

Pierre Clastres, el poder y el Estado (2025)

René Berthier

22 DE SEPTIEMBRE, 2025

LIBÉRTAME

[HTTPS://LIBERTAMEN.WORDPRESS.COM/2025/09/22/PIERRE-CLASTRES-EL-PODER-Y-EL-ESTADO-2025-RENE-BERTHIER/#RESPOND](https://libertamen.wordpress.com/2025/09/22/pierre-clastres-el-poder-y-el-estado-2025-rene-berthier/#respond)

En sus escritos de antropología política, en particular en *La Société contre l'État* (La Sociedad contra el Estado), Pierre Clastres propone una reflexión original sobre el papel del jefe en las sociedades que califica de «primitivas», es decir, sin Estado.

Para Clastres, el jefe es ante todo un orador más que un comandante, ya que su función consiste en mantener la cohesión del grupo mediante la palabra, recordando las tradiciones y apaciguando las tensiones. También desempeña un papel de mediador, tratando de prevenir los conflictos sin recurrir a la coacción. Su prestigio se basa en su capacidad para dar en lugar de acumular riquezas, lo que refleja una obligación económica y moral. El jefe se describe como un antípoda del poder, un mecanismo social que impide el surgimiento de una autoridad coercitiva. Esta organización permite rechazar la división entre dominantes y dominados, caracterizando así a las «sociedades contra el Estado».

La incapacidad del líder para mediar puede provocar una crisis de autoridad, poniendo en peligro su legitimidad y provocando tensiones en el seno del grupo. Clastres ilustra estas ideas con el ejemplo de Gerónimo, un jefe apache que, a pesar de su capacidad para inspirar y movilizar a su pueblo, no ejercía un poder absoluto. Su papel en la defensa de la comunidad frente a amenazas externas fue crucial, pero sus dificultades para reunir un apoyo significativo revelaron los límites de su liderazgo y las divisiones internas del grupo.

Este fracaso, unido a la creciente desilusión dentro de la comunidad apache y a la complejidad de las relaciones en su seno frente a las fuerzas estadounidenses, condujo a su captura y encarcelamiento, poniendo de manifiesto los complejos retos del liderazgo en las sociedades primitivas,

donde la autoridad se basa en el reconocimiento colectivo más que en la dominación.

La presión social

Según Pierre Clastres, la llamada sociedad primitiva funciona según principios y estructuras que difieren fundamentalmente de las sociedades estatales. En las sociedades sin Estado, sostiene, los individuos gozan de cierta libertad y autonomía, y las relaciones sociales se caracterizan por mecanismos de solidaridad y cooperación. Plantea la idea de que estas sociedades se basan en formas de organización social que preservan la igualdad y evitan la centralización del poder. Los roles dentro de la comunidad suelen ser flexibles y el poder del líder es limitado, no se basa en la coerción sino en el consenso y el reconocimiento. De este modo, los individuos se integran en un tejido social que valora la participación y la deliberación colectiva.

En las sociedades primitivas, la cohesión comunitaria y la solidaridad son esenciales. Aunque carecen de poder centralizado y se caracterizan por relaciones igualitarias, las normas sociales y los mecanismos reguladores influyen en el comportamiento individual. La presión social, a través de las expectativas colectivas y las normas culturales, puede obligar a los miembros a conformarse para mantener su estatus dentro del grupo. Se trata de una forma insidiosa de coerción. El riesgo de desaprobación o exclusión es un incentivo para respetar los valores de la comunidad. Esto pone de relieve la complejidad de las relaciones sociales y su impacto en el comportamiento individual, incluso sin una autoridad centralizada.

Clastres señala que, en estas sociedades, la autoridad no está centralizada y el poder se ejerce de forma difusa. La gestión de los comportamientos desviados depende, por tanto, de la capacidad de la comunidad para mantener sus normas mediante la solidaridad y el reconocimiento colectivo. Por eso, aunque se apliquen sanciones, suelen ser menos coercitivas que en las sociedades estatales, donde las instituciones formales imponen leyes. En resumen, cuando no se respetan las normas sociales, esto puede provocar reacciones comunitarias destinadas a restablecer el orden social, ilustrando al mismo tiempo los mecanismos de regulación y solidaridad presentes en las sociedades primitivas.

Fousiwe y Géronimo

Clastres cita dos ejemplos significativos que revelan la incapacidad de la sociedad primitiva para integrar la lógica del Estado: el del jefe amazónico Fousiwe y el del jefe apache Géronimo.

Fousiwe se había distinguido como organizador de exitosas incursiones contra grupos enemigos, y había puesto «sus aptitudes técnicas de hombre de guerra, su valor y su dinamismo al servicio de su grupo». ¹ Cabe señalar que las sociedades llamadas «sin Estado» no son sociedades sin guerra. De hecho, Clastres cree que la guerra entre tribus es necesaria. Las sociedades llamadas «primitivas» no son sociedades que aún no han descubierto el poder y el Estado; son sociedades construidas para evitar la aparición del Estado.

Pero, según Clastres, el prestigio adquirido en la guerra se pierde rápidamente «si sus fuentes no se renuevan constantemente»: «Un guerrero no tiene elección, está condenado a desear la guerra. «Si el deseo de guerra del jefe coincide con el de la sociedad, todo va bien, pero si no es así, «la relación entre el jefe y la tribu se invierte, y el líder intenta utilizar la sociedad como instrumento para su objetivo individual».

«No olvidemos que el líder primitivo es un líder sin poder: ¿cómo puede imponer la ley de su deseo a una sociedad que lo rechaza? Es a la vez prisionero de su deseo de prestigio e impotente para conseguirlo. ¿Qué puede ocurrir? El guerrero está condenado a la soledad, a una batalla dudosa que sólo conduce a la muerte. Este fue el destino del guerrero sudamericano Fousiwe. Por obligar a su pueblo a entrar en una guerra que no deseaba, fue abandonado por su tribu. No le quedó más remedio que luchar la guerra solo, y murió acribillado a flechazos.»²

En la sociedad primitiva no hay lugar para la voluntad de poder: «El poder político separado es imposible en la sociedad primitiva; no hay lugar, no hay vacío que pueda ser llenado por el Estado.»

El otro caso citado por Clastres es el del jefe apache Gerónimo. Los soldados mexicanos habían atacado a su tribu y llevado a cabo una terrible masacre; la familia de Gerónimo fue exterminada. Las tribus apaches formaron entonces una alianza y se vengaron de los asesinos aniquilando a la garnición mexicana. Gerónimo, que fue el principal artífice de esta victoria, obtuvo de ella un inmenso prestigio. Pero, según Clastres, las cosas cambiaron en ese momento.

«Para los apaches, satisfechos con una victoria que colmaba perfectamente su deseo de venganza, el asunto estaba hasta cierto punto cerrado, pero Gerónimo no lo veía así: quería seguir vengándose de los mexicanos, y sentía que la

sangrienta derrota infligida a los soldados era insuficiente. Pero, por supuesto, no puede ir solo a atacar los pueblos mexicanos. Así que intenta convencer a los suyos para ir en otra expedición. Pero es en vano. La sociedad apache, una vez alcanzado su objetivo colectivo -la venganza-, ansiaba descansar.»³

Clastres presenta el deseo de Fousiwe y Géronimo como el deseo de alcanzar un objetivo individual. No hay duda de ello, pero es razonable imaginar que hay algo más: el ejercicio del poder se vuelve adictivo. El poder proporciona una sensación de control y dominio sobre los demás, que puede ser psicológicamente gratificante. El ejercicio del poder genera reconocimiento y admiración, lo que puede aumentar la autoestima de quien lo ejerce y animarle a querer mantener o aumentar su poder. Además, los privilegios asociados al poder, como el acceso a recursos, oportunidades y beneficios materiales, pueden hacer que los individuos dependan de su posición.

Una vez que una persona ha saboreado el poder, puede ser difícil renunciar a esa posición, incluso si ello implica hacer concesiones éticas o personales. Por último, la adicción al poder puede crear un círculo vicioso en el que los individuos buscan constantemente ampliar su influencia, a menudo en detrimento de los demás.

Cabe señalar que en los dos casos mencionados por Clastres, el deseo de poder del líder se manifiesta en una guerra externa, aparentemente no en el deseo de adquirir bienes o acumular recursos. Cuando el ejercicio del poder está estrictamente limitado por la presión social, las ambiciones del jefe guerrero se ven restringidas, y la lógica del Estado no puede imponerse. Queda por saber qué es lo que hace que una sociedad se pase a la lógica del Estado.

La guerra

En *Archéologie de la violence*, Clastres se opone a las interpretaciones estructuralistas y marxistas de la guerra en las sociedades amazónicas. La guerra es, en su opinión, una forma de aplazar la fusión política y, por tanto, de prevenir la amenaza de una delegación de poder que conduzca a los excesos intrínsecamente ligados al tamaño excesivo de una sociedad.

«¿Qué es una sociedad primitiva? Es una multiplicidad de comunidades indivisas que obedecen todas a la misma lógica centrífuga. ¿Qué institución expresa y garantiza la permanencia de esta lógica? Es la guerra, como verdad de las

relaciones entre comunidades, como principal medio sociológico de promover la fuerza centrífuga de la dispersión contra la fuerza centrípeta de la unificación. La máquina de guerra es el motor de la máquina social, el ser social primitivo descansa enteramente en la guerra, la sociedad primitiva no puede subsistir sin la guerra. Cuanta más guerra, menos unificación, y el mejor enemigo del Estado es la guerra. La sociedad primitiva es una sociedad contra el Estado en la medida en que es una sociedad-para-la-guerra.»⁴

Existe abundante literatura que describe las sociedades primitivas, y si se menciona la violencia – raramente, dice Clastres – es para mostrar «hasta qué punto estas sociedades se esfuerzan por controlarla, codificarla, ritualizarla, en definitiva, por reducirla si no abolirla», para demostrar que son sociedades contra la violencia.⁵

«Por lo tanto, no será una gran sorpresa encontrar, en el ámbito de la etnología contemporánea, la práctica ausencia de una reflexión general sobre la violencia en su forma más brutal y colectiva, más pura y más social: la guerra.»⁶

El lector pensará que la violencia «no figura en el horizonte de la vida social de los sauvages», que «la guerra no pertenece al funcionamiento normal y habitual de las sociedades primitivas», que la guerra está «excluida del discurso de la etnología».

Los profetas de Karai

¿No contradice esto la tesis de que es internamente imposible formar un poder político separado? ¿Acaso la sociedad tupí-guaraní no estaba iniciando el proceso de formación de un Estado, proceso que se hizo añicos con la llegada de los europeos? «Si el descubrimiento del Nuevo Mundo se hubiera retrasado un siglo, por ejemplo, ¿se habría impuesto la formación de un Estado a las tribus indias de la costa brasileña? »⁷ Clastres lo niega rotundamente:

«No fue la llegada de los occidentales lo que truncó el posible surgimiento del Estado entre los tupí-guaraníes, sino una sacudida de la propia sociedad como sociedad primitiva, una sacudida, una especie de levantamiento dirigido, si no explícitamente contra las jefaturas, al menos, por sus efectos, destructor del poder de los jefes.»⁸

Clastres hacea ludiendo al «karai», un tipo de profeta que poseía una autoridad considerable y representaba un fenómeno sociorreligioso específicamente indígena:

«El profetismo tupí – guaraní no es mesianismo, ya que no debe nada en absoluto al contacto con los europeos: este movimiento es puramente indígena, y había empezado a desarrollarse mucho antes de su llegada, probablemente ya a mediados del siglo XV.»⁹

Se trata de un fenómeno sociorreligioso totalmente autóctono, revelador de una patología en el seno del cuerpo social. Clastres afirma que «los profetas (karai) fueron los primeros en diagnosticar esta enfermedad de la sociedad y en sugerir un tratamiento adecuado». En resumen, su argumentación se basa en la idea de que la intensificación de los conflictos entre los tupí-guaraní provocó signos de desintegración social, manifestados en la aparición de desigualdades y jerarquías. Clastres subraya las consecuencias sociológicas de esta dinámica bélica, indicando que estas sociedades se encontraban en un punto de inflexión, hacia la división social y la formación de una jerarquía política, con la posibilidad de un Estado como entidad diferenciada.

El contexto sociopolítico arroja luz sobre la figura del profeta y su discurso, que expresan la conciencia de la crisis que amenaza la integridad de la sociedad como cuerpo social indiviso, es decir, sin Estado. Los profetas identificaron el mal que corroía a la sociedad y propusieron una solución: escapar de este mundo decepcionante. Su discurso, profundamente arraigado en las preocupaciones colectivas, inspiró movimientos religiosos que buscaban la «Tierra sin Mal», un paraíso terrenal. Este fenómeno debe considerarse ante todo como una respuesta social a los problemas de desigualdad y división. Así, la rebelión de los profetas contra los gobernantes se tradujo en un paradójico deseo de ver desaparecer la sociedad que deseaban salvar, a medida que la autoridad de los gobernantes y su creciente poder político se hacían cada vez más evidentes.

Si los profetas, «surgidos del corazón de la sociedad, proclamaban que el mundo en el que vivían los hombres era malo, era porque veían la desgracia, el mal, en esta muerte lenta a la que la emergencia del poder condenaba, a más o menos largo plazo, a la sociedad tupí-guaraní, como sociedad primitiva, como sociedad sin Estado».¹⁰

Clastres concluye subrayando una paradoja: los «karai», que movilizaron a un gran número de personas y liberaron fuerzas «capaces, aunque fuera a costa de un casi suicidio colectivo, de desbaratar la dinámica

del caciquismo, de truncar el movimiento que podría haberle llevado a transformar a los jefes en reyes legisladores», ¿no cumplieron, por un truco de la historia, el plan de los jefes? ¿No se convirtieron ellos mismos en jefes? «El acto de insurrección de los profetas contra los jefes dio a los primeros, por un extraño giro del destino, infinitamente más poder del que tenían los segundos.»¹¹ Al dejar de escuchar al jefe y escuchar en su lugar al profeta, ¿no se estaban sometiendo los indios guaraníes al discurso del poder, tras el cual «se oculta tal vez la figura silenciosa del Déspota»?¹² Casi se puede oír a Bakunin advirtiendo a la gente contra los peligros del poder teocrático.

La sociedad primitiva estableció mecanismos internos que impidieron la aparición del germen del Estado. Clastres muestra «la imposibilidad interna de un poder político separado en una sociedad primitiva, la imposibilidad de la génesis del Estado desde el interior de la sociedad primitiva». Deducimos de ello que la aparición del poder político podría provenir de causas externas o, en todo caso, de causas que se imponen a la sociedad primitiva sin que ésta pueda oponerse a ellas.

«Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado porque el Estado es imposible en ellas. Sin embargo, todos los pueblos civilizados fueron primero salvajes; ¿qué hizo que el Estado dejara de ser imposible? ¿Por qué dejaron de ser salvajes? ¿Qué acontecimiento formidable, qué revolución dio lugar a la figura del déspota, de aquel que manda a los que obedecen? ¿De dónde viene el poder político? Misterio, quizá provisional, del origen».¹³

Para Clastres, «el Estado no es eterno»¹⁴; tiene fecha de nacimiento. Pero «¿por qué surgió?»:

«La cuestión del origen de una sociedad debe aclararse del siguiente modo: ¿en qué condiciones una sociedad deja de ser primitiva? ¿Por qué fallan las codificaciones que conjuran al Estado en un momento dado de la historia? No cabe duda de que la única manera de arrojar luz sobre el problema de los orígenes es examinar de cerca el funcionamiento de las sociedades primitivas. Y quizá la luz así arrojada sobre el momento del nacimiento del Estado arroje también luz sobre las condiciones de posibilidad (factibles o no) de su muerte.»¹⁵

Una de estas causas podría ser la guerra, la otra la demografía.

Demografía

Pierre Clastres sostiene que, en las sociedades sin Estado, la estructura social está organizada de tal manera que se evita la centralización del poder y se mantienen relaciones igualitarias. Pero en la medida en que las sociedades primitivas representan agrupaciones humanas relativamente pequeñas, ¿qué consecuencias podría tener una expansión demográfica significativa dentro de estos grupos? Según Clastres, tal situación podría ser un factor que contribuyera a la creación de un Estado. En efecto, el aumento de la población de un grupo puede provocar tensiones y conflictos internos, así como una mayor necesidad de gestionar los recursos y las relaciones entre los distintos miembros o subgrupos.

En este contexto, la expansión demográfica puede conducir a la formación de una jerarquía y a la aparición de una autoridad centralizada, ya que se hace necesario regular los conflictos y organizar la cooperación entre un número creciente de personas. De este modo, Clastres sugiere que el crecimiento demográfico puede ser un catalizador para la transformación de una sociedad descentralizada en una estructura estatal, en la que se establecen instituciones formales y mecanismos de poder para gestionar las complejidades de una sociedad más amplia.

En efecto, la expansión demográfica puede desempeñar un papel en la transición hacia un Estado, debido a los retos y necesidades que conlleva. «Sin embargo, hay un campo que, al parecer, escapa, al menos en parte, al control de la sociedad, hay un «flujo» al que ésta sólo parece ser capaz de imponer una “codificación” imperfecta: se trata del campo demográfico, un campo regido por reglas culturales, pero también por leyes naturales, un espacio para el despliegue de una vida enraizada tanto en lo social como en lo biológico, el emplazamiento de una «máquina» que tal vez funcione según su propia mecánica y que, en consecuencia, estaría fuera del alcance del control social.»¹⁶

La pequeñez de su tamaño demográfico es, según Clastres, «una condición fundamental para la existencia de la sociedad primitiva»: «Las cosas sólo pueden funcionar según el modelo primitivo si las personas son pocas en número» o, en otras palabras: «para que una sociedad sea primitiva, debe ser pequeña en número». Aquí tenemos otro argumento que contradice la hipótesis de que la llamada sociedad «sin Estado» pueda servir de modelo para la sociedad libertaria, a menos que se adhiera a un ideal kropotkiniano de pequeñas comunidades autónomas vagamente federadas entre sí. Clastres describe el «mundo de los Salvajes» como una «extraordinaria fragmentación de las ‘naciones’, tribus y sociedades en grupos locales que se cuidan mucho de preservar su autonomía dentro del

conjunto del que forman parte, aunque ello signifique establecer alianzas provisionales con sus vecinos 'compatriotas' – lo que suena terriblemente kropotkiniano, si sustituimos «naciones» y «tribus» por «comunidades».

La atomización del universo tribal es un medio de impedir la creación de unidades sociopolíticas unidas, «un medio de prohibir el surgimiento del Estado que, en su esencia, es unificador».¹⁷ Sin embargo, los Tupi-Guaraní experimentaron una evolución en dos puntos: el aumento de la densidad demográfica y el tamaño de los grupos locales, «fuera de toda proporción con el de las unidades sociopolíticas de la Selva Tropical»: las aldeas, sin ser pueblos, dejaron de pertenecer «al horizonte 'clásico' de la dimensión demográfica de las sociedades vecinas»; al mismo tiempo, se desarrolló «la tendencia de las jefaturas a adquirir un poder desconocido en otras partes». Sin ser déspotas, los jefes tupi-guaraníes «ya no eran jefes completamente impotentes», afirma Clastres, que establece un vínculo entre el crecimiento demográfico y la aparición del poder político; señala que no corresponde a la etnología determinar las causas del crecimiento demográfico en una sociedad primitiva, lo cual es lamentable.

Pierre Clastres nos dice que la sociedad tupí-guaraní había alcanzado, por razones demográficas o de otro tipo, «los límites extremos que determinan que una sociedad sea una sociedad primitiva». Lo que nos muestran los «Salvajes», por utilizar el término de Clastres, es el esfuerzo permanente por impedir la aparición de líderes, el rechazo de la unificación en el sentido político de la palabra, es decir, la centralización, la conjuración del Uno, del Estado.

En la perspectiva marxista, la historia de los pueblos que tienen historia es, dice Clastres, la historia de la lucha de clases. «La historia de los pueblos sin Historia es, diremos con la misma verdad, la historia de su lucha contra el Estado». Pero el proyecto anarquista no consiste en abstraerse de la historia; al contrario, consiste en hacer de la sociedad sin Estado una realidad histórica».

Hay que tener en cuenta que la aparición del Estado puede ser provocada por otras causas, externas a la sociedad «primitiva», causas que subyacían en ella y que sólo buscaban la ocasión propicia para expresarse. El africanista Emmanuel Terray describe la aparición de un Estado entre los Abron, población a la que no describe como un pueblo o una etnia, sino como un grupo social caracterizado por el «papel hegemónico que desempeña dentro de un determinado orden social y político».¹⁸ «...el Estado de los Abron nació del encuentro de dos procesos históricos: la expansión de los comerciantes malienses en el bucle del Níger desde finales del siglo XIV, y la irrupción de los europeos.

«...el estado de Abren nació del encuentro de dos procesos históricos: la expansión de los comerciantes malienses en el bucle del Níger desde finales del siglo XIV, y la irrupción de los europeos en las costas del Golfo de Guinea en el siglo siguiente.»

Las antiguas estructuras de linaje se vieron trastocadas por el desarrollo del comercio a larga distancia, la aparición de relaciones de producción esclavistas, el nacimiento de verdaderas ciudades y el creciente influjo e influencia del Islam. La llegada de los europeos aceleró esta evolución. «Fue en este contexto en el que, después de muchos otros, los que iban a convertirse en los fundadores de Gyaman decidieron probar suerte. Porque desde el momento en que el Estado apareció en un lugar, todas las comunidades de los alrededores se encontraron ante una alternativa ineludible: mandar o ser mandado, y no había una tercera vía. En otras palabras, si quieres gobernar, tienes que emprender la construcción de un Estado por tu cuenta, o resignarte a la dominación de los demás. »

Clastres y la antropología marxista

Pierre Clastres era muy escéptico sobre la posibilidad de una antropología marxista. Lo explica de forma bastante tosca en el último texto que escribió antes de su muerte accidental, que no tuvo tiempo de pulir: «Les marxistes et leur anthropologie» («Los marxistas y su antropología»). El texto apareció en el número 3 de la revista Libre. El tono es claramente polémico, en claro contraste con el tono cortés de los textos académicos.

«No es que tenga mucha gracia, pero hay que reflexionar un poco sobre la antropología marxista, sus causas y sus efectos, sus ventajas y sus inconvenientes. Pues si, por una parte, el etnomarxismo sigue siendo una corriente poderosa en las ciencias humanas, la etnología de los marxistas es, por otra parte, absolutamente nula, o más bien radicalmente nula; es nula de raíz [...] Conviene, pues, preguntarse por esta nada que desborda el ser (ya veremos de qué se trata), por esta conjunción entre discurso marxista y sociedad primitiva.»¹⁹

«Si los marxistas brillan, no es por talento, pues carecen mucho de él, por definición se diría: la máquina marxista no funcionaría precisamente si sus mecánicos tuvieran el más mínimo talento, como se verá.»²⁰

«Tomemos a Meillassoux, por ejemplo. Se dice de él que es uno de los principales pensadores (¡pensadores!) de la antropología marxista.²¹

«Tomemos a Godelier, por ejemplo. Ha adquirido una reputación considerable (en la Rue de Tournon) como pensador marxista. Su marxismo llama la atención porque parece menos duro y más ecuménico que el de Meillassoux. Hay algo radical-socialista en este hombre (rojo por fuera, blanco por dentro) [...]. Es un atleta del pensamiento: ha emprendido la síntesis del estructuralismo y del marxismo. Hay que verle saltar de Marx a Lévi-Strauss (¡saltando! ¡como si fuera un pajarillo!). Es como un elefante dando bandazos).»²²

A Clastres le desagrada claramente Godelier: le critica su dogmatismo carente de fundamento científico. En su opinión, la antropología marxista comete un error al aplicar categorías y conceptos derivados de la modernidad para analizar la organización de las sociedades primitivas. Además, Clastres sostiene que lo político prima sobre lo económico.

Rechaza la idea de considerar el Estado simplemente como una herramienta de la clase dominante para oprimir a los dominados, como hace Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Para Clastres, la mera existencia de una división entre dominantes y dominados ya indica una estructura relacional de tipo estatal.

La virulencia de su tono muestra el alcance de sus objeciones a una antropología marxista. Se trata de comprender las razones de estas objeciones.

Clastres criticó la tendencia de la antropología marxista a reducir las relaciones sociales y culturales a determinantes económicos. En su opinión, este enfoque deja de lado la complejidad de las prácticas sociales y los sistemas de significado que existen en las sociedades. Abogó por un análisis que tuviera en cuenta las dimensiones culturales, simbólicas y sociales, en lugar de centrarse exclusivamente en los aspectos económicos.

El enfoque de Marx es ante todo una crítica del capitalismo y de las estructuras económicas que lo sustentan. Su análisis se centra en las relaciones de producción y las contradicciones económicas, lo que le sitúa en una tradición más economicista que antropologista.

Clastres consideraba que el marxismo, como teoría, estaba demasiado centrado en la noción de clase y en la idea de la evolución lineal de las sociedades hacia el comunismo. Clastres se oponía a esta visión determinista de la historia y las sociedades humanas. Puso en tela de juicio la idea recibida de progreso continuo, argumentando que cada sociedad

podía seguir su propia lógica y evolucionar según su propia dinámica, tradiciones y necesidades, sin tener que seguir los caminos de otras sociedades.

La antropología marxista adopta a menudo un enfoque historicista, tratando de establecer leyes generales sobre la evolución de las sociedades en función de su desarrollo económico. Clastres critica esta visión lineal de la historia, argumentando que cada sociedad tiene su propia lógica y dinámica que no pueden reducirse a un modelo universal. Insiste en la necesidad de comprender la historia y la cultura de las sociedades en su propio contexto.

En *La société contre l'État*, en particular, propuso la idea de que ciertas sociedades, sobre todo las de los pueblos indígenas de Sudamérica, no se correspondían con los modelos marxistas de dominación y lucha de clases. Argumentó que estas sociedades habían desarrollado estructuras sociales que se oponían a la aparición de un Estado centralizado y de una jerarquía social, lo que contradice los postulados de la antropología marxista.

Clastres defiende un enfoque que vaya más allá de los esquemas preestablecidos y tenga en cuenta la diversidad de formas sociales y políticas, promoviendo la idea de que las sociedades pueden organizar su vida de forma autónoma sin pasar necesariamente por las mismas etapas que las sociedades occidentales, que a menudo se consideran un modelo universal. Este debate puede encontrarse en Marx y Bakunin.

El revolucionario ruso sostenía que la evolución de las sociedades eslavas no seguía la misma lógica que la de las sociedades europeas occidentales. No fue hasta 1877 y 1881 -para entonces Bakunin había muerto- cuando Marx reconoció este hecho en una carta a Nikolaï Mikhailovski y otra a Vera Zassoulitch.²³ No se puede culpar a Clastres de no haber tenido conocimiento de esta correspondencia.

Clastres rechazaba firmemente la idea de que pudiera existir una antropología marxista verdaderamente coherente, porque consideraba que este enfoque era demasiado restrictivo e incapaz de dar cuenta de la riqueza de las interacciones sociales, las estructuras de poder y las culturas, así como de la multiplicidad de formas en que se organizan las sociedades humanas. Sostenía que reducir la comprensión de la sociedad a un marco marxista no permitía captar la multitud de experiencias y formas de organización social existentes.

Marx adopta un enfoque materialista histórico, según el cual las condiciones materiales y económicas determinan las estructuras sociales y culturales. Esto puede parecer que reduce la complejidad del comportamiento y las culturas humanas a factores económicos, dejando de lado otras dimensiones antropológicas como la religión o las creencias.

No se puede culpar a Clastres de no ser consciente de las reservas que los propios Marx y Engels tenían sobre su propia teoría, reservas que se encuentran, es cierto, en su correspondencia.

El marxismo surge como respuesta a un vacío dejado por el análisis estructural, un enfoque que Pierre Clastres cuestiona principalmente porque tiende a reducir la sociedad a modelos abstractos y normativos, centrándose sobre todo en las estructuras estáticas y las relaciones de parentesco, en detrimento de otros aspectos importantes como las relaciones económicas, políticas y simbólicas que también conforman las sociedades.

«Cuando un sistema de parentesco ha sido completamente desmantelado, hemos avanzado poco en la comprensión de la sociedad que lo implementa, y todavía estamos en el umbral. El cuerpo social primitivo no recurre a los lazos de sangre y alianza; no es simplemente una máquina de fabricar relaciones de parentesco. El parentesco no es la sociedad: ¿significa esto que las relaciones de parentesco son secundarias en el tejido social primitivo? Todo lo contrario: son fundamentales.»²⁴

Además, el análisis estructural tiende a presentar las sociedades como entidades fijas, mientras que para Clastres las sociedades son dinámicas y están en constante evolución: experimentan cambios, conflictos e interacciones sociales, y no pueden entenderse plenamente mediante estructuras rígidas.

Aunque es innegable que comprender los sistemas de parentesco dentro de una sociedad es esencial para entender las relaciones sociales y las estructuras familiares, Clastres señala que reducir la totalidad de las interacciones sociales únicamente a estos fenómenos supone una limitación importante.

Al centrarnos exclusivamente en el parentesco, corremos el riesgo de descuidar otras dimensiones cruciales de la vida social, que también desempeñan un papel fundamental en la organización de las sociedades. Así pues, según Clastres, este enfoque unidimensional, aunque puede aportar ideas válidas, en última instancia da lugar a una visión truncada de la realidad social, lo que dificulta una comprensión profunda e integral de las sociedades humanas.

En una entrevista radiofónica,²⁵ Clastres declaró que el estructuralismo es «una máquina analítica que funciona muy bien, y la obra de Lévi-Strauss está ahí para demostrarlo... ¡en un campo determinado!» En cuanto al marxismo, añade: «El marxismo es otra cosa, porque «Clastres sostiene

que, si bien la antropología estructural es eficaz para analizar los sistemas de parentesco y míticos, no aborda las cuestiones relativas a la organización política y social de las sociedades sin Estado. Afirma que se necesita una antropología política, centrada en la naturaleza del poder, para comprender el tipo de institución política que estas sociedades desarrollan en oposición al Estado. En cuanto a la perspectiva marxista, Clastres es explícito en su desacuerdo: para él, el Estado no puede considerarse un simple instrumento de la clase dominante, porque la existencia de una jerarquía entre dominantes y dominados (entre los que mandan y los que obedecen) ya implica una relación de tipo estatal.

En las sociedades llamadas «primitivas», Clastres busca una forma de vida política que no adopte la forma de subordinación de una parte de la población a una minoría. Subraya el hecho de que esta forma de vida existe, pero existe en circunstancias que es difícil imaginar reproducibles y adaptables a las sociedades modernas.

Una sociedad estancada

¿Puede la sociedad primitiva «sin Estado» descrita por Clastres enseñarnos algo sobre la transición a una sociedad sin Estado tal y como la conciben los anarquistas? ¿Puede servir de referencia para legitimar la idea de una sociedad sin Estado? Hay serias dudas: en realidad, no estamos hablando de lo mismo. La sociedad primitiva es cualquier cosa menos una sociedad emancipada en el sentido anarquista.

En efecto, la propiedad esencial de la sociedad primitiva, dice Pierre Clastres,

«es ejercer un poder absoluto y completo sobre todo lo que la compone, prohibir la autonomía de cualquiera de los subgrupos que la componen, mantener todos los movimientos internos, conscientes e inconscientes, que alimentan la vida social dentro de los límites y en la dirección deseada por la sociedad. Entre otras cosas, la tribu expresa (por la violencia si es necesario) su deseo de preservar este orden social primitivo impidiendo la aparición de un poder político individual, central y separado.»²⁶

Si la sociedad denominada «primitiva» está organizada de tal manera que impide el surgimiento del poder político y del Estado, lo hace a costa de instaurar un sistema «al que nada se le escapa, que no deja salir nada fuera de sí mismo, porque todas las salidas están cerradas. Una sociedad que, por lo tanto, debería reproducirse eternamente sin que nada sustancial la afecte a

lo largo del tiempo». La sociedad «sin Estado» descrita por Clastres es, por tanto, una sociedad estancada que nada tiene que ver con la sociedad sin Estado de los anarquistas, una sociedad igualitaria impuesta por formas insidiosas de coacción y en la que la guerra, dice Pierre Clastres, es «el motor de la máquina social».

Notas

- 1 Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Éditions de Minuit, p. 178.
- 2 *La société contre l'État*, Éditions de Minuit, p. 179.
- 3 *La société contre l'État*, p. 180.
- 4 «La guerre dans les sociétés primitives», en *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du Seuil, p. 206.
- 5 Pierre Clastres, *Archéologie de la violence*, Éditions du Seuil, p. 171.
- 6 *Ibid.*
- 7 *La société contre l'État*, p. 183.
- 8 *La société contre l'État*, p.183.
- 9 Pierre Clastres. Conferencia en: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Volumen 85, 1976-1977. 1976. pp. 53-54 https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1976_num_89_85_17156
- 10 *La société contre l'État*, p.183.
- 11 *La société contre l'État*, p.185.
- 12 *La société contre l'État*, p.186.
- 13 P. Clastres, *La société sans l'État*, Éditions de Minuit, p.174-175.
- 14 «La question du pouvoir dans les sociétés primitives», *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, p108.
- 15 *Ibid.* 108-109.
- 16 *La société contre l'État*, p. 181.
- 17 *La société contre l'État*, p.181.
- 18 Emmanuel Terray. «L'État, le hasard et la nécessité Réflexions sur une histoire». En: *L'Homme*, 1986, tomo 26 n°97 -98. *L'anthropologie : état des lieux*. pp. 213-224;
https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1986_num_26_97_368684
- 19 Pierre Clastres, «Les marxistes et leur anthropologie», en *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du Seuil, p. 135.
- 20 *Ibid.* , p. 136.
- 21 *Ibid.* , p. 139.
- 22 *Ibid.* , p. 140. En una entrevista concedida a *L'Anti-Mythes* el 14 de diciembre de 1974, Pierre Clastres declaraba: «No soy estructuralista. Pero

no es que tenga nada en contra del estructuralismo, es que yo me ocupo, como etnólogo, de campos que no entran en el análisis estructural, en mi opinión; los que se ocupan del parentesco, de la mitología, ahí el estructuralismo aparentemente funciona, y Lévi-Strauss lo demostró bien, ya fuera cuando analizó las estructuras elementales del parentesco, o de la mitología. A mí me preocupa, digamos, la antropología política, la cuestión de la jefatura y el poder, y ahí tengo la impresión de que no funciona; ése es otro tipo de análisis. Ahora bien, dicho esto, es muy probable que si yo tomara un corpus mitológico, sería necesariamente estructuralista porque no veo realmente cómo se puede analizar un corpus mitológico de manera extraestructuralista...o bien hacer tonterías, como el psicoanálisis del mito o la marxización del mito – ‘El mito es el opio del salvaje’-, pero eso no es serio. » (P. Clastres, Entrevista en Anti-Mythes, 14 de diciembre de 1974. http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/gauchecommuniste/gauchesc_ommuniste_s_ap1952/antimythes/lantimythes-n09.pdf)

23 – En 1877, temiendo que se le diera una concepción unilineal, determinista y evolucionista de la historia, Marx escribió a Mijailovski que era un error transformar su «esbozo de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica del curso general fatalmente impuesto a todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en que se encuentren» (Pléiade III, 1555).

– En 1881, escribió a Vera Zassoulitch que la «fatalidad histórica» de la génesis de la producción capitalista estaba «expresamente restringida a los países de Europa Occidental» (Pléiade, II, 1559).

24 Pierre Clastres, «Les marxistes et leur anthropologie», Le Seuil, p.137.

25 «Les chemins de la connaissance». Junio de 1975, France Culture, entrevista de Paule Chavasse.

26 Pierre Clastres, *La société contre l'État*, p.180.

Sumário

Pierre Clastres, el poder y el Estado (2025).....	1
La presión social.....	2
Fousiwe y Géronimo.....	2
La guerra.....	4
Los profetas de Karai.....	5
Demografía.....	8
Clastres y la antropología marxista.....	10
Una sociedad estancada.....	14
Notas.....	15