

Diseño y composición: Gerardo Miño

Edición: Primera. Abril de 2014

Tirada: 500 ejemplares

ISBN: 978-84-15295-65-5

Lugar de edición: Buenos Aires, Argentina

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© 2014, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila sl



Página web: www.minoydavila.com

Mail producción: produccion@minoydavila.com

Mail administración: info@minoydavila.com

En España: Miño y Dávila Editores s.l.
P.I. Camporroso. Montevideo 5, nave 15
(28806) Alcalá de Henares, Madrid.

En Argentina: Miño y Dávila s.r.l.
Tacuarí 540. Tel. (+54 11) 4331-1565
(C1071AAL), Buenos Aires.

Marcelo Campagno (editor)

Felipe Criado-Boado, Eduardo Góes Neves, Denise M. Cavalcante Gomes,
Emanuel Pfoh, Diego Paiaro, Augusto Gayubas, Francisco González García,
Marcos Cabobianco, Marcelo Campagno, Enrique F. Aramburu, Ferrán Iniesta

PIERRE CLASTRES Y LAS SOCIEDADES ANTIGUAS



Estudios del Mediterráneo Antiguo / PEFSC EA Nº 9

PROGRAMA 

Consejo de dirección:

- MARCELO CAMPAGNO (CONICET-Universidad de Buenos Aires);
JULIÁN GALLEGO (Universidad de Buenos Aires-CONICET);
CARLOS GARCÍA MAC GAW (Universidad Nacional de La Plata-Universidad de Buenos Aires).

Comité asesor externo:

- JEAN ANDREAU (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París);
JOHN BAINES (University of Oxford, Inglaterra);
JOSEP CERVELLÓ AUTUORI (Universidad Autónoma de Barcelona, España);
CÉSAR FORNIS (Universidad de Sevilla, España);
ANTONIO GONZALÈS (Université de Franche-Comté, Francia);
ANA IRIARTE (Universidad del País Vasco, España);
PEDRO LÓPEZ BARJA (Universidad de Santiago de Compostela, España);
ANTONIO LOPRIENO (Universidad de Basilea, Suiza);
FRANCISCO MARSHALL (Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil);
DOMINGO PLÁCIDO (Universidad Complutense de Madrid, España).

ÍNDICE

Introducción. Pierre Clastres, las sociedades contra el Estado y el mundo antiguo <i>por Marcelo Campagno</i>	7
--	---

PRIMERA PARTE. Sociopolíticas salvajes

Clastres: Ayer, hoy, siempre <i>por Felipe Criado-Boado</i>	37
--	----

La incipiente permanente. La Amazonia bajo el insistente destino de la incompletitud <i>por Eduardo Góes Neves</i>	65
---	----

Imágenes de las sociedades contra el Estado en la Amazonia Antigua <i>por Denise Maria Cavalcante Gomes</i>	81
--	----

SEGUNDA PARTE. Liderazgos no-escindidos

Pierre Clastres y la antropología política de la antigua Palestina <i>por Emanuel Pfoh</i>	101
---	-----

Salvajes en la ciudad clásica. Pierre Clastres y la antropología política de la democracia ateniense <i>por Diego Paiaro</i>	119
---	-----

TERCERA PARTE. Violencias primitivas

Pierre Clastres y la guerra en el valle del Nilo preestatal <i>por Augusto Gayubas</i>	143
---	-----

Copérnico y los bárbaros. Notas para una reinterpretación
de la Edad del Hierro europea
por Francisco Javier González García..... 163

Contra el Estado en los relatos míticos del Antiguo Egipto
por Marcos Cabobianco..... 181

CUARTA PARTE. Del poder escindido

Pierre Clastres y el problema del surgimiento del Estado
por Marcelo Campagno..... 201

Egipto, Monte Albán, Tiwanaku. Condiciones e intersticios
para el advenimiento de lo estatal
por Marcelo Campagno y Enrique Fernando Aramburu..... 221

Reflexiones sobre identidad, poder y legitimidad en el África negra
por Ferrán Iniesta 247

INTRODUCCIÓN.

PIERRE CLASTRES, LAS SOCIEDADES CONTRA EL ESTADO Y EL MUNDO ANTIGUO

«El lenguaje de las gemas es multiforme, cada una expresa varias verdades, según el tipo de lectura que se escoja, según el contexto en que aparezcan. ¿Y quién decide cuál es el nivel de interpretación y cuál el contexto correcto?»

Umberto Eco, *El nombre de la rosa*

¿Pierre Clastres y las sociedades antiguas? Como es bien sabido, el perfil profesional de Clastres se centraba en la etnología. El material reunido en sus trabajos de campo en las tierras bajas amerindias, principalmente en el Paraguay, se aprecia en la mayor parte de sus escritos. Y sin embargo, la agudeza de sus interpretaciones –esa valentía para confrontar con radical irreverencia los dogmas de la antropología de su época– sitúan al autor en un plano que desborda largamente el del estricto reporte etnográfico. Se trata de un tipo de interpretaciones, de un tipo de desafíos, que ciertamente va mucho más allá de aquellas sociedades y de la profesión que operaron como punto de partida. En efecto, se sabe del interés que la obra de Clastres ha despertado entre estudiosos de movimientos sociales contemporáneos (Zibechi 2006), en el ámbito de la sociología (Chamboredon 1983; Grüner 2007), de la teoría política (Lefort 2007 [1987]; Gauchet 2005), de la filosofía en muy diversas corrientes (Abensour 2007a-b [1987]; Deleuze y Guattari 1988 [1980]; Cardoso 1995), del psicoanálisis (Rubin 1992), de la arqueología (Criado Boado 1989), de la etnohistoria (Saignes 1985), del anarquismo (Morris 2008).

Paradójicamente –y no tanto–, el ámbito en el que los análisis de Clastres despertaron en su día las críticas más adversas fue el de la propia antropología. Es que los planteos de Clastres, tanto por el contenido de sus ideas como por el estilo polémico y en ocasiones virulento con sus contrariados oponentes, resultaban demasiado discordantes respecto de

los cánones de la disciplina en su época. De “romántico” a “paranoico”, de “primitivista” a “anarquista de derechas”, Clastres fue (des)calificado con todo tipo de enojosos rótulos. No era para menos: la idea central de su obra, la de la existencia de *sociedades contra el Estado*, es de una índole tal que no facilita la indiferencia. ¿Cómo era posible proponer que las sociedades primitivas o salvajes –como alternativamente las llamaba Clastres, burlándose de los eufemismos políticamente correctos– no sólo eran, descriptivamente, sociedades *sin* Estado sino, constitutivamente, sociedades *contra* el Estado¹? Semejante proposición irritaba (y aún irrita) a muchos: se acusó al autor de proponer un absurdo, el de una sociedad que –de un modo misterioso, casi mágico– podría rechazar puntualmente algo que desconocería por completo².

Ahora bien, habría que suponer un Clastres demasiado obtuso para asumir que el sentido de tal idea se encuentra allí, en el desatino de una proposición caprichosa y a todas luces insostenible³. De algún modo,

1 Como señala Eduardo Grüner (2007, 11), “se podría decir, incluso, que esa pequeña preposición, *contra*, es la palanca arquimedea, el *secreto íntimo* que articula toda la teoría etnológica y filosófico-política de Clastres”.

2 Por ejemplo, E. Terray (1989, 16) se pregunta: “¿Cómo podría la sociedad primitiva rechazar aquello que ignora? ¿Cómo podría conjurar un peligro del que no tiene la menor experiencia?”. Los estudiosos de orientación marxista han sido, por lejos, los más airados con la obra de Clastres, lo cual se comprende, dado el escaso aprecio que este mostraba por sus ideas (1981e-f [1980], 153-179). Además de Terray, son conocidas las reacciones adversas de J.-W. Lapierre (1977, 323-371) y de P. Birnbaum (1977), pero entre los irritados por la proposición de Clastres, el campeón es Maurice Godelier. En una entrevista concedida poco después de la muerte de Clastres, Godelier sostenía que sus tesis “han sido divulgadas por el periodismo francés y exportadas al exterior, pero no tienen realmente ningún fundamento científico. Y no lo digo sólo en defensa de las tesis marxistas, pero es que Clastres era un ignorante, y me sabe mal decirlo porque está muerto” (1979, 40-43). En 1984, englobando ahora en la crítica a Clastres junto con Deleuze y Guattari, señalaba: “A menos que se crea que las castas, las clases y los Estados nacieron aquí y allá por los azares de la fatal conjunción del deseo perverso de unos de sojuzgar y de ser servidos con el deseo de otros, más numerosos estos, de ser sojuzgados y de servir, hay que buscar más allá de tales imágenes de una cancerosa proliferación de relaciones sadomasoquistas, más allá de este socioanálisis barato, las razones de la formación de las clases y del Estado” (1989 [1984], 31). Muchos años después, su ira no se había aplacado: “Resistir no significa, como lo pretendía Clastres, que las sociedades primitivas se esforzaran por todos los medios para conjurar el nacimiento del Estado en su seno, el Estado Leviatán. Este razonamiento teleológico manifestaba ciertamente los deseos y las angustias de su autor pero en nada puede dar cuenta de las transformaciones humanas” (1999, 29). Hay que decir que las interpretaciones psicologizantes de los “fallos” clastreanos no son patrimonio exclusivo de Godelier. Más recientemente, S. Moyn (2004, 72) ha opinado que “el odio exagerado y monomaniaco de Clastres por el Estado es parcialmente biográfico” (en p. 79 refiere a su “obsesión paranoica” con el totalitarismo). Sobre las opiniones de Moyn, cf. Viveiros de Castro (2011a, 304-305).

3 Nótese, de paso, el contraste entre la airada condena de Godelier y una mirada abierta respecto de la misma proposición y el mismo problema, como la de Bento Prado (2004, 9-10): “¿No es paradójal, en efecto, que una sociedad se organice para impedir el naci-

más allá de los ataques *ad hominem*, las diametrales diferencias entre las conclusiones de los críticos –para Birnbaum (1977, 14), las sociedades contra el Estado de Clastres eran despóticas y represivas; para Lapierre (1977, 325) eran “el avatar etnológico del mito del buen salvaje”⁴– parecen reflejar la prevalencia de cierto estado de irritación con la proposición de Clastres, instalado en distintos segmentos del campo académico. Tal vez la clave de esa irritación corresponda en parte a los intentos de esos académicos por reducir el enunciado “la sociedad contra el Estado” a las expectativas disciplinarias “normales”, como si se tratara de un concepto más –digamos, como si se tratara del concepto de “sociedad hidráulica”–, respecto del cual se pudiera simplemente estar en acuerdo o en desacuerdo. Pero, cualesquiera sean sus razones, esa visible irritación que ha acompañado desde entonces al rechazo de la idea de Clastres por parte de ciertos estudiosos parece ser síntoma de algo más que un mero desacuerdo⁵.

Mi percepción es que el enunciado “la sociedad contra el Estado” produce, ante todo, perplejidad. Marcio Goldman (2011, 586) ha propuesto que esa fórmula “no debería ser tomada como máxima o como principio, y sí ser encarada como un aforismo”. Creo que se trata de una propuesta justa. Me parece, sin embargo, que la perplejidad es un atributo que conviene centralmente al ámbito del *enigma*. Como lo

miento de una figura que ella misma desconoce? El tiempo, tal como nos lo representamos comúnmente, ¿no queda severamente subvertido? [...] De hecho, la metafísica clásica (y las ciencias humanas dependientes de ella) nos habituó a pensar el tiempo como lineal y a la historia como acumulativa: imaginemos una línea ascendente, que conduce del menos al más, de la nada al ser, de lo posible a lo real [...] Pero –esta es la insidiosa pregunta formulada por Pierre Clastres–, ¿y si intentásemos pensar de manera diferente? ¿Por qué no pensar la sociedad primitiva en su plena positividad, libre de la relación lineal que la condena a su *otro* o a su *después*?”.

- 4 Moyn (2004, 57) va aun más allá, y –en un terreno más bien alucinatorio– concluye que, para Clastres, “el mundo primitivo que Hegel había olvidado podría proporcionar la única alternativa posible al peligroso epítome de la historia [el Estado totalitario]”. Cuando llega a estas conclusiones, ciertamente, Moyn no cita la página de la obra de Clastres en la que el autor habría propuesto semejante retorno a los orígenes.
- 5 En todo caso, el rechazo de las ideas de Clastres por parte de cierta antropología dominante en los años setenta no implicó el desconocimiento total de su obra por parte de muchos antropólogos, aunque su influencia se hace más visible con un notorio retraso respecto de las publicaciones del autor. Cf., por ejemplo, Sahlins 1981; Adler 2007 [1987]; Heusch 2007 [1987]; Coulon 1997; Delacampagne 1997; Gledhill 2000 [1994] (con comentarios críticos). En particular, la obra de Clastres ha impactado sensiblemente en el campo etnográfico brasileño. Al respecto, cf. especialmente los artículos reunidos por Beatriz Perrone-Moisés, Renato Sztutman y Sergio Cardoso en *Revista de Antropologia* 54 (2011), de la Universidad de São Paulo, y el extraordinario postfacio a la segunda edición brasileña de *Investigaciones en Antropología Política*, a cargo de Eduardo Viveiros de Castro (2011a). Cf. también Lima y Goldman 2001; Barbosa 2004; Lanna 2005; Vanzolini 2011, Sztutman 2012.

ha señalado Anne Kupiec (2011, 310), la idea de “la sociedad contra el Estado” constituye algo “tan difícil de aceptar intelectualmente que presenta un aspecto enigmático”⁶. Quizás la variedad de usos a que ha dado lugar semejante enunciado apunte en esa dirección: lo enigmático es siempre pasible de múltiples interpretaciones.

La sociedad contra el Estado: una multiplicidad de interpretaciones

Me gustaría considerar algo más de cerca este asunto, el de la multiplicidad de interpretaciones a que ha dado lugar la cuestión del sentido del enunciado “la sociedad contra el Estado”. Por cierto, no se tratará de un análisis exhaustivo: en el límite, es probable que cada aproximación a esta frase genere una decodificación que involucre alguna nueva diferencia. Pero al menos es posible vislumbrar algunos agrupamientos de esas interpretaciones, si se las considera por el sesgo de las fuerzas que caracterizan el antagonismo o el conflicto que implica ese *estar contra*. O planteado de otro modo, ¿qué es lo que está en contra de qué? Parecería que se delinearán cuatro grandes posicionamientos. Por un lado, dos de ellos orbitan sobre la idea de que el Estado al que se opone la sociedad se halla completamente presente en la situación analizada; se diferencian, sin embargo, en el modo en que se concibe a las entidades en pugna: la sociedad “civil” que se opone al poder coercitivo del aparato estatal allí y sólo allí donde este existe, o dos grandes “formas” sociales siempre presentes y en constante contraposición. Y por el otro lado, los otros dos posicionamientos asumen un punto de partida en el que el Estado no existe (o, al menos, no cobra existencia plena); pero difieren básicamente en cuanto a la caracterización de aquello que impide que lo estatal advenga: una sociedad que deliberadamente “conjura” su aparición mediante procedimientos específicos, o una lógica de organización social cuyo efecto no es compatible con las condiciones que lo estatal requiere. Si bien, en los usos prácticos, estos cuatro posicionamientos podrían combinarse de diversos modos, quizás valga la pena considerarlos analíticamente por separado. Veamos.

6 Es Marcel Gauchet (2005, 12-13) quien ha planteado en tales términos la cuestión: “Va de suyo que la proposición no tiene el menor interés si no se excluye toda idea de anticipación. Pero ella adquiere entonces un carácter de enigma. ¿En relación con qué se ha podido efectuar en el presente tal elección negativa, y por qué medios se ha podido concretar, si se excluye la hipótesis absurda de comunidades anarquistas primitivas votando unánimemente el rechazo de la autoridad?”.

1) Uno de los usos de la idea de “la sociedad contra el Estado” es el que resulta de un posicionamiento decididamente anti-estatal, desde del cual se percibe un tipo de organización social que se define en manifiesta oposición a unas fuerzas estatales que se hallan presentes en el mismo contexto (o en un contexto más amplio). O dicho de otro modo, un antagonismo que se entabla entre dos polos, uno social y otro estatal, enfrentados simétricamente de tal modo que si la sociedad está contra el Estado, también el Estado está contra la sociedad. No es sorprendente que esta lectura predomine en el ámbito del pensamiento anarquista y autonomista, al que en ocasiones se ha asociado la posición política de Clastres⁷. En tal dirección, Harold Barclay (1982, 12) señala: “Pierre Clastres, siguiendo la tradición de Lévi-Strauss, sostiene que el ‘poder coercitivo’, esto es, tanto el Estado como el gobierno, son no-recíprocos, dado que un gobernante recibe más que un súbdito, perturbando así el balance de equidad. Por ello, Estado y gobierno están en oposición a los principios básicos de la vida social: la sociedad está contra el Estado. Volveré luego a las tesis de Clastres. Aquí sólo deseo indicar que la teoría anarquista y la teoría antropológica influyen una a la otra”. Tal parece también el sentido que Y. Moati (2000) atribuye a esa posición, cuando señala que “al describir una *sociedad contra el Estado*, Pierre Clastres propone un contra-modelo posible –en tanto actual– a la organización social hecha de poder y de división que nosotros aceptamos como una fatalidad”⁸. Así, por ejemplo, un análisis de Galo Ramón Valarezo (1993, 240) concluye, a propósito de los movimientos indígenas en Ecuador, que “la lucha india no estaría centralmente dirigida a perfeccionar el Estado, a pesar de que esta es una tarea necesaria, sino a fortalecer a la sociedad contra el Estado”. Se trata de posiciones que, como diría Claude Lefort (2007 [1987], 282), han adherido a la concepción de Clastres “con fervor porque encontraron en ella la justificación a su condena de una organización social que es la

7 Si bien Clastres no se refiere sistemáticamente a una lucha contra un Estado existente, es cierto que en una ocasión afirma que “quizás la solución del misterio sobre el momento del nacimiento del Estado permita esclarecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte” (1981b [1980], 116). Comoquiera que sea, la asociación entre Clastres y cierta “antropología anarquista” es frecuente, tanto para ponderar su obra favorablemente (Cappelletti 1992; Roca Martínez 2008; Morris 2008) como para hacerlo más bien críticamente (Graeber 2004; MacDonald 2009; Nugent 2012).

8 Al respecto, cf. Gayubas 2012, 25-26. La lectura anarquista de la obra clastreana se fortalece, ocasionalmente, con conclusiones de observadores colocados en las antípodas del anarquismo, como Moyn (2004, 57), que plantea que Clastres estaba “buscando una alternativa al estalinismo, con anterioridad al comienzo de la historia universal”.

nuestra”. En efecto, en este contexto, “la sociedad contra el Estado” resuena básicamente como una consigna de acción política, como una proclama que se dice acerca de una entidad presente –el aparato de Estado– respecto de la cual se está en una relación de oposición, de rechazo o de lucha.

- 2) La percepción de “la sociedad contra el Estado” como dos entidades antagónicas y presentes en el mismo contexto aparece también, aunque sujeta a una radical redefinición, en el marco de la discusión filosófica de las tesis de Clastres por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil mesetas*. En efecto, por un lado, en la argumentación de los filósofos, el Estado ha existido siempre: “Hay que decir que el Estado siempre ha existido, y muy perfecto, muy formado. Cuantos más descubrimientos realizan los arqueólogos, más imperios descubren. La hipótesis del *Urstaat* parece verificada, el Estado como tal se remonta ya a los tiempos más remotos de la humanidad” (1988 [1980], 367)⁹. Por cierto, lo estatal en esta reflexión es algo muy diferente de lo que es corriente entre los arqueólogos, por lo que conviene precisar su alcance: “El Estado es la soberanía. Pero la soberanía sólo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente [...] La forma-Estado, como forma de interioridad, tiene tendencia a reproducirse, idéntica a sí misma a través de sus variaciones, fácilmente reconocible en los límites de sus polos, buscando siempre el reconocimiento público (el Estado nunca se oculta)” (*idem*). Y a esta fuerza de interiorización se oponen muy diversas organizaciones –desde “grandes máquinas mundiales” hasta “mecanismos locales de bandas, márgenes, minorías, que continúan afirmando los derechos de sociedades segmentarias contra los órganos de poder de Estado”– cuya forma de exterioridad es irreductible al Estado (cf. *idem*)¹⁰. Este es el uso de la idea de “la sociedad contra el Estado” que se advierte en una gran variedad de análisis de situaciones contemporáneas caracterizadas por la presencia de organizaciones cuyos principios se sustraen a los de los aparatos de Estado, y en las que, por ello, es posible encontrar la marca de ese estar contra (Sztutman 2011a,

9 Al respecto, cf. la opinión de Barbosa (2004, 559); Abensour (2011b, 266-267); Ferrari (2011, 737); Sibertin-Blanc (2011, 35-40); Viveiros de Castro (2011a, 304, 318 y especialmente 336-337).

10 Cf. también Sibertin-Blanc (2011, 60-61) y Gustavo Barbosa, para quien “Clastres razona no en términos de entidades abstractas –‘la sociedad’, ‘el Estado’– sino, tanto de un lado como del otro, en el sentido de máquinas sociales sin ninguna externalidad respecto de las formas de subjetivación que engendran y por medio de las cuales operan” (2004, 561).

562)¹¹. Por ejemplo, en el análisis de Raúl Zibechi (2006, 78, 101) acerca de ciertos movimientos sociales en Bolivia, se señala que “en la sociedad aymara y en El Alto, los mecanismos que impiden la formación de un cuerpo separado son la deliberación colectiva en la toma de decisiones, la rotación de los representantes y el desborde desde debajo de las instituciones, las estatales y las del movimiento social [...] Pero el estado existe y hay una puja constante –sobre todo en el interior de los movimientos para hacer que cristalice, así como para impedirlo”¹². De este modo, la reflexión filosófica de Deleuze y Guattari sobre “la sociedad contra el Estado” también lee allí –como lo hace la lectura “anarquista”– la expresión sintética de un antagonismo entre fuerzas presentes pero, interpretando esas fuerzas en términos de formas sociales, retrotrae ese antagonismo al mismísimo origen de la humanidad, como la contraposición siempre presente entre una fuerza de unificación por interiorización y los mecanismos sociales que tienden a evadirla o a dispersarla.

- 3) La cuestión del antagonismo entre la sociedad y el Estado cobra un sentido sensiblemente distinto en la mayor parte de los análisis etnográficos acerca de las sociedades no-estatales a las que Clastres llamaba “primitivas”, así como en ciertas reflexiones de sesgo filosófico sobre el problema del origen del Estado. En efecto, se trata aquí de estudios que sostienen que, en ese tipo de organizaciones sociales, el Estado en tanto poder coercitivo concentrado se halla totalmente ausente, o al menos no se presenta de modo pleno. Desde esta perspectiva, toda la operatoria social se encontraría organizada en

11 Plantea Marcio Goldman (2011, 580): “No hay ninguna razón para imaginar que los mecanismos ‘contra-Estado’ aislados por Clastres en las sociedades indígenas amerindias tengan su existencia limitada a este o a algún ‘tipo’ de sociedad. Se trata de procesos micro-políticos muy vivos incluso en los sistemas políticos occidentales, involucrando una resistencia pragmática a colaborar con el éxito de los mecanismos de centralización del poder y un rechazo práctico en aceptar una introyección de los mecanismos de poder”. En esta línea, lo contra-estatal puede emplearse para definir entidades muy variables, como cuando Viveiros de Castro (2011a, 356) refiere al pensamiento amerindio en términos de “cosmología contra el Estado”.

12 En una línea compatible, Eric Herrán (1999) recurre al pensamiento de Clastres para analizar el igualitarismo político en las comunidades indígenas de Chiapas articuladas en el movimiento zapatista, en contraste con las formas de la democracia representativa correspondientes al dispositivo estatal mexicano. También Prada Alcoreza (2008, 44) interpreta el ayllu andino como una sociedad contra el Estado. De similar modo, es la línea que sigue Ana Claudia Marques (2011) para analizar los lazos familiares en el Sertão brasileño como una *socialidad* contra-Estado que opera “en el seno mismo de sociedades de Estado” (p. 649), o la que despliega Florencia Ferrari (2011) en su análisis sobre los modos de existencia de los gitanos Calon, donde estar contra el Estado resulta “una afirmación positiva que produce ‘otra cosa’ –una ‘colonidad’– que en sí misma contiene un rechazo del Estado” (p. 737).

función de impedir que el Estado advenga, de modo que la división de la sociedad en dominadores y dominados resultaría una tendencia presente pero permanentemente conjurada por la sociedad. A partir de esta premisa, los estudiosos que adhieren a esta perspectiva difieren acerca de qué es lo que efectivamente se conjura y cómo se lo logra. Algunos enfatizan la capacidad de las sociedades salvajes para *anticiparse* al Estado¹³, reprimiendo todo intento de un jefe por acaparar el poder de la sociedad, o subrayan la capacidad de la sociedad para reaccionar ante las formas de un Estado que pueden ser intuitas en los mitos o vividas en la experiencia de lo sobrenatural (cf. Perrone-Moisés 2011; Sztutman 2011b; 2011c; Viveiros de Castro 2011b, 904)¹⁴. Otros estudiosos, oponiéndose a la idea de anticipación, argumentan que el rechazo opera respecto de un “principio de origen del Estado” cifrado en la escisión que toda sociedad primitiva traza entre sí misma y la exterioridad en la que se emplaza su fundamento¹⁵. Pero en cualquiera de las perspectivas, la institución de liderazgos que no disponen de poder y la práctica sistemática de

-
- 13 Grüner (2007, 10) refiere a esta reacción social en términos de “revolución anticipada”. Marilena Chauí, por su parte, la alude como “insurrección activa contra el Uno” (2011, 162). Renato Sztutman (2011b, 208) sugiere que en las sociedades primitivas podría existir cierta “tendencia” hacia organizaciones sociales más “complejas” (p. 200), lo que implicaría que el Estado “podía ser planteado en tanto que posibilidad, podía ser imaginado, anticipado e incluso deseado para ser evitado, conjurado” (p. 201). En tal caso, esas sociedades podrían llegar a constituir “casi-Estados” (“casi-despóticos”, “casi-sacerdotales”), formas que no alcanzan a realizarse pero cuyo palpable peligro dispararía las estrategias contra-estatales de inhibición (p. 208). Cf. también Sztutman 2011c.
- 14 Beatriz Perrone-Moisés (2011, 864) abunda en la variedad de posibilidades de la oposición contra-estatal, al indicar que mientras que “Clastres sostenía que ‘no hay ninguna necesidad de invocar, para explicar el rechazo de esa relación de poder, un conocimiento previo del Estado por las sociedades primitivas’ [2004, 163], enraizada en una ‘actividad inconsciente por la cual el grupo elabora sus modelos’ [2003, 59]: no saben por qué hacen lo que hacen pero lo hacen, diría en la *Crónica de los Indios Guayaki* (1995). Sin embargo, los iroqueses dan a entender que conciben perfectamente el peligro que representaría para el grupo un super-guerrero-chamán-medusa todopoderoso, y la necesidad, por ello, de someterlo al control del grupo: lo hacen y *saben* lo que hacen, tanto que lo dicen”.
- 15 Esta es principalmente la opinión de Gauchet (1977; 1985; 2005): “No existe el Estado en las sociedades primitivas, pero existe su posibilidad, que la sociedad se empeña precisamente en conjurar [...] Allí donde no hay Estado, existe al menos, reprimido o contenido, el principio de origen del Estado, a saber, la constitución primordial de todo espacio social en y por la división política” (2005, 71). Cf. también Potte-Bonneville (2011). En una línea compatible, Marc Richir (2007 [1987], 129) señala que lo estatal se sitúa en una cuasi-exterioridad respecto de la cultura, desde la cual aparece en esta, aunque “únicamente como naturaleza, es decir, como principio de disolución de la cultura en general, como inminencia de un puro y simple caos, destinado a permanecer como inminencia sólo en la medida que tal inminencia se manifiesta en un simulacro de la naturaleza”. Se trata de los autores que, de acuerdo con el análisis de Viveiros de Castro (2011a, 328-332), se acercan a la noción de “sociedad contra el Estado” a partir de una lectura “fenomenológica”.

la guerra –dos cuestiones caras al conjunto de los análisis del propio Clastres– son interpretadas como los mecanismos centrales que garantizan la cohesión igualitaria de la sociedad, impidiendo la emergencia de un poder estatal, separado y por encima del conjunto social. Los comentaristas de la obra de Clastres que analizan la cuestión desde esta perspectiva tienden a enfatizar, en su mayoría, el carácter deliberado del accionar contra-estatal: “[Clastres] habla de una elección, de una intención, de una decisión –inconscientes por cierto, pero generales. La elección se significa a la vez en el rechazo de un poder separado y en la afirmación de un poder comunitario”¹⁶. Pero lo que también se advierte es que aquello a lo que se opone la sociedad no es un Estado existente –ni en el sentido de un aparato de Estado ni en el de una “forma” social–, sino, a lo sumo, un peligro latente.

- 4) Quisiera ilustrar un cuarto tipo interpretativo acerca del antagonismo que involucra la idea de “la sociedad contra el Estado”, a partir del gesto teórico que subyace a diversos trabajos que he presentado en distintos contextos, con el objeto de pensar procesos históricos en los que surgen los Estados antiguos. Se trata de la posibilidad de pensar lo social como tramas de prácticas reguladas por aquella que opera en posición dominante¹⁷. En otras palabras, se trata de “una estrategia analítica atenta al potencial diferencial de articulación social que ofrecen las diversas prácticas que componen una situación sociohistórica. De acuerdo con esta perspectiva, ciertas prácticas entre las que integran una trama social se destacan por su capacidad para donar a toda esa trama los principios que la hacen consistir, de tal modo que la situación se presenta organizada en función de la lógica

16 Cf. Lefort (2007 [1987], 197-198). También Christian Ferrié (2011, 329) afirma que la política “salvaje”, en tanto desprovista de poder coercitivo, corresponde a una intención sociológica que revela una “decisión”, que es “de orden inconsciente”. Una visión distinta respecto de la dimensión inconsciente pero igualmente explícita respecto de la acción intencional expresa Grüner (2007, 37): “No hace falta [...] ni siquiera conjeturar el complejo orden del inconsciente. Bastaría decir que lo que ‘pasa al acto’ en la sociedad ‘primitiva’ es un decidido, insobornable deseo de no-división”. Sobre la cuestión de la “intencionalidad a nivel del actor colectivo”, cf. Clastres (1978b [1974], 41); Chambo-redon (1983, 563); Prado (2004, 9); Barbosa (2004, 562); Lima y Goldman (2003, 7); Viveiros de Castro (2011a, 298). En la formulación de la idea de ese ‘deseo’ o esa ‘intención’, como reconoce Deguy (2007 [1987], 140), parece subyacer “el psicologismo –o sea, al animismo– aparentemente a-sociológico, que consiste en atribuir una voluntad a las sociedades, un alma a las entidades”. Para evadir ese psicologismo, Lima y Goldman (2001, 308) proponen ver en esos deseos o intenciones los “efectos subjetivos de determinados funcionamientos que se dan sobre un plano de intersubjetividad”. Cf. también Barbosa (2004, 565).

17 Creo que resulta afin a esta idea la propuesta de Barbosa (2004, 555-556) de pensar el Estado no como institución sino como *operación*.

que procede de tales principios. En otros términos, se trata de las prácticas que producen el lazo social, que establecen los criterios de pertinencia situacional, que proporcionan los parámetros a partir de los cuales tiene lugar la articulación de prácticas que compone una situación” (Campagno 2006, 17). Desde este punto de vista, la lógica de las sociedades no-estatales –a la que denomino lógica del parentesco (véase Campagno 2006, y en este volumen)– implica un tipo de operatoria social basada en principios recíprocarios, que no es compatible con las dinámicas estatales, basadas en el monopolio legítimo de la coerción. Es el advenimiento de la lógica estatal el que implica la constitución de un poder político concentrado, fuertemente divergente respecto del poder político generalizado que caracteriza a las sociedades reguladas por la lógica del parentesco. Ahora bien, allí donde el parentesco domina, el Estado no encuentra condiciones para su aparición. Así, la condición contra-estatal puede pensarse no como una intencionalidad política específica sino como efecto de la operatoria de una lógica social que, en condiciones regulares¹⁸, no permite que lo estatal advenga¹⁹. Dicho de otro modo, no se presume aquí que el Estado al que la sociedad se opone sea una presencia ni una potencia: es sólo a partir de la identificación de la lógica estatal en una situación histórica específica que, retroactivamente, es posible determinar las prácticas que impedían lo estatal en la situación precedente.

¿Y quién decide cuál es el nivel de interpretación y cuál el contexto correcto?, pregunta el abad Abbone a Adso en *El nombre de la rosa* acerca del lenguaje multiforme de las gemas. Por cierto, el abad tenía una respuesta: la autoridad decide. Y parecería que algunas reacciones airadas a la idea clastreana, dichas desde lo alto de alguna cátedra parisina, tienen algo de esa respuesta. Pero por fuera de este recurso, nada impone que uno de estos usos de la proposición “la sociedad contra el Estado” sea más o menos correcto *per se*. Precisamente, la potencia de la idea puede configurarse de muy variadas maneras en función de la diversidad de contextos en los que se la involucre. La lucha política, el campo filosófico –él mismo, múltiple–, el análisis antropológico, la reflexión historiadora: en cada ámbito, “la sociedad contra el Estado” resuena de modos dis-

18 Ciertamente, en condiciones específicas, esa operatoria regular puede dar lugar al advenimiento de otras lógicas, que pueden subsumirla bajo nuevos principios dominantes. Al respecto, cf. Campagno, este volumen.

19 En este sentido, cf. la observación de Viveiros de Castro (2011b, 906) acerca del parentesco en las sociedades primitivas, interpretado como una “antítesis del Estado” que aparecería “como una máquina capaz de impedir la coagulación de un poder separado”. La cuestión ha sido tratada en Campagno (1998; 2011 y en este volumen).

tintos porque se combina con problemas de muy diferente índole. Con seguridad podrán trazarse puentes, nexos solidarios entre unos usos y otros: así, por ejemplo, la mirada etnológica sobre las comunidades en Chiapas puede ayudar a pensar su lucha política contra el Estado mexicano; así también, el principio de interioridad que Deleuze y Guattari piensan como Estado puede ayudar a pensar los procesos de origen de unos Estados definidos a partir de criterios muy distintos.

En otras ocasiones, un mismo enunciado inspirado en Clastres podría admitir varios de los usos aquí expuestos. Consideremos, por ejemplo, esta reflexión de Ailton Krenak (1999), activista de la Unión de Naciones Indígenas de Brasil: “Pierre Clastres [...] concluyó que somos sociedades que naturalmente nos organizamos de una manera contra el Estado; no hay ninguna ideología en eso, somos contra naturalmente, así como el viento va haciendo su camino, 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”. Se podría subrayar, en esa afirmación, que las sociedades a las que Krenak se refiere se contraponen frontalmente a “esas instituciones”, que son las del actual Estado brasileño. También puede pensarse en la forma de exterioridad respecto de la forma-Estado que esas sociedades encarnan. Y según cómo se entienda el adverbio “naturalmente”, se podría pensar en mecanismos intencionales o en la operatoria general de unas sociedades cuyo curso –como el del viento o el agua– simplemente no conduce al Estado. Pero, en todo caso, lo que importa destacar aquí es que no hay ninguna necesidad de definir un sentido único para la proposición “la sociedad contra el Estado”. No la hay, porque, a diferencia de los conceptos con definiciones unívocas, se trata de un enunciado multiforme. Precisamente, eso es lo que hace de la proposición clastreana una gema: la multiplicidad de problemas que invita a pensar²⁰.

Clastres y las sociedades antiguas: aportes posibles

Si la idea de la “sociedad contra el Estado” tiene todo ese potencial para el pensamiento de lo social, se comprenderá mejor que haya razones para esperar que las ideas de Clastres tengan algo para aportar al estudio más específico de las sociedades antiguas²¹. Y ese aporte puede tener lugar

20 Una noción “buena para pensar”, como apuntan Viveiros de Castro (2011a, 310) y Sztutman (2012, 41).

21 Hay que notar que, si bien los especialistas de la Antigüedad han empleado muy escasamente las ideas de Clastres en sus análisis, existen algunas notables excepciones: las reflexiones de Loraux (2007 [1987]) sobre la Antigua Grecia, y de Malamoud (2007

de modos heterogéneos. Creo que, en términos generales, es posible delinear tres grandes planos respecto de los cuales las reflexiones de Clastres invitan a pensar de otro modo aquellas sociedades del pasado distante.

En primer lugar, las conceptualizaciones de Clastres acerca de las sociedades amerindias que estudió en profundidad ofrecen una perspectiva analítica muy aguda para comprender el modo de existencia de las sociedades no-estatales, tanto aquellas que preceden al advenimiento de los Estados antiguos como aquellas otras que coexisten con estos en un régimen de exterioridad. En particular, son de gran relevancia las consideraciones del autor sobre el estatus de lo político y de la guerra en tales sociedades. Por un lado, en reacción contra los estudiosos que, al reservar lo político al dominio de las instituciones estatales, negaban su existencia en las sociedades primitivas, Clastres enfatiza la presencia de una dimensión específicamente política en este tipo de organizaciones sociales²², que implica una forma de poder que es detentado por la sociedad en su conjunto. De allí que los líderes comunales no basen su preeminencia en el poder que acapararían –cual embriones de Estado– sino en el prestigio que obtienen por las prácticas que ejercen (Clastres 1981d [1980], 146-149). El ejercicio de ese poder político colectivo no produce una igualdad absoluta entre los integrantes de la comunidad (como puede apreciarse en las diferencias de género o de edad), pero afirma la homogeneidad del grupo e impide la emergencia de un poder escindido de la comunidad y dispuesto para dominarla. En efecto, “este poder no separado de la sociedad se ejerce en un solo sentido, anima un solo proyecto: mantener indiviso el ser de la sociedad, impedir que la desigualdad entre los hombres instaure la división de la sociedad” (Clastres 1981b [1980], 116). Y por otro lado, el papel de la guerra en este tipo de sociedades es visto por Clastres no meramente como un mecanismo de procura de bienes (de subsistencia, de mujeres) al que se recurre cuando fallan los medios pacíficos, sino una práctica estructurante de las sociedades primitivas, en tanto afirma la unidad comunal en contraposición con las otras comunidades organizadas sobre trazos semejantes. En efecto, “la guerra primitiva es el trabajo de una lógica de lo centrífugo, de una lógica de la separación, que se expresa de tiempo en tiempo en

[1987]) sobre la Antigua India, y en el campo arqueológico, las de Criado Boado (1989) sobre el megalitismo en el período Neolítico.

22 “Clastres afirma la universalidad de lo político –no existe sociedad humana sin institución política de lo social, sin relación con la ley– y niega a la política occidental la universalidad de su forma, que se ve a su vez rebajada al rango de una modalidad regional del poder” (Abensour 2007a [1987], 63). Sobre esta cuestión, cf., entre otros, Gauchet (1985, 49 y ss.; 2005, 91 y ss.); Richir (2007 [1987], 132-133); Viveiros de Castro (2011a, 329-332); Vibert (2012). Desde una perspectiva arqueológica, cf. Criado Boado (1989, 80; 2012, 298).

conflicto armado. La guerra sirve para mantener a cada comunidad en su independencia política” (Clastres 1981g [1980], 213; cf. también Clastres 1981h [1980])²³. Así, las comunidades mantienen su indivisión y su autonomía, lo cual refuerza la dinámica que impide lo estatal tanto por la escisión del poder desde adentro como por la subsunción de la comunidad en espacios de dominio supracomunales²⁴.

En segundo lugar, un problema decisivo que plantea la idea de “la sociedad contra el Estado” y que es de enorme relevancia para el estudio de las sociedades antiguas es el de la propia aparición del Estado. Ciertamente, se trata de un problema paradójico: ¿cómo pudo surgir el Estado en el contexto de un tipo de sociedades dispuestas para evitarlo? Clastres nunca propuso explícitamente la clave para resolver semejante paradoja. Tal vez no sea demasiado arriesgado suponer que la temprana muerte del autor impidió las respuestas que podrían haber venido: de hecho, en sus últimos trabajos, Clastres estaba explorando ciertos aspectos de la guerra tanto como el papel de los procesos de expansión demográfica y el rol del profetismo en conexión con el problema del surgimiento de lo estatal. Sin embargo, falto de certezas, había preferido la cautela y se había limitado –siguiendo a Etienne de La Boétie– a reconocer el carácter desventurado y trágico de semejante accidente. “Desventura: algo se produce, algo que impide a la sociedad mantener en la inmanencia el deseo de poder y el de sumisión” (Clastres 1981c [1980], 128; cf. pp. 117-132). De este modo, sus interrogantes han permanecido abiertos: “¿qué ha hecho que el Estado haya dejado de ser imposible? ¿Por qué los pueblos dejaron de ser salvajes? ¿Qué enorme acontecimiento, que revolución dejaron surgir la figura del Déspota, del que manda a aquellos que obedecen? ¿De dónde viene el poder político? Misterio, tal vez provisorio, del origen” (Clastres 1978c [1974], 179; cf. también Clastres 1981b-e [1980], 116, 160-161). Ahora bien, más allá de no haber ofrecido una respuesta concreta, Clastres sí identificaba –en el marco de su abierto rechazo del evolucionismo y del etnocentrismo dominantes– el aspecto central del origen de lo estatal: la “ruptura política” (Clastres 1978c [1974],

23 Para considerar perspectivas clastreanas sobre la guerra, cf. Bestard y Bidon-Chanal (1979); Saignes (1985); Lipovetsky (1986 [1983], 174-184); Bowman (2001, 28-32); Abensour (2007b [1987], 198-228); Adler (2007 [1987]); Gayubas (2010); Viveiros de Castro (2011a, 345-352); Angelbeck y Grier (2012).

24 Por cierto, son igualmente relevantes los comentarios de Clastres (1981d [1980], 133-151) acerca de la dimensión económica de las sociedades primitivas que, en oposición a la tradicional perspectiva que veía en ellas un tipo de economía de subsistencia signado por la escasez y la miseria, las reconoce en tanto que “sociedades de la abundancia”, basadas en una estrategia productiva anti-excedentaria (cf., por ejemplo, Grüner 2007, 20-26; Abensour 2007a [1987], 55-56). Pero en este aspecto, el pensamiento de Clastres sigue de cerca las consideraciones de otros autores, principalmente Marshall Sahlins (1983 [1974]), y también Jacques Lizot (1977).

177) que implicaba la irrupción antes imposible del poder coercitivo, concentrado en una minoría escindida de la sociedad. Mediante esa caracterización del problema, el etnólogo estaba aportando una clave decisiva para comprender el proceso que determinaría la especificidad de las sociedades estatales antiguas. De tal modo, esos interrogantes que Clastres dejó planteados resuenan en el campo de la historia antigua de un modo quizás más contundente y movilizador que cualquier intento por proponer una respuesta puntual²⁵.

Y en tercer lugar, creo que la obra de Clastres abre una perspectiva muy atractiva para pensar las sociedades que se constituyen como resultado de la “desventura” que conduce al Estado. Sin duda, el autor tenía suficientes conocimientos de las sociedades antiguas, tanto del ámbito oriental como precolombino, y estas sociedades debieron estar entre los insumos principales que dispuso el etnólogo para pensar las características de lo estatal²⁶. Y es evidente que lee esas sociedades antiguas a través de lo que considera central en ellas: la existencia del Estado en tanto “signo acabado de la división en la sociedad”, que queda entonces escindida “entre aquellos que ejercen el poder y aquellos que obedecen” (Clastres 1981g [1980], 214)²⁷. Pero más allá de ese conocimiento y de ese posicionamiento respecto de lo estatal, creo que el aporte más decisivo de Clastres para pensar las sociedades estatales antiguas procede del cambio radical de perspectiva, de la “revolución copernicana” que el autor proponía respecto del par conceptual no-estatal / estatal: como lo ha planteado Miguel Abensour (2011a, 11), “Pierre Clastres nos invita a efectuar un viraje radical que consiste, abandonando la tesis de las sociedades sin Estado, en hacer gravitar las sociedades con Estado en torno

25 Esta cuestión es abordada en Campagno, este volumen.

26 A modo de ejemplo, acerca de la primacía de lo político sobre lo económico para comprender el origen de lo estatal, Clastres (2011, 15-16) señala en una entrevista de 1974: “es probable que los especialistas, digamos, del antiguo Egipto o de otras regiones o de otras culturas, de las sociedades que Marx designaba bajo el nombre de despotismo asiático u otros bajo el nombre de civilización hidráulica, pienso que los especialistas de esas sociedades irían, supongo, en el mismo sentido que yo, mostrarían cómo a partir de la división política se engendra, por otra parte muy fácilmente, la división económica, es decir, aquellos que obedecen devienen al mismo tiempo los pobres y los explotados, y aquellos que mandan, los ricos y los explotadores”. Respecto del mundo andino, y en particular respecto de los inkas, Clastres también evidencia cierto conocimiento acerca de la operatoria estatal, señalando, por ejemplo, que esas sociedades se hallaban “jerarquizadas, estratificadas, en una palabra, divididas según el eje vertical del poder político” (Clastres 1981a [1980], 87; cf. pp. 86-97).

27 Por cierto, el Estado es el signo de la división pero también de una unificación coercitiva, que está en las antípodas de las totalidades-no-estatales: en ese sentido, para Clastres, el Estado es el Uno, que impone la unidad desde afuera. En efecto, la división que introduce lo estatal no es la de la fisión sino la de la dominación. Al respecto, cf. González Broquen (2011).

de lo que él llama sociedades salvajes o sociedades contra el Estado, de tal suerte que este nuevo polo abre un espacio de inteligibilidad inédito y renueva totalmente la inteligencia de lo político. En adelante, importa comprender las sociedades con Estado a partir de las sociedades contra el Estado, y no más las sociedades sin Estado a partir del Estado, como si esas sociedades llamadas ‘primitivas’ encontraran su sentido en una lógica de la falta, la falta de Estado²⁸. En efecto, en lugar de pensar las sociedades no estatales como carentes de algo, se trata de notar las sociedades estatales a partir de eso que tienen de nuevo, eso cuyo advenimiento las hace tan radicalmente diferentes. Es esa inversión de la mirada, más que una conceptualización específica, lo que Clastres tiene para ofrecer al estudio de las sociedades estatales antiguas²⁹. Es una sensibilidad analítica distinta: mucho más que lo que regularmente pueden aportar los textos “normalizados” de arqueólogos e historiadores.

Conceptos, planteos, miradas. Ciertamente, la potencia del pensamiento del etnólogo de las tierras bajas amerindias desborda ampliamente los dominios restringidos de cierta antropología³⁰. Es sin duda por ello que –a pesar de la resistencia de algunos de sus colegas– la obra ha sido y es retomada en tantos otros ámbitos humanísticos –lo que escasamente sucede con las de esos colegas. Y es por esa misma potencia que tal obra también es *buena para pensar* las sociedades antiguas. De acuerdo con el problema a considerar, serán las conceptualizaciones específicas o las percepciones más generales las que constituyan el principal aporte. Pero cualquiera sea el problema, el estudioso del mundo antiguo puede encontrar en Clastres la intensidad de un pensamiento que hace pensar y que –al sustraerse de los dogmas del evolucionismo y del etnocentrismo– sirve no para clausurar una discusión sino para abrir el juego.

28 Cf. también Abensour (2007b [1987], 191-194; 2011b, 255-256). Sobre el alcance de esa “revolución copernicana”, cf. Clastres (1978a [1974], 24); Cardoso (1995); Sztutman (2011b, 186); Naishtat (2011).

29 Y es desde esta perspectiva que Clastres lee a La Boétie cuando señala que la principal intención del *Discurso de la servidumbre voluntaria* es la de dar respuesta a la pregunta sobre cómo la renuncia a la libertad en las sociedades estatales resulta perdurable: “La empresa de La Boétie nos pone en la vía de la elaboración de cierta ‘sociología’ fundamental de la sociedad servil, o mejor, en las propias palabras del autor, de una antropología del hombre de las sociedades divididas, del hombre de la ‘alienación’” (Cardoso 2011, 136). Al respecto, cf. también Chauí (2011); González Broquen (2011, 227-228).

30 En efecto, es la potencia de su pensamiento, antes que una vocación transdisciplinaria, la que hace que las ideas de Clastres sean retomadas en tan distintos ámbitos. Como ha planteado F. Naishtat (2011, 179-180), “Clastres era consciente de que la antropología política de las sociedades primitivas no tiene que salir de su propio terreno para hablar de nuestro presente, sino al contrario, es del interior de su propio objeto de investigación, sin salir del dominio antropológico, teorizando sus propios objetos etnológicos, que ella muestra alguna cosa que nos *hace signo*”.

Alcances de este volumen

Y si de abrir el juego se trata, convendrá puntualizar el alcance de la definición de sociedades antiguas que aquí se propone. Las convenciones tradicionales tienden a circunscribir ese dominio al de las sociedades que habitaron el Cercano Oriente y la cuenca del Mediterráneo, más o menos entre la emergencia de los primeros Estados en Egipto y Mesopotamia hasta la crisis del Imperio Romano. No hace falta detenerse demasiado en el gesto profundamente etnocéntrico y evolucionista que implica una definición de Antigüedad que sólo se aplica a aquellas sociedades en las que Occidente reconoce sus antecedentes –los esplendores de su origen– o el que involucra el hecho de que las sociedades previas a esa “Antigüedad” sí se puedan unificar con una vastísima multitud de experiencias humanas a lo largo del globo bajo el rótulo de “Prehistoria”. Por cierto, la idea de sociedades antiguas que aquí se propone abarca lo que para Clastres son dos tipos irreductibles de sociedades: las que están contra el Estado y las estatales. Es que, precisamente, interesa pensar tanto las principales dinámicas de las sociedades no-estatales como el proceso de cambio radical que se instituye con el advenimiento de lo estatal y el tipo de sociedades que resulta de ese proceso. Y en tal sentido, no hay razones para establecer límites geográficos: todas esas dinámicas pueden ser estudiadas en contextos que desbordan ampliamente el marco de las sociedades de esa Antigüedad que define la tradición historiográfica. Es por ello que se reúnen aquí trabajos centrados en las sociedades del Viejo Mundo –desde el Antiguo Egipto al Mundo Ibérico, pasando por el Levante y Grecia– pero también del Nuevo Mundo –desde las sociedades amazónicas precolombinas hasta los núcleos urbanos de Monte Albán y Tiwanaku–, porque semejante reunión enriquece las posibilidades de reflexionar en el plano teórico. Así, si es lícito seguir refiriendo a todas estas organizaciones en términos de sociedades “antiguas”, lo es en tanto el término “Antigüedad” no opera aquí en el mismo sentido en que lo hace en la secuencia histórica tradicional sino en el que indica que las dinámicas analizadas acontecieron, simplemente, en un *pasado distante* (Campagno 2009, 9).

Partiendo, entonces, de tal percepción acerca de las sociedades antiguas, ¿cómo no advertir que las ideas de Clastres tienen algo para ofrecer a la hora de pensarlas? Esos mundos lejanos han sido escenarios tanto de sociedades no-estatales como del surgimiento de los primeros Estados. ¿Qué se puede decir del estatus político de esas sociedades “primitivas”? ¿Y acerca de la guerra? Si las sociedades no-estatales son sociedades *contra* el Estado, ¿cómo pudo surgir lo estatal? ¿Y cómo pueden caracterizarse las sociedades que resultan de esa “desventura”? Los estudios que aquí se reúnen tienen en co-

mún el hecho de partir de este tipo de cuestiones en relación con la historia de las sociedades antiguas, a la luz de conceptos de raigambre clastreana. No comparten necesariamente la misma estrategia analítica ni el mismo tipo de apropiación de esos conceptos. No buscan, por tanto, constituirse en ejemplares que explican cómo deben aplicarse las ideas de Clastres al mundo antiguo, así como sus autores tampoco buscan reivindicarse como los representantes de una corriente o una “escuela clastreana”. Se trata de algo muy distinto, menos pomposo y más sutil, menos ortodoxo y más abierto, menos dogmático y más libre: se trata de estudios que comparten ideas y sensibilidades acerca de cómo pensar el régimen de lo histórico-social respecto de las cuales la obra de Pierre Clastres no resulta ajena.

Ahora bien, si no hay modo de suponer una “escuela clastreana”, sí es posible delinear unos trazos muy básicos de lo que módicamente podríamos reconocer como una pequeña historiografía, la de la influencia de Pierre Clastres en los estudios sobre sociedades antiguas elaborados en el ámbito académico iberoamericano. En algún sentido, de eso trata este libro. Confluyen aquí textos de una gran variedad, de autores de la península ibérica y de América del sur, tanto arqueólogos como —en un sentido amplio— historiadores. Y en cada uno, como podrá verse, la huella del pensamiento de Clastres aparece de un modo diferente. En algunos de ellos, esa huella se presenta como un concepto central del análisis a partir del cual se interpretan los datos. En otros, aparece de formas más marginales, como referencias a las que se acude sólo cuando la ocasión lo requiere. Pero tengo para mí que, a través de la diversidad de estos textos, se aprecia cierta sensibilidad común, cierta crítica de lo dado, cierto inconformismo con las explicaciones habituales. Tal vez sea eso lo que mejor permita leer esa huella de Clastres. Casi podría decirse que el gesto, más que la cita, define lo clastreano de estos textos.

En tren de notar mínimos trazos de esta igualmente mínima historiografía, podemos recorrer los textos en un orden “geográfico”. En la península ibérica, la influencia de Clastres en la producción de autores asociados al estudio de las sociedades que genéricamente llamamos antiguas se aprecia desde los tardíos años ochenta. Por un lado, en la obra de Ferrán Iniesta, notable africanista de la Universidad de Barcelona, las referencias a Clastres aparecen sutilmente, en el marco de sus reflexiones acerca de procesos identitarios y formas de poder en un África negra cuya profundidad temporal el autor remonta hasta el Antiguo Egipto. Iniesta recurre a Clastres para referir a las contraposiciones entre un “nosotros” y los “otros”, a la guerra hacia afuera y su relación con lo estatal, a la crítica de ciertas conceptualizaciones de las sociedades africanas pre-coloniales en clave marxista. Se podrían buscar múltiples cuestiones en las que el

etnólogo francés y el africanista catalán estarían en desacuerdo, pero está esa referida sensibilidad –quizás heredera del Mayo francés–, esa crítica de la acción de Occidente sobre otras sociedades, y hasta cierto sentido de la ironía y el humor (Iniesta refiere en otro texto a cierta historiografía “cuyo único logro ha sido llenar páginas que por fortuna nadie lee”) que producen una palpable comunicación entre los textos de ambos autores.

En todo caso, la influencia de Clastres en el ámbito ibérico se advierte de un modo mucho más nítido entre los arqueólogos abocados al estudio de la prehistoria tardía de la península. Felipe Criado Boado, Director del Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit-CSIC) con sede en Santiago de Compostela, ha sido un pionero en la introducción de las ideas de Clastres en la arqueología. Interesado especialmente en la arqueología del paisaje y el megalitismo, tanto en el plano teórico como en el de los testimonios de la Antigua Galicia, Criado Boado centra una parte sustancial de sus análisis en el concepto clastreano de sociedad primitiva como totalidad-unidad en la que no es posible hallar un poder escindido del conjunto social. En el trabajo que aquí se incluye (cuyos “precedentes” y “consecuentes” no sólo dan contexto a su obra sino a los usos contemporáneos de las ideas de Clastres), retoma un análisis sobre el megalitismo en la sierra de Barbanza (Galicia, c. 4300-2500 a.C.) y enfoca la aparición de esta primera arquitectura monumental en el marco de una tendencia hacia la disolución de la sociedad primitiva, en la medida en que implicaría una dinámica de expropiación del trabajo detrás de la cual se adivina la instauración de un poder sobre la sociedad. Por su parte, Francisco Javier González García (Universidad de Santiago de Compostela) también parte de una conceptualización netamente clastreana para interpretar las formas de organización social en el noroeste de la península ibérica durante la Edad del Hierro, en el I milenio a.C. En el marco del sentido que Clastres da a la guerra, como afirmadora de la división y el poder no-coercitivo, González García determina, de acuerdo con las cambiantes circunstancias históricas de la época, una oscilación entre la configuración de “sociedades con guerreros” –en las que existe una élite de especialistas militares, cuya legitimidad procede del prestigio que otorga la actividad bélica– y “sociedades guerreras” –en donde la guerra es encarada por el conjunto comunal. De tal modo, resitúa convincentemente el papel de la guerra en la prehistoria tardía europea, a contrapelo de ciertas tendencias teóricas recientes que han conducido a una –al parecer políticamente correcta– “pacificación del pasado”³¹.

31 Por cierto, la influencia de Clastres en las investigaciones sobre sociedades antiguas realizadas en la península ibérica no se limita exclusivamente a estos autores. Esa influencia es especialmente visible en prehistoriadores como Juan Vicent García (1998) y Pedro

Si nos trasladamos ahora al continente americano, indudablemente el país que recibió de un modo más directo el influjo de las ideas de Clastres es Brasil. Esto no sorprende, si se toma en cuenta el hecho de que el propio Clastres trabajó en ese país, y que renombrados antropólogos brasileños trabajaron o estudiaron con él (por ejemplo, Bento Prado Jr.). Desde entonces, la presencia de Clastres en la obra de un conjunto de antropólogos brasileños es muy perceptible (Stolze Lima, Goldman, Sztutman, Viveiros de Castro). Semejante marco propiciaría la posibilidad de que las ideas clastreanas también se hallaran disponibles para el pensamiento de las sociedades del pasado. En particular, los arqueólogos brasileños han recurrido a esas ideas para analizar la organización social en la Amazonia antigua. Eduardo Góes Neves (Universidad de São Paulo), reflexionando aquí en general acerca de la práctica arqueológica y el objeto de estudio de tal disciplina, rechaza, en la línea de Clastres, que pueda aplicarse un “principio de incompletitud” (la “idea de que algo siempre ha faltado”) para comprender la índole específica de las sociedades amazónicas. Si hay algo incompleto, dice Góes Neves, quizás sea nuestra capacidad para entender la Amazonia antigua, una tierra que conoció la agricultura, la cerámica, las concentraciones poblacionales, las jerarquías, para luego abandonarlas. Tal vez en ese abandono —algo escandaloso para el evolucionismo— no haya razones para buscar fracasos sino decisiones de sociedades que “vislumbraron la posibilidad del Estado pero, siempre que pudieron, huyeron de ella”. Las reflexiones de Góes Neves sirven de marco general para el análisis más específico que Denise Cavalcante Gomes (Universidad Federal de Río de Janeiro) lleva a cabo principalmente sobre las sociedades amazónicas de las áreas de Santarém y Marajó a partir del 1000 d.C. Contraponiéndose por igual a la visión “clásica” de estas sociedades según la cual la ecología habría limitado su desarrollo y a la visión más reciente que encuentra ciudades e incluso pequeños Estados en la región, Gomes considera la información que proporcionan ciertos objetos funerarios ceremoniales y su iconografía, para establecer que esos objetos indican la inexistencia de un único punto de vista cosmológico, lo que —en acuerdo con las ideas de Viveiros de Castro— sugiere la ausencia de un punto de vista político unificador. Se propone así la existencia de “contextos sociopolíticos contradictorios y de inestabilidad”, que implican una cosmopolítica de “negativa a la unificación ontológica”, lo que en el plano político se traduce en la fórmula clastreana de la sociedad contra el Estado.

Díaz Del Río (1995), quienes se han hecho eco de algunas ideas clastreanas acerca de las sociedades no-estatales (el ideal autárquico y la indivisión de la comunidad, la imposibilidad de concentración del poder en el jefe), incluso a pesar de partir de marcos teóricos de fuerte sesgo marxista.

Más al sur, en la Argentina, la influencia de las ideas de Clastres sobre el estudio de las sociedades antiguas se registra menos entre los arqueólogos que entre los historiadores. Creo que tal situación corresponde al hecho de que, en el marco de la recuperación de la democracia a partir de 1983, tuvo lugar cierta apreciación de diversos modelos teórico-antropológicos para el pensamiento del mundo antiguo. Y en esa sensibilidad nueva, algunas ideas de cuño clastreano encontraron cierto eco. De hecho, fueron los tiempos que propiciaron pensar problemas de gran escala, como los que atañen al surgimiento de los primeros Estados. ¿Cómo no iba a haber oídos, en un tiempo de resurgimiento de la política, para un autor que planteaba la radical politicidad de las sociedades no estatales y la enorme paradoja que implicaba el advenimiento de lo estatal? Es esta pregunta, que es la que a mí más me ha marcado, la que se trata de enfocar en mi contribución a este volumen. La paradoja de un Estado que emerge en el contexto de sociedades *contra* el Estado no tiene posibilidad alguna de ser resuelta a través de las recetas evolucionistas, que aguardan a que los jefes no-estatales “desarrollen” aquello que no tienen, ni mucho menos mediante la fuga posmoderna, que encuentra que el mejor modo de evitar el problema es no referirse a él. Pero esa paradoja puede encararse si se trata de enfocar el problema en los contextos intersticiales que se sustraen a aquello que produce el lazo social en esas sociedades –y que llamo lógica del parentesco. Aquí, sin pretensiones de completitud, se teorizan tres contextos –las guerras de conquista, la concentración de población en nucleamientos urbanos, las realidades sagradas–, que surgen de la experiencia de trabajo con evidencias procedentes de diversas situaciones. Esas situaciones, que aportan dimensión empírica al problema, son las que se abordan en el artículo contiguo, que preparamos con Fernando Aramburu (Universidad de Buenos Aires). El valle del Nilo en el IV milenio a.C., el valle de Oaxaca a finales del I milenio a.C. y la cuenca del lago Titicaca en los primeros siglos de la era cristiana constituyen, en efecto, escenarios completamente independientes entre sí, en los que tiene lugar el tipo de transformaciones que asociamos al surgimiento del Estado. Si se admite una sugerencia de lectura, puede valer la pena considerar estos artículos conjuntamente, porque la articulación entre la dimensión teórica y la empírica permite apreciar tanto la especificidad del problema teórico como la diversidad inherente al campo de lo histórico.

Si el paradójico problema del surgimiento del Estado ha merecido cierta atención en la Argentina, la influencia de las ideas de Clastres en el pensamiento de las sociedades del mundo antiguo ha desbordado largamente esa problemática específica. Podría decirse que, en el marco

de los estudios sobre el Mediterráneo Oriental antiguo, hay una joven generación de investigadores argentinos que ha encontrado distintos modos de hacer útil el pensamiento del antropólogo francés. Dos trabajos de sesgo clastreano confluyen aquí en el análisis de distintas épocas y problemas de la historia del Antiguo Egipto. Por un lado, Augusto Gayubas (Conicet-Universidad de Buenos Aires) enfoca el problema de la guerra en las sociedades pre-estatales del valle del Nilo, para realizar una decidida lectura “que no solamente se base en una consideración de la evidencia disponible, sino que se valga de las herramientas ofrecidas por la teoría antropológica”. Y encuentra en las reflexiones de Clastres sobre la guerra –esas que subrayan su carácter definidamente político en tanto mecanismo que garantiza la “lógica de la diferencia” entre las comunidades– una línea interpretativa que recorre los testimonios y les atribuye un sentido inadvertido por los especialistas de los períodos más tempranos del valle del Nilo. Por el otro lado, Marcos Cabobianco (Conicet-Universidad de Buenos Aires) analiza un tema recurrente en los relatos mitológicos del Antiguo Egipto: el de la “rebelión primigenia”. Según se narra, hubo un tiempo remoto en el que el orden establecido por el dios creador fue desafiado por unos rebeldes aparentemente sin causa, cuya derrota implicaría la primera vez en que el liderazgo del dios deviene violento y represivo. Esa característica, decisiva del orden estatal, se contrapone al orden previo: con originalidad, Cabobianco ve en esas escenas iniciales del mito un modo de existencia “contra el Estado”. Si las sociedades se piensan a sí mismas en sus mitos, podría decirse que la rebelión primigenia representa el modo egipcio de pensar el origen de lo estatal.

Más allá de Egipto, también el Levante y Grecia antiguas han merecido la atención de los especialistas argentinos interesados en las ideas clastreanas. Emanuel Pfoh (Conicet-Universidad Nacional de La Plata), reaccionando contra las perspectivas que emplean el concepto de Estado y los modelos de feudalismo para el estudio de las dinámicas locales de las sociedades antiguas sirio-palestinas de las Edades del Bronce Tardío y del Hierro (1600-600 a.C.), considera esas sociedades bajo el prisma conceptual que proporcionan los análisis de Clastres acerca de las “sociedades primitivas”. Advierte así que “factores como el prestigio personal, la restricción colectiva a la autoridad real y la importancia de la reciprocidad en las relaciones políticas” expresan el orden sociopolítico interno en la antigua Palestina de un modo mucho más genuino que el que procede de una lectura de esas sociedades en la típica clave evolucionista, que las advierte como versiones en pequeña escala de los Estados existentes en las regiones circundantes. Por su parte, Diego Paiaro (Conicet-Universidad

de Buenos Aires) realiza una lectura de la comunidad de ciudadanos en la Antigua Atenas valiéndose del concepto de sociedad indivisa de Clastres. Sin pretender una aplicación automática de tal idea, y a sabiendas de que existe toda una dimensión coercitiva en Atenas, que es la que se ejerce sobre todos aquellos excluidos de los derechos políticos (metecos, esclavos, mujeres, poblaciones sometidas al “imperialismo”), Paiaro destaca que, notablemente, los líderes políticos atenienses carecían de poder sobre el cuerpo de ciudadanos, logrando sus objetivos a través del prestigio que confiere el talento oratorio y hallándose sometidos a la obligación de generosidad y a una serie de mecanismos que limitaban la posibilidad de una escisión entre dominantes y dominados a la escala ciudadana.

De este modo, este breve recorrido por los textos reunidos en este volumen permite advertir el carácter módico pero a la vez sumamente variado y atractivo de esta pequeña historiografía de la influencia de Pierre Clastres en los estudios iberoamericanos sobre las sociedades antiguas. Permite, además, apreciar que es posible —como apunta Paiaro— trasponer fronteras entre dominios analíticos usualmente distantes, como los de las sociedades tradicionalmente asociadas a la historia antigua y abordados por historiadores *stricto sensu*, los de las sociedades precolombinas y de la prehistoria tardía europea estudiadas por los arqueólogos, y los de la antropología política centrada en las “sociedades primitivas” como las que ha pensado Clastres. Siempre se asumen riesgos cuando se traspasan fronteras, pero suele valer la pena.



La idea de producir un libro sobre la temática que aquí se reúne se plasmó en el marco de un seminario de grado para la carrera de Historia de la Universidad de Buenos Aires (“Aportes del pensamiento de Pierre Clastres para el estudio de las sociedades antiguas”), que coordiné en el año 2007, en ocasión de cumplirse 30 años de la muerte del antropólogo francés. El seminario contó con las contribuciones de invitados destacados (Eduardo Grüner, Raúl Zibechi, Patricia Reynoso) y con las de un grupo nutrido de entusiastas estudiantes. Fue una experiencia muy estimulante, en la que discutimos intensamente muchos de los aspectos de la obra de Clastres que servían para pensar esos mundos distantes. Quiero, tardíamente, agradecer a unos y a otros por aquella actividad y por este efecto.

Pero siempre puede buscarse una prehistoria de la idea, que es más bien autobiográfica. Unos veinte años antes de ese seminario, me hallaba comenzando la carrera de Historia. Al cursar la asignatura “Historia

Antigua I (Oriente)”, a cargo de la profesora Ana Fund Patrón, tuve la primera ocasión de leer a Clastres. Nos hallábamos en los ya referidos tiempos del retorno de la democracia y de la apertura de la Historia a los conceptos antropológicos, de la que Ana era decidida impulsora. Recuerdo las lecturas de Godelier, de Meillassoux, de Sahlins, pero de todas, la que más me había impactado era la de Clastres: sus argumentos me parecían filosos, tenían un brillo particular. No resulta sorprendente, entonces, que la conjunción entre Historia Antigua y Clastres, que a muchos podría sonar extraña, a mí –que me acompaña desde hace 25 años– se me hace más que familiar. Por esa conjunción tengo mucho para agradecerle a Ana, *magistra prima*.

Y en tren de agradecer, también quisiera reconocer aquí a las personas e instituciones que han propiciado, de distintos modos, la concreción de este volumen. A los autores de los artículos, no sólo por el valor de sus contribuciones sino por el entusiasmo con el que todos adhirieron al proyecto. Y a los colegas e integrantes de los equipos de trabajo que integro y coordino en la Universidad de Buenos Aires y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, que proporcionan las condiciones de posibilidad para que se desplieguen las prácticas de proyectar y, más en general, de pensar³².

En el epílogo de una obra de Clastres, la *Chronique des Indiens Guaya-ki*, decía Jacques Meunier: “La obra de Clastres tiene para ella un aliado: el tiempo” (2009 [1972], 311). Nada más cierto. Se cumplen cuatro décadas desde la publicación de su obra-emblema, *La sociedad contra el Estado*, y la influencia de las ideas de Clastres es mucho más fuerte ahora que cuando su autor las propuso. En efecto, cuando las ideas son filosas, resisten los embates y devienen herramientas para seguir pensando. Y cuando eso sucede, la capacidad de incidencia de esas herramientas ya no depende del contexto específico en el que fueron pensadas. Así, que las ideas de Clastres sirvan para pensar las sociedades antiguas no constituye, de por sí, una rareza. Lo que es una rareza –porque, como las gemas de *El nombre de la rosa*, es algo excepcional y bello– es ese tipo de ideas como las de Clastres, que contienen una cualidad específica: producen pensamiento.

32 El reconocimiento a estas dos instituciones incluye también el agradecimiento por el respaldo académico y financiero, a través de los subsidios correspondientes a los proyectos de investigación “*Dioses, reyes y parientes II. Dinámicas parentales y estatales en el Antiguo Egipto*” (Ubacyt 2010-13, N° 00179) y “*Procesos de urbanización y surgimiento del Estado: Hieracópolis y Monte Albán en perspectiva comparada*” (CONICET, PIP 2009-11, N° 00385). El reconocimiento en esta dirección se extiende también a la Comisión Fulbright, que facilitó, junto con CONICET, una estadia de investigación en la Universidad de Michigan, en 2010.

Bibliografía

- ABENSOEUR, M. (2007a [1987]). "Presentación", en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires, 51-66.
- ABENSOEUR, M. (2007b [1987]). "El contra Hobbes de Pierre Clastres", en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires, 189-228.
- ABENSOEUR, M. (2011a). "Pierre Clastres et Nous. La révolution copernicienne et la question de l'État", en: Abensour, M. y Kupiec, A. (eds.), *Pierre Clastres*. Paris, 11-12.
- ABENSOEUR, M. (2011b). "Lire Pierre Clastres à la lumière de Nietzsche", en: Abensour, M. y Kupiec, A. (eds.), *Pierre Clastres*. Paris, 249-267.
- ADLER, A. (2007 [1987]). "La guerra y el Estado primitivo", en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires, 163-188.
- ANGELBECK, B. y GRIER, C. (2012). "Anarchism and the Archaeology of Anarchic Societies. Resistance to Centralization in the Coast Salish Region of the Pacific Northwest Coast", *Current Anthropology* 53 (5), 547-587.
- BARBOSA, G. (2004). "A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres", *Revista de Antropologia* 47 (2), 529-576.
- BARCLAY, H. (1982). *People Without Government*. London.
- BESTARD, J. y BIDON-CHANAL, C. (1979). "Power and War in Primitive Societies: the Work of Pierre Clastres", *Critique of Anthropology* 4, 221-227.
- BIRNBAUM, P. (1977). "Sur les origines de la domination politique : à propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres", *Revue Française de Science Politique* 27 (1), 5-21.
- BOWMAN, G. (2001). "The violence in identity", en: Schmidt, B.E. y Schröder, I.W. (eds.), *Anthropology of Violence and Conflict*. London / New York.
- CAMPAGNO, M. (1998). "Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después", *Boletín de Antropología Americana* 33, 101-113.
- CAMPAGNO, M. (2006). "De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: Lógica de parentesco, lógica de Estado", en: Campagno, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el antiguo Egipto*. Buenos Aires, 15-50.
- CAMPAGNO, M. (2009). "Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas: A modo de introducción", en: Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*. Buenos Aires, 7-24.
- CAMPAGNO, M. (2011). "En los umbrales. Intersticios del parentesco y condiciones para el surgimiento del Estado en el valle del Nilo", en: Campagno, M., Gallego, J. y García Mac Gaw, C. (comps.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires, 45-79.
- CAPPELLETTI, A.J. (1992). "Pierre Clastres: La sociedad contra el Estado", *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 30, 145-151.

- CARDOSO, S. (1995). “Copérnico no orbe da antropologia política. O projeto crítico de Pierre Clastres”, *Novos Estudos CEBRAP* 41, 121-142.
- CARDOSO, S. (2011). “Une pensée libre. Clastres lecteur de La Boétie”, en: Abensour, M. y Kupiec, A. (eds.), *Pierre Clastres*. Paris, 131-138.
- CHAMBOREDON, J.-L. (1983). “Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie. A propos de Recherches d’anthropologie politique”, *Revue Française de Sociologie* 24 (3), 557-564.
- CHAUFÍ, M. (2011). “Contre l’Un, contre l’État: le contre-discours de Clastres et de La Boétie”, en: Abensour, M. y Kupiec, A. (eds.), *Pierre Clastres*. Paris, 155-169.
- CLASTRES, P. (1978a [1974]). “Copérnico y los salvajes”, en: Clastres, P., *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, 7-25.
- CLASTRES, P. (1978b [1974]). “Intercambio y poder: Filosofía del liderazgo indígena”, en: Clastres, P., *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, 26-44.
- CLASTRES, P. (1978c [1974]). “La sociedad contra el Estado”, en: Clastres, P., *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, 165-191.
- CLASTRES, P. (1981a [1980]). “Mitos y ritos de los indios de América del Sur”, en: Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, 65-107.
- CLASTRES, P. (1981b [1980]). “La cuestión del poder en las sociedades primitivas”, en: Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, 109-116.
- CLASTRES, P. (1981c [1980]). “Libertad, desventura, innombrable”, en: Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, 117-132.
- CLASTRES, P. (1981d [1980]). “La economía primitiva”, en: Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, 133-151.
- CLASTRES, P. (1981e [1980]). “El retorno de las Luces”, en: Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, 153-163.
- CLASTRES, P. (1981f [1980]). “Los marxistas y su antropología”, en: Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, 165-179.
- CLASTRES, P. (1981g [1980]). “Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas”, en: Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, 181-216.
- CLASTRES, P. (1981h [1980]). “La desgracia del guerrero salvaje”, en: Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, 217-256.
- CLASTRES, P. (2009 [1972]). *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris.
- CLASTRES, P. (2011). “Entretien avec l’Anti-Mythes”, en: Abensour, M. y Kupiec, A. (eds.), *Pierre Clastres*. Paris, 13-40.
- COULON, Ch. (1997). “La pensée en contre-pente de Pierre Clastres”, en: *Les Colloques ethnologiques de Bordeaux II. L’Anti-authoritarisme en ethnologie*, Mémoires des Cahiers Ethnologiques 8. Bordeaux, 109-117.
- CRIADO BOADO, F. (1989). “Megalitos, espacio, pensamiento”, *Trabajos de Prehistoria* 46, 75-98.
- CRIADO BOADO, F. (2012). *Arqueológicas. La razón perdida*. Barcelona.
- DEGUY, M. (2007 [1987]). “La pasión de Pierre Clastres”, en: Abensour, M.

- (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires, 135-161.
- DELACAMPAGNE, Ch. (1997). "Un ethnologue contre l'État", en: *Les Colloques ethnologiques de Bordeaux II. L'Anti-authoritarisme en ethnologie*, *Memoires des Cahiers Ethnologiques* 8. Bordeaux, 103-108.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1988 [1980]). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia.
- DÍAZ DEL RÍO ESPAÑOL, P. (1995). "Campesinado y gestión pluriactiva del ecosistema: un marco teórico para el análisis del III y II milenio a.C. en la meseta peninsular", *Trabajos de Prehistoria* 52 (2), 99-109.
- FERRARI, F. (2011). "Figura e fundo no pensamento cigano contra o Estado", *Revista de Antropologia* 54 (2), 715-745.
- FERRIÉ, Ch. (2011). "La politique primitive et sa dynamique inconsciente", en: Abensour, M. y Kupiec, A. (eds.), *Pierre Clastres*. Paris, 323-339.
- GAUCHET, M. (1977). "La dette du sens et les racines de l'État", *Libre* 77(2), 5-43.
- GAUCHET, M. (1985). *Le désenchantement du monde*. Paris.
- GAUCHET, M. (2005). *La condition politique*. Paris.
- GAYUBAS, A. (2010). "Pierre Clastres y los Estudios Sobre la Guerra en Sociedades sin Estado", *Revista de Antropología* 22, 99-123.
- GAYUBAS, A. (2012). "Pierre Clastres y las sociedades contra el Estado", *Germinal. Revista de estudios libertarios* 9, 17-30.
- GLEDHILL, J. (2000 [1994]). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona.
- GODELIER, M. (1979). "Ser marxista en antropología", *El Viejo Topo* 34, 40-43.
- GODELIER, M. (1989 [1984]). *Lo ideal y lo material*. Madrid.
- GODELIER, M. (1999). "Chefferies et États, une approche anthropologique", en: Ruby, P. (ed.), *Les princes de la proto-histoire et l'émergence de l'Etat*. Naples / Rome, 19-30.
- GOLDMAN, M. (2011). "Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado", *Revista de Antropologia* 54 (2), 577-599.
- GONZÁLEZ BROQUEN, X. (2011). "L'impensé de la philosophie politique. Étude sur la notion d'État dans la pensée de Pierre Clastres", en: Abensour, M. y Kupiec, A. (eds.), *Pierre Clastres*. Paris, 221-236.
- GRAEBER, D. (2004). *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago.
- GRÜNER, E. (2007). "Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria", en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires, 7-49.
- HERRÁN, E. (1999). "Los zapatistas y lo político: apuntes para otra modernidad", *Isonomía* 11, 149-163.
- HEUSCH, L. (2007 [1987]). "La inversión de la deuda (proposiciones acerca de las realidades sagradas africanas)", en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires, 95-120.
- KRENAK, A. (1999). "O eterno retorno do encontro", en: Novaes, A. (ed.), *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, 23-31.
- KUPIEC, A. (2011). "L'ouvre de Pierre Clastres et le renouveau de la pensée

- anarchiste”, en: Abensour, M. y Kupiec, A. (eds.), *Pierre Clastres*. Paris, 299-310.
- LANNA, M. (2005). “As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres”, *Mana* 11 (2), 419-448.
- LAPIERRE, J.-W. (1977). *Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*. Paris.
- LEFORT, C. (2007 [1987]). “La obra de Clastres”, en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires, 279-315.
- LIMA, T.S. y GOLDMAN, M. (2001). “Pierre Clastres, etnólogo da América”, *Sexta-Feira 6 (Utopia)*, 291-309.
- LIMA, T.S. y GOLDMAN, M. (2003). “Prefácio”, en: Clastres, P., *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo.
- LIPOVETSKY, G. (1986 [1983]). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona.
- LIZOT, J. (1977). “Population, ressources et guerre chez les Yanómami”, *Libre* 77 (2), 111-145.
- LORAUX, N. (2007 [1987]). “Notas sobre el uno, el dos y lo múltiple”, en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires, 243-264.
- MACDONALD, CH.J.H. (2009). *The Anthropology of Anarchy*, Occasional Paper of the School of Social Science 35, Princeton NJ (<http://www.sss.ias.edu/files/papers/paper35.pdf>).
- MALAMOUD, Ch. (2007 [1987]). “La fatalidad de La Boétie y las teorías de la India antigua sobre la naturaleza de la sociedad”, en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires, 265-278.
- MARQUES, A.C. (2011). “Cartografías da orden e da violência. Entre a guerra ameríndia e as ‘brigas de família’ sertanejas”, *Revista de Antropologia* 54 (2), 647-675.
- MOATI, Y. (2000). “Pierre Clastres, L’anthropologie anarchiste”, *Alternative Libertaire* 228 (<http://libertaire.pagesperso-orange.fr/archive/2000/228-mai-clastres.htm>).
- MORRIS, B. (2008). “Antropología y anarquismo: afinidades electivas”, en: Roca Martínez, B. (coord.), *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*. Madrid, 19-29.
- MOYN, S. (2004). “Of savagery and civil society: Pierre Clastres and the transformation of French political thought”, *Modern Intellectual History* 1 (1), 55-80.
- NAISHTAT, F. (2011). “Penser avec Pierre Clastres. Révolution copernicienne du politique et révolution politique”, en: Abensour, M. y Kupiec, A. (eds.), *Pierre Clastres*. Paris, 279-288.
- NUGENT, S. (2012). “Anarchism out West: Some reflections on sources”, *Critique of Anthropology* 32 (2), 206-216.
- PERRONE-MOISÉS, B. (2011). “Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia”, *Revista de Antropologia* 54 (2), 857-883.
- POTTE-BONNEVILLE, M. (2011). “Quelle dette? Quel sens? De Pierre Clastres à Marcel Gauchet, et retour”, en: Abensour, M. y Kupiec, A. (eds.), *Pierre Clastres*. Paris, 237-247.

- PRADA ALCOREZA, R. (2008). *Subversiones indígenas*. La Paz.
- PRADO JR., B. (2004). “Prefácio”, en: Clastres, P., *Arqueologia da violencia. Pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo, 7-12.
- RAMÓN VALAREZO, G.R. (1993). *El regreso de los runas*. Quito.
- RICHIR, M. (2007 [1987]). “Algunas reflexiones epistemológicas preliminares acerca del concepto de sociedades contra el Estado”, en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires, 121-134.
- ROCA MARTÍNEZ, B. (2008). “Anarquismo y antropología: una introducción”, en: Roca Martínez, B. (coord.) *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*. Madrid, 4-17.
- RUBIN, G. (1992). “Qu’as-tu fait d’Abel? Une cause inconsciente de la guerre”, *Psychanalyse dans la civilisation* 7 (<http://inconscientetsociete.free.fr/n74.php>).
- SAHLINS, M. (1981). “The Stranger-King: Or Dumézil among the Fijians”, *The Journal of Pacific History* 16 (3), 107-132.
- SAHLINS, M. (1983 [1974]). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid.
- SAIGNES, Th. (1985). “La guerra ‘salvaje’ en los confines de los Andes y del Chaco: la resistencia chiriguana a la colonización europea”, *Quinto Centenario* 8, 103-123.
- SIBERTIN-BLANC, G. (2011). “La théorie de l’Etat de Deleuze et Guattari: Matérialisme historico-machinique et schizoanalyse de la forme-Etat”, *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar* 3 (1), 32-93.
- SZTUTMAN, R. (2011a). “Introdução: Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado”, *Revista de Antropologia* 54 (2), 557-576.
- SZTUTMAN, R. (2011b). “Le vertige des prophètes et des guerriers amérindiens. Déploiement de quelques paradoxes clastriens”, en: Abensour, M. y Kupiec, A. (eds.), *Pierre Clastres*. Paris, 193-209.
- SZTUTMAN, R. (2011c). “O contra o Estado e as políticas ameríndias – algumas meditações clastreanas”, paper presentado en el evento *Quartas da Antropologia* (27/04/2011), Unicamp, Campinas.
- SZTUTMAN, R. (2012). *O profeta e o principal – A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo.
- TERRAY, E. (1989). “Une Nouvelle anthropologie politique?”, *L’Homme* 29 (110), 5-29.
- VANZOLINI, M. (2011). “Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado?”, *Anuário Antropológico* 2010/1, 31-54.
- VIBERT, S. (2012). “Aux fondements anthropologiques de la primauté du politique: Clastres, Dumont et les ‘leçons de l’ethnologie’”, en: *L’anthropologie de Marcel Gauchet*. Paris.
- VICENT GARCÍA, J. (1998). “La prehistoria del modo de producción tributario”, *Hispania* 58 (3), 827-843.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2011a). “O intempestivo, ainda”, en: Clastres, P., *Arqueologia da violencia: pesquisas de antropologia política*, 2ª ed. São Paulo, 297-361.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2011b). “O medo dos outros”, *Revista de Antropologia* 54 (2), 885-917.
- ZIBECHI, R. (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires.