lógica?

La guerra, como verdad de las relaciones entre las comunidades, como principal medio sociológico para promover la fuerza centrífuga de dispersión contra la fuerza centrípeta de unificación. Por su parte, la guerra es el motor de la máquina social; el ser social primitivo reposa en toda su extensión sobre la guerra; la sociedad primitiva no puede subsistir sin la guerra. (Clastres 2009, p. 77)

Esto marcará una distinción esencial respecto a Hobbes: no es la guerra del *uno contra todos*, sino la guerra de la sociedad contra el Estado. La guerra tiene como propósito conservar la política interior de la sociedad primitiva, es decir, conservarse como Nosotros Indiviso, como totalidad-una. Por esta razón el ser primitivo es un ser-para-la-guerra, en cuanto ésta tiene un rol ontológico de gran importancia para la comunidad:

“En una sociedad que no está sometida por un Estado, la guerra [...] funciona como estructura de la comunidad en su relación con el afuera, pero actuando en la actualización de la identificación interna regida por los lazos del parentesco. Y a su

vez, es el parentesco el que delinea y direcciona el sentido, y carga de significado, a la guerra (marcando la diferencia entre el Nosotros –parientes– y los Otros –no-parientes o enemigos–, y por lo tanto actuando en la autoafirmación de la comunidad)”. (Gayubas 2011, p. 116)

La guerra primitiva, de esta forma, invierte la tesis de Hobbes y señala que el contenido es la proclama de la maquina de dispersión contra la máquina de unificación.

La guerra, por lo tanto, se encuentra configurada contra la emergencia del Estado. Sin embargo, Clastres plantea al final del escrito preguntas que deja sin resolver: *“Al permitir la autonomía –respecto de la comunidad– del grupo de los guerreros, ¿la dinámica de la guerra no llevaría en sí el riesgo de la división social?”* (Clastres 2009, p. 79). Pregunta fundamental, dice nuestro autor, pues en esto se figura la interrogante en torno a la aparición de la división en el cuerpo indiviso y que nosotros intentamos desarrollar. Ahora bien, a esta pregunta habría que agregar las anécdotas a Jerónimo y Fusiwe, para señalar que, en tanto el guerrero es un ser-para-la-muerte, un grupo autónomo de guerreros no podría consolidarse como un poder separado totalmente de la comunidad. Aún así, el peligro está y es otro de los aspectos que aún falta por desarrollar de un modo íntegro a partir de la obra clastriana.

C) PROFETISMO, SU SIGNIFICACIÓN POLÍTICA

En la introducción de este trabajo, nos hemos referido al lenguaje profético y a la expresión religiosa como significación política que representa la sustancia de la sociedad, en cuanto, en el caso de los tupi-guarani, esto se concibe como reflejo de un pensamiento reflexivo antes que mitológico, que carece supersticiones y creencias, y, por lo tanto, de una metafísica indígena que, además, se instituye como dimensión política.

Retomando esto último, volvimos sobre el universo metafísico para argumentar su importancia en el rechazo al Estado y, por lo tanto, como esencia de la revolución anticipada que niega la emergencia de un poder separado sin la necesidad que exista. Sin embargo, estas pocas especificaciones (primeras luces, quizás) son evidentemente insuficientes para determinar cuántos elementos se juegan en esta región del mundo salvaje,

ya que, a diferencia de lo que vimos anteriormente, la articulación de lo Uno tiene su origen acá.

Así, para comprender esta articulación, es necesario partir por el enunciado que ya hemos señalado: lo Uno primitivo es lo Uno *sin* lo Múltiple. Esto quiere decir que, dado que el Mal reside en que “*todas las cosas en su totalidad son una*”, el mundo no se compone según lo múltiple, ya que mal está inscrito inscripto en la superficie del mundo, en *todas las cosas*, una por una. La existencia dentro de lo Uno está enferma, pues está incompleta. Es necesario salir de esta tierra mala que posee la marca maléfica de lo Uno, de lo transitorio y efímero: de la muerte propia de las “cosas” donde también, por desgracia, viven los hombres. Pero ¿salir dónde? Lo múltiple no existe, por lo que la búsqueda debe ser en *otro* lugar:

(...) el modo de existencia de lo Uno es lo transitorio, lo pasajero, lo efímero. Lo que nace, crece y se desarrolla sólo en vista de perecer, eso será llamado Uno. Arrojado hacia lo corruptible, lo Uno deviene signo de lo Finito. Por eso, en cambio, un habitante de la Tierra sin Mal, es un hombre ciertamente, pero también algo distinto a un hombre: un dios. El Bien no es lo múltiple, es el dos, a la vez lo uno y lo otro, el *dos* que designa verdaderamente a los seres completos. (Clastres 1993, p. 16)

Por esta razón, Bento Prado Jr. hacía la aclaración de las formas en que se dice *Nosotros* en el lenguaje guaraní: *nosotros los hombres, o los hombres-dioses*. Nosotros incompleto; nosotros completo. La existencia de lo Uno, en este sentido, es la desdicha de los hombres y la representación de la tierra mala, del reino de la muerte. Ha sido producto del travieso dios Tupán, hacedor de la tierra imperfecta y fundador de una genealogía de la desgracia. Es necesario, entonces, salir de ésta, buscar el país del no-Uno, la existencia del dos, alcanzar *ywy mara-ëy*, la Tierra sin Mal.

Particular relación con los dioses y con la propia existencia humana: esto hace de la mitología un pensamiento reflexivo del cual se desglosan, en un primer plano, el principio del lenguaje religioso y el mito de la Tierra sin Mal, y, en un segundo plano, la enigmática relación que hay entre el chamán, el profeta y el jefe, y su tribu. Veamos de qué tratan estos aspectos y por qué la sustancia de la sociedad guaraní es su mundo religioso.

Clastres comienza su libro *La palabra luminosa* de un modo directo, como si esto significara que el mismo texto se aparece como una luz, y desde el primer párrafo señala los rasgos fundamentales del universo guaraní:

Las bellas palabras, así llaman los indios guaraníes a los términos que les sirven para dirigirse a los dioses. Bello lenguaje, palabra luminosa, agradable al oído de los dioses que las estiman dignas de ellos. Rigor de su belleza en la boca de los chamanes inspirados que las pronuncian; embriaguez de su grandeza en el corazón de los hombres y mujeres que las escuchan. (Clastres 1993, p. 9)

Bellas palabras, como *Baimamá*, palabras colectivas. El fundamento de la palabra es humano y divino, su expresión en la tierra enferma garantiza que algún día llegarán a ser aquello que fueron desde un principio: divinos.

Por esto la Palabra, que se dice ayvu, es signo y sustancia de lo humano, y se sitúa en el corazón de la divinidad del dios, en cuanto éste determina la naturaleza humana. Esto, precisamente, porque “*los hombres se definen como tales solamente por la relación que mantienen, gracias a la mediación de la Palabra, con los dioses*” (Clastres 1993, p. 34). Ellos expresan Bellas Palabras para desplegar su verdadera naturaleza, su dos, su condición de hombre y de dios que fue pérdida por culpa del travieso Tupán.

Por eso las Bellas Palabras, *ñe' é porã*, también son palabras colectivas, no le pertenecen al profeta que las expresa, ni se sitúan como una conexión individual. Es el colectivo de hombres, es la tribu que existe entre el individuo y los dioses: es la comunidad la que habla con Ñamandu, dios principal:

(...) los dioses y las diosas, padres y madres verdaderos de la Palabra, de la palabra-habitante: *ñe e*, Parcela del ayvu, este término significa palabra, vocablo, pero también en nuestro lenguaje, alma, espíritu. *Ñe e* es lo que constituye a un ser humano como persona, lo que surgido de los dioses viene a habitar el cuerpo destinado a ser su morada. (Clastres 1993, p. 36)

Principio de individuación, en otras palabras, que fija a la persona a la comunidad que reúne el *ayvu*, y que explica el motivo por el cual la organización social de la sociedad guaraní se desarrolla como una voluntad colectiva.

Importancia de la Palabra: ¿Qué ocurre entonces entre el discurso de las Bellas Palabras y la búsqueda del país del no-Uno, *ywy mara-ëy*, la Tierra sin Mal? A fines de 1965 y comienzos de 1966, Pierre Clastres visita el río Xingu, río de 2.260 kilómetros que se extiende a lo largo del Brasil, donde realiza su primera instancia con los Guaraní del litoral de São Paulo, es decir, con los descendientes de quienes sobrevivieron a la última gran migración religiosa que aconteció a comienzos del siglo XX y que tuvo su punto de partida en Paraguay. Desde ese entonces, Clastres se interesa por las grandes migraciones que precedieron a la llegada de los europeos y que provocaban que los Indios abandonaran sus territorios familiares conducidos por el *karai*, el profeta que versaba el mito de la Tierra sin Mal (H. Clastres 2011, p. 177).

De esta forma, Clastres interpreta la migración religiosa como “*el rechazo de la vía hacia donde el liderazgo conducía a la sociedad, el rechazo del poder político separado*”, pero, al mismo tiempo, reconoce que el motor de la migración es “*un discurso profético que identifica al Uno como raíz del Mal y afirma la posibilidad de escapar*” (Clastres 2008, p. 185). Esto se traduce en que el particular acontecimiento de las grandes migraciones antepone la aparición de los profetas y la institución de la jefatura, expresando en estos grandes movimientos una enigmática relación entre ambas figuras.

Rechazo del Estado y discurso profético: la migración es el intento de hacer fracasar la dinámica del liderazgo, casi irresistible en los jefes, y detener la posibilidad de que se transformen en portadores de leyes. Acto insurreccional, en otras palabras, de los profetas contra los jefes, a través de un discurso de los *karai* que era capaz, incluso, de arrastrar grandes masas de *indios fanatizados* hasta la muerte.

La palabra toma otro sentido: en el caso del profeta, ya no es un deber de la palabra, tal como ocurre en el jefe indígena. Éste posee mucho más poder, armado sólo con su *lógos* es capaz de generar grandes movilizaciones:

Si el jefe salvaje está en la obligación de transmitir una palabra inocente, la sociedad primitiva puede también, ciertamente en condiciones determinadas, ser proclive a escuchar otra palabra, olvidando que esta palabra es dicha como un mandamiento: es la palabra profética. (Clastres 2008, p. 185)

Pero la palabra profética no es la misma del chamán, personajes que suelen confundirse. Clastres señala que ambos se distinguen en que el chamán funciona como médico para la comunidad, y a su vez, como máquina de guerra al servicio de la comunidad contra los enemigos, mientras que un profeta no medica personas, jamás será un médico. En cambio, “*los profetas hablan, hacen discursos de comunidad en comunidad, de aldea en aldea*” (Clastres 2012, p. 135) y se denomina *karai*, mientras que los chamanes son llamados *pajé*.

Es, por lo tanto, la figura del profeta la que nos ocupa, su *lógos*, su arte para hablar de la Tierra sin Mal y, más aún, de lo que ocurre con el cuerpo social primitivo durante las migraciones. Hay que advertir que este aspecto no fue del todo desarrollado por Clastres y que sus alusiones sólo tienen forma de interrogante. Sin embargo, Hélène Clastres, su compañera, realizó posteriormente una investigación en torno a la Tierra sin Mal, donde expone una infinidad de elementos que aluden a la mentalidad del guaraní como permanente orientación al más-allá.

Es cierto: hay varios elementos que se expresan en torno a este tema, como la antropofagia o la tortura, y que pueden ser entradas muy interesantes a nuestro problema. No obstante, ahora estamos en la dimensión política y, específicamente, en los efectos que produce el discurso profético en el cuerpo social primitivo; discurso relevante para entender la *necesidad del viaje* y, al mismo, interpretación errada de los mitos, en cuanto los *karai* no habían descubierto la Tierra sin Mal en la dirección que esperaban. Esto último provocó largas peregrinaciones que fueron mermando los espíritus y los cuerpos de los tupí-guaraníes y, con ello, provocando el abandono de las reglas sociales:

En cuanto a la vida política, sabemos que durante toda la migración el grupo entero era dirigido por el profeta; él solo decidía acerca del camino a seguir, de los trabajos y gestos a realizar. Ninguna alusión, en los relatos de las migraciones, a un papel cualquiera de los jefes, y sin duda éstos no tenían en consecuencia voz ni voto (...) Todo deja suponer que ya no se reconocía la autoridad política: las normas tradicionales eran sustituidas por las exigencias del ritual; ahora bien, éstas procedían de la negación de aquellas. (H. Clastres 2007, p. 77)

La migración, por lo tanto, termina como un abandono de las actividades económicas y políticas normales y la búsqueda de la Tierra sin Mal se transforma en rechazo activo de la

sociedad. Conclusión extraña para una lectura particular: si bien el mito tiene un sentido terreno, su trasfondo no era espacial, sino la de *un otro hombre*, exento de obligaciones, el hombre-dios (H. Clastres 2007, p. 79).

¿Qué sucede con el profeta, entonces, en su lucha contra la jefatura? ¿Qué implicancias tienen las migraciones respecto al *dejar de ser primitivo*? ¿Cuál es la relación entre el *karai* y el poder político? Pierre Clastres establece la duda:

En el discurso de los profetas yace tal vez en germen el discurso del poder y, bajo los rasgos exaltados del conductor de hombres que dice el deseo de los hombres, se disimula tal vez la figura silenciosa del Déspota. (Clastres 2008, p. 185)

¿El profeta es el germen del déspota? Quizás no el germen, pero sí su intención, pues “*lo que sabemos de su historia permite suponer que, por un lado, los karai trataban efectivamente de conquistar el poder político, pero que, por el otro, probablemente no lo habrían conseguido*” (H. Clastres 2007, p. 80).

Desde esta perspectiva, es posible pensar en que la palabra profética, o más bien el poder de esta palabra, puede constituir el comienzo del Estado en el Verbo, pues es el único momento en que las normas que conservan el cuerpo social son abandonadas, causando la auto-destrucción de estas sociedades ¿El mismo conjuro de lo Uno se vuelve en la instancia de la ruptura del principio conservador? ¿Será este el lugar del accidente? ¿O más vale pensar en *accidentes* y en este caso en una posibilidad que no se realizó? ¿Habría que trasladar nuestra indagación en los motivos por el cual los profetas desean conquistas el poder?

*

* *

La economía, la guerra, el profetismo. Sobre todo, el profetismo. No cabe duda que cada uno de estos enunciados posee una variedad de especificidades que permitirían indagar más aún en torno al misterio del comienzo del Estado, del abandono del ser primitivo. Ya lo planteamos en otro momento: el problema de la dominación no se limita a un grupo o persona, sino al conjunto social que permite la relación jerárquica. De ahí que la

figura del profeta deba cuestionarse, también, desde los *indios fanatizados* que mueren durante la migración, como si el guerrero no fuera el único ser-para-la-muerte, y, siguiendo esta línea, desde el imaginario social que existe del mito y del pensamiento reflexivo: ¿Será que el profeta hace de esta eclosión del pensamiento reflexivo algo más heterogéneo y complejo? Aquello que se destacaba por no tener supersticiones, ni fe ni ley ¿Comienza a sumar nuevos elementos que constituyen la caída de la conservación social? ¿El profeta constituye una nueva forma de poder donde el hombre dios es convertido en jefe?

Es difícil plantear certezas en este aspecto. Sí podemos, en cambio, señalar distinciones respecto a las otras codificaciones y, según esto, problematizar en torno a la constitución y destrucción del espacio político primitivo.

V. CONCLUSIÓN (PROBLEMATIZADORA): SOBRE LA SOCIABILIDAD

Sin mucha ambición, hemos titulado este trabajo “*Pierre Clastres y la muerte del Estado, Indagaciones sobre el accidente estatal desde una óptica libertaria*”, a modo de aludir a un determinado gesto y, también, como punto de partida para una investigación mucho más amplia, que desarrolle diversos aspectos que han quedado evidentemente inconclusos.

Pensar solamente en el título es bastante ejemplar para lo que hemos realizado en los párrafos que nos anteceden, así como las palabras de Ailton Krenak nos lo dijeron todo. En fin, para ver las luces de otro modo, vamos a hacer algunas precisiones sobre el título:

¿*Por qué la muerte del Estado?* No se imaginará que detrás de esta pequeña investigación existe un proyecto político o que Clastres es el ideólogo de nuestros programas revolucionarios. La muerte del Estado, en realidad, es la alusión a su nacimiento, una crítica necesaria para pensar en el Estado como accidente, y no como necesidad que prefiguraría el *lógos* universal de la política. Hablar de la muerte del Estado es lo que actualmente se concibe como *desventura impensable*, siendo que el estudio atento de las sociedades primitivas, antes que entregarnos un modelo de vida ideal (¡¡Está muy lejos de eso!!), nos demuestra que la organización estatal es un caso particular de ejercer el poder político. El poder y la política son inmanentes a la sociedad, no así el Estado.

En otras palabras, cuando hemos señalado que hablar de las sociedades sin Estado es hablar de sociedades con Estado, es porque en este ejercicio existe, fundamentalmente, la posibilidad de repensarnos. Pero la particularidad, en este caso, es que no hay un pensamiento de referencia, sino más bien un desdén por los importantes: Etienne de La Boétie y los salvajes, siluetas que se han deslizado fuera de la Historia, nos hablan desde lo Otro del pensamiento, de una suerte de *epoché* fenomenológica que se instaura como hito fundador de la investigación clastriana. El primero de ellos es el “*Rimbaud del pensamiento*”, el pensador de excepción en la modernidad (Abensour 2007, p. 65); los segundos, la expresión de lo que está destinado a desaparecer, cuya expresión en el actualidad es prácticamente nula. Esto, sin duda, refleja la sensibilidad de Pierre Clastres

para estudiar lo Otro, para observar cambiando la óptica: “*Clastres siempre estaba decididamente del lado del aprendizaje, y no del enjuiciamiento*” (Goldman 2011, 591).

La muerte del Estado, más que un objetivo, es la constatación, por una parte, de otro modo de pensar los tiempos y la Historia de la humanidad (¿No es llamativo cómo cambian los conceptos del “otro lado”?), y, por otra parte, la verificación de lo político como práctica múltiple de la política, donde existe la posibilidad de desarrollar una comunidad basada en la voluntad colectiva cuya organización no separe la esfera de lo social de la esfera política.

¿Porqué indagaciones sobre el accidente estatal? Porque hemos señalado dos preguntas separadas: una que habla sobre el origen del Estado, otra que se refiere a su no aparición. Dicho de otro modo, sobre las sociedades que dejan de ser primitivas, y sobre aquellas que aún persisten en la indivisión de su cuerpo social. Lo primero es sobre el juicio de Raynal –*todos los pueblos civilizados han sido primitivos*–, lo segundo es una experiencia que aún podemos encontrar no sólo en América Latina, sino también en África y Asia, y que permanece bajo el acecho etnocida del Estado. De tal forma que una se refiere a la naturaleza en el nacimiento del Estado, mientras que la otra descubre su naturaleza como práctica etnocida que elimina la diferencia para instaurar su “unidad-identidad” o “unidad en la diversidad”.

Según esta distinción, nos apropiamos de la pregunta clastriana “*¿En qué condiciones una sociedad dejar de ser primitiva? ¿Por qué las codificaciones que conjuran al Estado fallan en tal o cual momento de la historia?*” (Clastres 1987, p. 116). Nuestra indagación sobre el accidente del Estado no se planteará en su aparición, sino más en bien en su no aparición. Si bien definimos qué entendemos por Estado, este ejercicio tiene como propósito delimitar el espacio político estatal a modo de aportar al estudio de las codificaciones que fallan y que dan paso al malogrado accidente.

De esta forma, es posible establecer los límites del principio conservador de las sociedades primitivas, para indagar en qué lugar o momento la conservación del ser-para-la-libertad, del deseo colectivo de ser libres, se transforma en amor a la servidumbre, en perpetuación de un estado social jerárquico que se rige por la concepción de poder como

mando/obediencia. Según nuestro parecer, y esto lo señalamos a modo de conclusión, el problema se haya en la sociabilidad. No es el mecanismo de guerra intertribal, ni tampoco la economía autárquica lo que falla, sino más bien la sociabilidad. Y esta falla, justamente, está en directa relación con la disputa entre el profeta y el jefe impotente de la tribu, pues esto destruye un lazo fundamental en la separación del poder y la violencia. La práctica política de la comunidad, mantenida y guiada por el jefe y sus dones oratorios, es reemplaza por los principios rituales. Por eso no es inocente el poder de la palabra profética enunciada por el *karai*, ya que detrás de esto se sigue un abandono de las normas sociales que conservaban el cuerpo social en su indivisión y, por lo tanto, del lazo social entre los miembros de la tribu.

Esto último tiene que ver con el gesto de *la óptica libertaria*: el propósito de nuestro prefacio era la necesidad de recalcar que el diálogo entre Clastres y anarquismo es posible no en el sentido de una actualización o de una renovación, sino de una retroalimentación (por eso la necesaria discusión con Anne Kupiec), lo cual tratamos de aplicar para desarrollar el problema de la naturaleza del Estado. La afinidad entre ambos pensamientos es lo que permite este mutuo aporte de ideas y críticas.

*

* *

La aclaración anterior, nos permite esbozar lo que consideramos como el elemento indispensable en esta indagación sobre el accidente del Estado y que ya hemos nombrado: la sociabilidad, estructura fundamental de la vida intratribal y principio sostenido gracias al principio conservador.

Pierre Clastres, en su lectura conjunta de La Boétie y los indios guaraníes, señala que *“al dejar de desarrollarse su ser-para-la-libertad no pueden sobrevivir si no es en el libre ejercicio de relaciones francas entre iguales. Cualquier relación de otra naturaleza es, por esencia, imposible porque significa la muerte para la sociedad. La igualdad requiere de la amistad, la amistad no se produce más que en la igualdad”* (Clastres 1987, p. 132) ¿Encontraremos, entonces, el misterio de la emergencia del Estado en el momento en que la comunidad primitiva deja de desarrollar su ser-para-la-libertad? Libertad indígena

que sólo es posible gracias a las relaciones igualitarias que subsisten gracias a una sociabilidad inmanente que conserva la indivisión ¿Qué ocurre, entonces? El ser-para-la-libertad, y con ello la sociabilidad, efectivamente dejan de desarrollarse en un momento: cuando comienzan las grandes migraciones, pues éstas constituyen una relación de otra naturaleza, en cuando los largos trayectos son guiados por el discurso del *karai*.

Ciertamente ¿Qué ocurre con *mborayu*, vida de la tribu y voluntad de vivir, la solidaridad tribal de los iguales, cuando comienzan a salir de las comunidades y, al mismo tiempo, abandonar sus normas? El Nosotros Indiviso se diluye, no puede entrar en la lógica centrífuga, pues no hay un centro que emane energía, la totalidad-una del cuerpo social. El peligro, por ende, no está en el encuentro con otras tribus, cuya distancia se multiplica con las guerras, sino en el seno mismo de la sociedad. De ahí que, incluso, pueda resultar interesante la teoría kropotkiniana, según la cual el nacimiento de la idea de “familia” sería el primer paso para generar la división dentro de la indivisión.

De todos modos, es igualmente cierto que este es un solo caso. Y, más aún, un caso que no decantó en el Estado, pues el mito de la Tierra sin Mal y las migraciones llevan realizándose durante siglos ¿Operación fallida? ¿Conjuro que no permitió que el profeta fuera dueño de las leyes? No lo sabemos. Nuestra única constatación es que éste es el único momento en que se abandonan las normas sociales, establecidas desde los ancestros. Ya lo señaló Claude Lefort respecto a su amigo Clastres: “*la naturaleza y ejercicio del poder comunitario implican una relación singular con la ley y con el saber*” (Lefort 1990, p. 208), es decir, que cuando la comunidad abandona sus leyes, cuyo origen no se sitúa en un grupo selecto, no es posible el ejercicio del poder de la comunidad ¿No es acaso esto lo que ocurre en las migraciones? ¿Cuál es la práctica política de éstas? ¿Responde a la del cuerpo indiviso? Evidentemente no. La palabra profética acerca al ser primitivo al amor a la servidumbre, a la obediencia de los errados designios proféticos.

Sin embargo, es cierto que nos referimos a los tupí-guaraníes. Es probable que los ejemplos de otras regiones sean radicalmente distintos. Esto difícilmente lo sabremos. Pero en la medida que descubrimos que la dominación del Estado se articula como el control de la producción de sociabilidad, es decir, como el dominio en las relaciones sociales, significa que la falla en la sociabilidad puede rastrearse en otros ejemplos.

*

* *

En efecto, Baimamá ha estado más presente que en otros apartados. Su bello nombre, finalmente, carece de inocencia. Las palabras, para el pensamiento guaraní, son el alma del hombre, pues a través de ésta se comunican con los dioses, esperando encontrar su verdadera condición, su condición primera, la de hombres y de dioses: *“la sociedad consiste en el goce del bien común que es la Palabra”* (Clastres 1987, p. 132). Igual por decisión divina, por naturaleza. Baimamá, pequeña cosa redonda ¿Será un nombre que guste oír a los dioses? Quizás, cuando nacía de la voz de la comunidad, no esmerada en salir en búsqueda otro lugar, sino de transformarse en otros hombres.

Esperanza primitiva que se disolvió ¿Cómo era el más-allá de la libertad primitiva? Más allá del reino de la muerte, pues aún estamos condenados a perecer en el tiempo ¿Y cómo será nuestro más allá? ¿La esperanza de descubrir otras formas? No lo sabemos con precisión, pues no hemos salido del campo de las posibilidades. Aún así, un escritor suicida, Stig Dagerman, nos entrega el consuelo de la libertad en el mundo de la servidumbre:

“(…) mientras no me deje vencer yo mismo soy también un poder. Y mi poder es terrible mientras pueda oponer el poder de mis palabras a las del mundo, puesto que el que construye cárceles se expresa peor que el que construye la libertad. Pero mi poder será ilimitado el día que sólo tenga mi silencio para defender mi inviolabilidad, ya que no hay hacha alguna que pueda con el silencio viviente”.

Y los recuerdos de Bento Prado Jr., cuando Pierre Clastres le dice *“La revolución es imposible, mas tenemos que actuar como si no fuera así”* (Leirner & Carmargo 2003, 428).

DM

ENERO DE 2013

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

CLASTRES, Hélène (2007) *La tierra sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires : Del Sol.

----- (2011) « Tableau des terrains de Pierre Clastres », en *Pierre Clastres*. Paris : Sens & Tonka.

CLASTRES, Pierre (1987) *Investigaciones de antropología política*. México : Gedisa.

----- (1993) *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Buenos Aires : Ediciones del Sol.

----- (1995) *Crônica das índios guayaki, o que sabem os aché, caçadores nômade do Paraguai*. Rio de Janeiro : Editora 34.

----- (2008) *La sociedad contra el Estado*. La Plata : Terramar.

----- (2009) *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica.

----- (2011) « La civilisation guayaki: archaïsme ou régression ? », en *Pierre Clastres*. Paris : Sens & Tonka.

----- (2012) *Entretien avec l'anti-mythes*. Paris : Sens & Tonka.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

ABENSOUR, Miguel (2007) “Du bon usage de l’hypothèse de la servitude volontaire ?” : Réfractations, recherches et expressions anarchistes (n°17)

----- (2007a) “El Contra Hobbes de Pierre Clastres”, en Miguel Abensour (ed.) *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires : Del Sol.

- (2007b) “Presentación”, en Miguel Abensour (ed.) *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires : Del Sol.
- BERTI, Nico (1993) “En la raíz del problema”, en VV.AA., *La sociedad contra la política*. Montevideo : Nordan.
- BERTOLO, Amedeo (2005) “Poder, autoridad, dominio: una propuesta de definición”, en Christian Ferrer (comp.), *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata : Terramar.
- CAMARGO LEIRNER, Piero de & DE TOLEDO, Luiz Henrique (2003) “Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Júnior” : Revista de Antropologia (USP) (2003, V. 46 N° 2.)
- CAPPELETTI, Ángel (1989) “Introducción”, en Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo: un factor de la evolución*. Móstoles : Madre Tierra.
- CHAU, Marilena (2010) *Amistad: rehusarse a servir*. Buenos Aires : Las Cuarenta.
- (2011) “Contre l’Un, contre l’État: le contre-discours de Clastres et La Boétie”, en *Pierre Clastres*. Paris : Sens & Tonka.
- COLOMBO, Eduardo (2000) *El espacio político de la anarquía: esbozos para una filosofía política del anarquismo*. Montevideo : Nordan.
- ENRIQUEZ, Eugène (1993) “Las formas de adhesión al Estado”, en VV.AA., *La sociedad contra la política*. Montevideo : Nordan.
- GAYUBAS, Augusto (2010) “Pierre Clastres y los estudios sobre la guerra en las sociedades primitivas” : Revista de Antropología (N°22, 2º Semestre).
- (2012) “Pierre Clastres y las sociedades contra el Estado” : *Germinal*, revista de estudios libertarios 9 (enero-junio).
- GOLDMAN, Marcio (2011) “Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado” : Revista de Antropologia (USP) (V.54, n°2)

- GRÜNER, Eduardo (2007) “Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria”, en Miguel Abensour (ed.) *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires : Del Sol.
- KROPOTKIN, Piotr (1989) *El apoyo mutuo: un factor de la evolución*. Móstoles : Madre Tierra.
- (2010) *Anarco-comunismo: sus fundamentos y principios*. Tenerife : Tierra de Fuego / LaMalatesa.
- KUPIEC, Anne (2011) “L’œuvre de Pierre Clastres et le renouveau de la pensée anarchiste”, en *Pierre Clastres*. Paris : Sens & Tonka.
- LANDAUER, Gustav (2005) *La revolución*. Buenos Aires : Libros de la Araucaria.
- LA BOÉTIE, Etienne de (2009) *Discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata : Terramar.
- LEFORT, Claude (1990) *La invención democrática*. Buenos Aires : Nueva Visión.
- LORAUX, Nicole (2007a) “Notas sobre el Uno, el dos y lo múltiple”, en Miguel Abensour (ed.) *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires : Del Sol.
- RECLUS, Elías (1907) *Los primitivos, estudios de etnología comparada*. Barcelona : F. Granada y C., Editores.
- RECLUS, Elíseo (1909) *El hombre y la tierra (tomo sexto)*. Barcelona : Escuela Moderna.
- (2012) *Evolución, revolución y otros escritos*. Montevideo : Alter ediciones.
- SAHLINS, Marshall (1983) *Economía de la edad de piedra*. Madrid : Akal editor.
- STOLZE Lima, Tânia; GOLDMAN, Marcio (2003) “Préfacio”, en Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo : Cosac Naify.

REFERENCIAS

- BARCLAY, Harold (1990) *People without Government: An Anthropology of Anarchy*. Seattle: Left Bank Books.
- (2003) *The state*. London: Freedom Press.
- (2012) “El Poder: una visión antropológica”, en Beltrán Roca Martínez (ed.), *Anarquismo y antropología: relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*. Madrid : LaMalatesta.
- BERNATZIK, Hugo Adolf (1954) *Viajes y exploraciones por las selvas de indochina : Los “Espíritus de Hojas amarillas”* . Barcelona : Editorial Labor.
- DAGERMAN, Stig (2007) *Nuestra necesidad de consuelo es insaciable* . La Rioja : Pepitas de Calabaza.
- FERRER, Chistian [comp.] (2012) *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata : Terramar.
- SCOTT, James (1990) *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven : Yale University Press [*Los Dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México, D.F. : Ediciones Era, 2000].
- (2009) *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven : Yale University Press.
- (2009) *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*. Princeton : Princeton University Press.
- ZIBECHI, Raúl (2006) *Dispersar el poder*. Buenos Aires : Tinta Limón.