

# **La paradoja de la guerra: Pierre Clastres en perspectiva anarquista.**

Augusto Gayubas.

Cita:

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

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

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

# LA PARADOJA DE LA GUERRA: PIERRE CLASTRES EN PERSPECTIVA ANARQUISTA

Augusto Gayubas

EN UNO DE LOS MANUSCRITOS COMPUESTOS POCOS AÑOS ANTES DE MORIR, recopilados por Élisée Reclus y Carlo Cafiero en el volumen póstumo *Dios y el Estado*, el influyente pensador anarquista Mijail Bakunin afirmó que “la conquista no sólo es el origen, es también el fin supremo de todos los Estados”<sup>1</sup>. El “fin supremo” se puede entender a partir de la lógica expansiva característica del Estado que se manifiesta, no solamente en un sentido territorial (“entre todos los Estados que existen uno junto al otro, la guerra es permanente y su paz no es más que una tregua”), sino también internamente, como penetración en la vida social. Sin embargo, en lo que refiere al “origen”, la idea de conquista adquiere otra relevancia: ya sea que, en términos históricos, se pueda proponer la emergencia del Estado a partir de la conquista militar de un grupo social sobre otro (como, de hecho, investigaciones actuales en el campo de la historia y de la arqueología permiten pensar, siquiera como posibilidad, en una serie de contextos primarios de aparición de lo estatal), o que dicha “ruptura” (como la denomina el antropólogo Pierre Clastres) involucre otro tipo de condiciones o factores, permanece un hecho difícil de evadir: en el origen, el Estado se constituye mediante la conquista de la capacidad de decisión política y militar de la comunidad.

Semejante observación explica en alguna medida la importancia atribuida por algunos renombrados anarquistas, y posteriormente por antropólogos de un modo u otro influidos por enunciados nacidos del pensamiento ácrata, al estudio de sociedades no estatales del registro etnográfico (aquellas en las que la capacidad política y militar, lejos de ser capturada por un órgano de poder centralizado, permanece en el cuerpo social). E incluso ello pudo influir en algunos análisis de sociedades del pasado remoto que ofrecen alguna información sobre formas de sociabilidad opuestas (y anteriores) a la dominación estatal, y sobre las circunstancias de aparición de instancias de jerarquización y de dominación sociopolítica<sup>2</sup>.

En efecto, no parece casual que el estudio antropológico de sociedades no estatales se haya valido en no pocas ocasiones, a lo largo del siglo XX (y con un renovado entusiasmo en los últimos años), de terminología e ideas asociadas a pensadores anarquistas (algunos de ellos, como Piotr Kropotkin y los hermanos Reclus, promotores ellos mismos de un abordaje antropológico de las sociedades humanas)<sup>3</sup>. Las agudas reflexiones de los autores ácratas sobre los principios de organización social que deberían regular una sociedad no estatal a construir, resultaron una contribución de peso para analizar contextos en los que dichos principios (autonomía, solidaridad, ayuda mutua) estaban operativos en situaciones contemporáneas. Como resume William Angelbeck, “estos principios, aplicados a diversas expresiones locales, reflejan cómo los grupos anárquicos organizan sus prácticas diarias”<sup>4</sup>.

Significativamente, entre las prácticas características de las “sociedades anárquicas” que enumera Angelbeck a partir de su estudio de sociedades del pasado remoto, se cuenta la guerra. En efecto, contra las evaluaciones excesivamente optimistas que ven en toda sociedad no estatal la realización de un ideal igualitario y pacífico, del mismo modo que contra la lectura anarcoprimitivista que presenta a la guerra como un mero subproducto de la domesticación y del proceso de jerarquización social, el reconocimiento de la presencia de guerra en contextos no estatales permite reflexionar acerca de la relación entre esta práctica de violencia externa y las dinámicas de solidaridad interna, es decir, sobre los efectos de esta “práctica anárquica” en la “descentralización del poder”<sup>5</sup>.

Esto apunta a un dato de importancia que ya hemos mencionado: la conquista (por parte de un grupo) de la capacidad política de la comunidad es a la vez la conquista de su capacidad militar. El Estado se constituye a partir de la monopolización de la violencia; esto implica una *expropiación*, operada sobre la comunidad, del uso de la violencia, lo cual nos advierte sobre el significativo hecho de que la capacidad militar puede pensarse como intrínseca a lo político en contextos no estatales, y que, de hecho, uno de los fundamentos para el sostenimiento de la autonomía de una comunidad no estatal puede encontrarse en su libre determinación para la guerra. En ello reside, en buena medida, el interés que merece, desde una perspectiva antropológica, el estudio de la guerra en sociedades no estatales (“sociedades anárquicas”). Tal preocupación, de hecho, no parece ajena al pensamiento de Kropotkin, quien, si bien a la hora de reflexionar sobre las sociedades del registro etnográfico y sobre la “evolución social” (en el marco de un pensamiento tributario de las tesis de Darwin) enfatizaba los mecanismos consensuales de la vida social, en su formulación sobre la constitución de asociaciones voluntarias en una sociedad comunista libertaria a construir

advertía que aquella debía tener presentes, entre otros principios, la “protección mutua” y la “defensa del territorio”<sup>6</sup>. Esto nos conduce a la obra de Pierre Clastres.

## La sociedad contra el Estado

De acuerdo con el filósofo Ángel Cappelletti, un precursor evidente de la antropología política de Clastres es, precisamente, Kropotkin<sup>7</sup>. Este pensador, al vincular sus reflexiones teóricas con testimonios etnográficos y etnohistóricos disponibles hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, cuestionó la ecuación a la sazón dominante que asimilaba sociedad con Estado (típicamente expresada en el pensamiento contractualista). Siguiendo en este punto a Bakunin, sostuvo que “el Estado no es más que una de las formas revestidas por la sociedad en el curso de la historia”<sup>8</sup>. Este reconocimiento del carácter social de las comunidades no estatales tiene importancia en la medida en que supone una rotunda negación de la idea del contrato como fundador de la sociedad (es decir, del Estado como fundamento de lo social), cuya premisa es la existencia de un estado de naturaleza extraño a lo social, caracterizado por una hipotética “carencia de orden” (cuya expresión extrema es la “guerra de todos contra todos” formulada por Hobbes)<sup>9</sup>. Contra este tipo de formulaciones filosóficas escribiría Bakunin que la idea de un contrato tácito es un “indignante disparate”:

¡Una ficción absurda, y lo que es más, una ficción perversa! ¡Una lamentable burla! Suponen que mientras yo estaba en una condición incapaz de querer, de pensar y de hablar, me até junto con todos mis descendientes a la esclavitud perpetua, sólo por haberme dejado colocar en la situación de la víctima sin elevar protesta alguna<sup>10</sup>.

De acuerdo con Kropotkin, en cambio, y tal como resume Angelbeck,

los humanos han sobrevivido y proliferado durante la mayor parte de su historia evolutiva en sociedades sin gobierno. Mientras que, como humanos, podemos no haber sido siempre formalmente gobernados, hemos sido siempre sociales<sup>11</sup>.

Los análisis basados en testimonios etnográficos contemporáneos, sumados a indagaciones arqueológicas, demuestran hoy pertinente esta reflexión del revolucionario.

En el marco de los estudios antropológicos del siglo XX, Clastres es uno de los investigadores que con más énfasis ha reconocido la presencia de lo político (como en su momento hiciera Kropotkin en relación con lo social) en contextos de organización no estatal. Ello se enmarca en la crítica que el autor dirige contra los enfoques evolucionistas y etnocéntricos sobre las “sociedades primitivas” de los registros etnográfico y etnohistórico. De

acuerdo con Clastres, el carácter *incompleto* (sin Estado, sin poder, sin política) adjudicado por no pocos estudiosos a las sociedades no estatales, parte de una percepción sesgada según la cual la *carencia* se define a partir de aquello que está presente en la sociedad del investigador y, por lo tanto, se considera *ausente* en la sociedad estudiada. Esto se inserta en una imagen según la cual la sociedad occidental representa el parámetro de civilización a partir del cual juzgar toda forma social, estableciendo escalas de lo simple a lo complejo, de lo primitivo a lo civilizado, de lo incompleto o poco desarrollado a lo completo o desarrollado. Aun cuando esta formulación así planteada sea característica de los esquemas de pensamiento más clásicos del evolucionismo aplicado a lo social, su presencia con diversos matices en las décadas en que escribió Clastres permiten comprender la radicalidad de sus denuncias. Tal como comenta Eduardo Viveiros de Castro, los enunciados de Clastres forman parte

de una lenta transformación de una imagen del Otro definida por la falta o la carencia, por su distancia privativa en relación con el Yo, en una figura de alteridad dotada de endoconsistencia, de autonomía en relación con la imagen de nosotros mismos y, como tal, dotada de valor crítico y heurístico para nosotros<sup>12</sup>.

Así es que para Clastres

todas las sociedades, arcaicas o no, son políticas [...] el poder político es *universal*, immanente a lo social [...] pero [...] se realiza principalmente de dos modos: poder coercitivo, poder no coercitivo<sup>13</sup>.

En las sociedades no estatales, el poder es detentado por la sociedad, mientras que lo que define a las sociedades estatales es la monopolización del poder por un grupo, que impone su voluntad sobre el resto mediante el recurso a la coerción. Esta formulación, nacida del análisis de testimonios etnohistóricos y etnográficos preexistentes y de su propio trabajo de campo entre comunidades no estatales del Gran Chaco y de Amazonia, guarda alguna similitud con cierta concepción del poder de Pierre-Joseph Proudhon según la cual “el poder es una fuerza colectiva, mientras que la autoridad es alienación, apropiación monopólica de esa fuerza colectiva”<sup>14</sup>. Las sociedades no estatales, organizadas según pautas comunales basadas en los principios de la reciprocidad y la ayuda mutua, se caracterizan por la inexistencia en ellas de un aparato de imposición. De acuerdo con Clastres, el poder político en este tipo de sociedades habita en la totalidad del cuerpo social, el cual se organiza según principios que impiden la emergencia de un polo de concentración del poder. Como resume Miguel Abensour, se trata de “una política salvaje con su consistencia propia, que despliega una lógica específica” que tiende a “impedir el surgimiento de un poder separado”<sup>15</sup>.

Es en este sentido que Clastres no considera a la “sociedad primitiva” como una sociedad “sin Estado”, sino “contra” el Estado, pues es su propia lógica de organización social la que impide que el poder político se escinda del cuerpo social: “las sociedades primitivas son sociedades sin Estado porque el Estado es imposible allí”<sup>16</sup>.

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

el parentesco opera como el dispositivo que produce y reproduce el lazo social, lo que implica que las prácticas sociales se expresan y articulan en función de su compatibilidad con los principios en los que el parentesco se basa<sup>17</sup>.

De este modo, las normas recíprocitarias y la ayuda mutua que caracterizan al tipo de organización basado en la lógica del parentesco se presentan incompatibles respecto de formas de dominación sociopolítica basadas en última instancia en la coerción. Allí donde existen figuras de liderazgo, éstas serán compatibles con los principios de reciprocidad, caracterizándose por la detentación de prestigio y no por la concentración de poder. El parentesco, por lo tanto, no produce las condiciones para la emergencia de lo estatal, su dominancia en un contexto social “impide la aparición de la práctica estatal”: en suma, “la lógica del parentesco es una lógica social ‘contra el Estado’”<sup>18</sup>.

## **La concepción anarquista del ser humano**

Los enunciados de Clastres sobre las “sociedades primitivas” distan de reproducir imágenes preconcebidas que podrían interpretarse como mitos en clave rousseauiana o hobbesiana. La violencia y la guerra ocupan un lugar de importancia en la caracterización que hace el antropólogo de estas sociedades, lo cual lo aleja de una mirada idealizada del “ser humano primitivo” según lo que el arqueólogo Lawrence Keeley denominó “el mito del pacífico salvaje”<sup>19</sup>. Por otro lado, respecto de Hobbes escribió Clastres que, si bien tuvo la lucidez de pensar la guerra y el Estado en un sentido de mutua exclusión (“la guerra impide el Estado, el Estado impide la guerra”), su

inmenso error, aunque casi inevitable en un hombre de su época, fue haber creído que la sociedad que persiste en la guerra de todos contra todos no es una sociedad; que el mundo de los Salvajes no es un mundo social<sup>20</sup>.

De acuerdo con Clastres, no sólo la guerra de todos contra todos no existe como tal en la sociedad primitiva (“la guerra generalizada produciría el mismo efecto que la amistad generalizada: la negación del ser social

primitivo”<sup>21</sup>), sino que la guerra no estatal es una práctica social con un fundamento político que nada debe ni a la biología ni a un hipotético estado de naturaleza.

De hecho, esta relativa equidistancia clastriana respecto de los extremos “rousseauiano/optimista” (“el hombre es bueno por naturaleza”) y “hobbesiano/pesimista” (“el hombre es un lobo para el hombre”) se asemeja al posicionamiento de los pensadores anarquistas en relación con el problema de la naturaleza (agresiva o no) del hombre. Bakunin describía al ser humano como el “animal feroz por excelencia”, pero añadía que su “individualismo” –fundamento de su ferocidad– no puede pensarse sin su tendencia a la vida social y, por tanto, a su capacidad para el socialismo<sup>22</sup>. Incluso Proudhon, para quien la guerra “es esencial a nuestra humanidad”, formuló la idea de que el ser humano, a la vez “ángel” y “bestia”, es un animal social hecho de contradicciones que, aún encontrándose en un hipotético estado de guerra con los demás, no puede resistirse a una “atracción interna hacia otros individuos” movida por una “simpatía secreta” que forma parte de “su propia naturaleza”<sup>23</sup>.

Pero fue Kropotkin quien formuló de un modo más explícito su distanciamiento respecto de las miradas típicamente rousseauianas y hobbesianas, empleando las observaciones etnográficas de su época para argumentar que el “hombre primitivo no es, en modo alguno, ni un ideal de virtud ni una bestia como el tigre”<sup>24</sup>. Esto se vincula con el hecho, recientemente señalado por Aníbal D’Auria, de que los pensadores anarquistas no proponen una concepción esencialista del ser humano (ya sea pesimista u optimista), sino una concepción histórica (“es el mismo hombre quien crea y recrea las nociones de ‘bien’ y ‘mal’”)<sup>25</sup>. Algunas décadas después de la muerte de Kropotkin, Gaston Leval escribió que el hombre “es a la vez bueno y malo”, en el sentido de que, desde un punto de vista psicológico y biológico, contiene la potencialidad tanto para el egoísmo como para la generosidad, tanto para la crueldad como para la bondad<sup>26</sup>. Tanto Kropotkin como Leval, aunque atravesados por un modo de pensar el cambio histórico en términos evolutivos y en gran medida influidos por la biología, proponían un alejamiento respecto de miradas idealistas sobre la bondad natural del ser humano y pesimistas acerca de su carácter intrínsecamente belicoso y competitivo.

Lo interesante de estas reflexiones es que tenían lugar en momentos en que diversos pensadores europeos añadían un fundamento animal a la imagen hobbesiana de la lucha de todos contra todos. La polémica de Kropotkin con Thomas Henry Huxley en torno al modo de leer socialmente las tesis de Darwin es de sobra conocida: Huxley y los darwinistas sociales creían que la lucha por la existencia enunciada por Darwin consistía en el exterminio de los menos adaptados en el seno de una especie, lo cual hacía del ser

humano “una bestia sanguinaria y feroz” (“tigres o leones, desprovistos de toda clase de concepciones éticas”), mientras que para Kropotkin se trataba de “la lucha contra los elementos hostiles de la naturaleza o bien contra otras especies animales”, la cual se efectúa en “grupos unidos mediante la ayuda mutua”<sup>27</sup>.

Por otro lado, poco antes de la muerte de Kropotkin, el filósofo y matemático británico Bertrand Russell, lúcido en su apreciación de que la guerra como práctica social precedía al capitalismo y al Estado, concluía que la misma estaba inscrita en “los instintos fundamentales de la naturaleza humana”, pues “el hombre es por naturaleza un competidor, un ser adquisitivo y más o menos belicoso”<sup>28</sup>. En la época en que Leval publicó sus *Elementos de ética moderna* (1961), por su parte, el anatomista Raymond Dart y el ensayista Robert Ardrey popularizaron la llamada “hipótesis del primate asesino”, centrada en la idea de que el ser humano posee un instinto homicida, posteriormente recubierta de un barniz científico por autores como el etólogo Konrad Lorenz y los antropólogos Lionel Tiger y André Leroi-Gourhan<sup>29</sup>.

Estas hipótesis fueron amplia y debidamente cuestionadas, tanto por su inconsistencia documental como por sus falencias explicativas, y algunos de sus críticos, como los antropólogos Ashley Montagu, atento lector de Kropotkin (a cuya memoria dedicó su libro *Darwin. Competition & Cooperation* de 1952), y Keith F. Otterbein, se vieron obligados a enfatizar el hecho de que “no hay evidencia fisiológica de que los humanos posean un instinto agresivo”<sup>30</sup>.

Como el propio Clastres, crítico él mismo de las lecturas que proponían un carácter biológicamente agresivo del ser humano, sintetizó en un artículo de la década del setenta: la guerra “tiende hacia la cultura, no hacia la naturaleza”<sup>31</sup>.

## La guerra contra el Estado

En sus últimos trabajos, Clastres reflexionó sobre la guerra en contextos no estatales<sup>32</sup>. El punto de partida implícito en sus enunciados es la crítica a aquellos autores que, desde una mirada etnocéntrica y evolucionista, han considerado la guerra no estatal como intrascendente e inofensiva, como un indicador más del carácter *primitivo* de este tipo de sociedad. El concepto de “guerra primitiva”, cuya formulación más conocida es la elaborada por el antropólogo H. H. Turney-High en los años cuarenta, se sostiene en la idea de un “horizonte militar” por encima del cual se sitúan las sociedades estatales que conducen un tipo de “guerra verdadera” y por debajo del cual se ubican las sociedades “primitivas” que se involucran en enfrentamientos de tipo “submilitar”, esto es, escaramuzas y batallas fuertemente reguladas



caracterizadas por provocar pocas bajas (si acaso alguna) y percibidas como faltas de efectividad, disciplina, profesionalización y desarrollo técnico y tecnológico<sup>33</sup>.

La especificidad atribuida a la guerra no estatal por parte de algunos de estos autores (como el especialista en relaciones internacionales Quincy Wright y el propio Turney-High) es del todo pertinente, sobre todo si se la compara con interpretaciones más recientes que pretenden equiparar los desastres de la Segunda Guerra Mundial con los enfrentamientos regulares de comunidades no estatales del registro etnográfico (como es el caso de Keeley). De hecho, la interpretación de Wright según la cual el principal objetivo de la guerra en sociedades “primitivas” es el sostenimiento de la “solidaridad del grupo político” parece vincularse, de algún modo, con los enunciados de Clastres a los que nos referiremos más adelante, pero la oposición propuesta por Turney-High entre “motivos reales” (guerra civilizada) y “motivos personales y psicológicos” (guerra primitiva) explicita el fundamento etnocéntrico que está en la base de dichas conceptualizaciones<sup>34</sup>.

Lo que en todo caso puede cuestionarse de estos modelos, aparte de su punto de partida evolucionista, es que en el plano testimonial su análisis se basa en la observación de prácticas que tienden a limitar la violencia física efectiva, esto es, batallas más o menos reguladas, guerras rituales o mágicas, duelos o demostraciones de fuerza. Estas prácticas efectivamente existentes en gran parte de los testimonios etnográficos no conforman, sin embargo, la única forma documentada de enfrentamiento intergrupal. Entre los horticultores Mae Enga de las tierras altas de Nueva Guinea, por ejemplo, las batallas, en efecto, se acuerdan: en ellas, los duelos se detienen en cuanto uno de los contendientes resulta herido y los subsiguientes enfrentamientos grupales provocan una cantidad limitada de muertes. Sin embargo, los grupos emprenden también ataques sorpresivos y emboscadas sobre grupos enemigos. En un análisis intercultural, Otterbein observó que las

batallas, en las cuales los guerreros se enfrentaban a lo largo de una línea, eran un medio para probar la fuerza de un adversario, mientras que las emboscadas y raids sobre asentamientos eran el medio para matar grandes números de enemigos<sup>35</sup>.

Las incursiones y las emboscadas, en efecto, se cuentan entre las formas más comunes y letales de relación violenta entre comunidades no estatales, y sus efectos sociales distan de ser intrascendentes.

Los análisis que subestiman las consecuencias sociales de la guerra en contextos no estatales tienden, a su vez, a restarle relevancia política a dicha práctica. Aquí es donde las reflexiones de Clastres ofrecen un contraste de interés. Trátese de batallas, incursiones o emboscadas, impliquen o no niveles considerables de violencia física, las prácticas de guerra en socieda-

des no estatales no sólo no carecen de efectos sociales, sino que tienen, de acuerdo con el antropólogo, decisivas consecuencias políticas. Ello se vincula con el hecho de que, en cualquiera de las situaciones posibles, la guerra es la expresión de una diferencia que es consustancial al ordenamiento interno de la comunidad: la guerra materializa el contraste con el “otro” (no pariente, enemigo) y mantiene a las comunidades en la dispersión, evitando toda forma de centralización que podría derivarse de la concentración<sup>36</sup>. En términos de parentesco, la guerra parece ser una expresión extrema del antagonismo que está implícito en la identificación parental, en la medida en que ésta involucra no sólo un sentido de pertenencia –aquellos que son parientes–, sino también de exclusión –aquellos que no lo son, con quienes se mantienen relaciones basadas en la desconfianza. Así, la guerra puede ser pensada como una práctica que, al materializar la diferencia entre las comunidades, contribuye a la autoafirmación del Nosotros autónomo e indiviso de cada comunidad de parientes. De este modo, retomando el enunciado de Clastres, la guerra en sociedades no estatales “está contra el Estado”<sup>37</sup>.

## La paradoja de la guerra

Gustav Landauer escribió en 1910 que el Estado no es una cosa sino una relación social, un modo que tienen las personas de relacionarse entre sí<sup>38</sup>. Esta mirada se opone a los enfoques institucionalistas que ven al Estado como un objeto con consistencia propia que tiende a desarrollarse. En términos de prácticas sociales, en cambio, puede definirse la práctica estatal como aquella que “instituye un polo social dominante –provisto del uso exclusivo de la coerción– y otro polo social que se somete al primero”<sup>39</sup>. Estas puntualizaciones sirven a la hora de pensar el problema de la división social. En efecto, partiendo de esta premisa se puede afirmar que el tipo de práctica que definimos como estatal supone una ruptura respecto de las prácticas características de las sociedades no estatales, compatibles con los principios de la reciprocidad y la ayuda mutua<sup>40</sup>. La pregunta por la ruptura no alcanzó a tener respuesta en la obra de Clastres (su fallecimiento a temprana edad dejó inconclusa esta línea de investigación). Sin embargo, algunas de sus últimas reflexiones sobre la guerra involucran de algún modo este problema.

En un artículo publicado póstumamente, Clastres señaló que, así como “la violencia guerrera aparece en el universo de los Salvajes como el principal medio de conservar el ser de esa sociedad en la indivisión, de mantener a cada comunidad en su autonomía de *totalidad* una, libre e independiente de las otras” –en tanto obstáculo interpuesto a “la máquina de unificación constituida por el Estado”<sup>41</sup>–, la guerra acarrea a su vez “el peligro de la división del cuerpo social homogéneo de la sociedad primitiva”. El antropólogo

presentaba esto como una “paradoja sorprendente”: “por un lado, la guerra permite que la comunidad primitiva persevere en su ser indiviso; por otra parte, se revela como el posible fundamento de la división entre Señores y Súbditos. La sociedad primitiva como tal obedece a una lógica de la indivisión que la guerra tiende a sustituir por la lógica de la división”<sup>42</sup>.

El fundamento para esta apreciación es la observación de fuertes liderazgos guerreros en algunas sociedades de los registros etnográfico y etnohistórico y de lo que el autor llamó “sociedades con guerreros”: si en las sociedades primitivas “todos los hombres son guerreros potenciales porque el estado de guerra es permanente, y son guerreros efectivos cuando estalla, de tiempo en tiempo, el conflicto armado”, en las sociedades con guerreros sólo “una minoría de hombres hacen constantemente la guerra”<sup>43</sup>.

La existencia de una minoría especializada en el ámbito militar constituye para Clastres un peligro permanente para el orden indiviso, pues si bien no representa un cuerpo con autoridad política, implica la existencia de un “casi-monopolio de la capacidad militar de la sociedad, de algún modo el monopolio de la violencia organizada”, que hace que este grupo de guerreros pueda decidir sobre las acciones militares: “hacen la guerra por su propia cuenta y no para responder a un imperativo colectivo”<sup>44</sup>. Clastres advierte, de todos modos, que un jefe guerrero no puede actuar contra los intereses de la comunidad so pena de ser desobedecido o abandonado (el ejemplo de Gerónimo entre los apaches y de Fusiwe entre los yanomami ilustra con claridad este punto): de algún modo, como plantea Angelbeck, este tipo de situación según la cual un jefe guerrero tiene autoridad en la guerra en la medida en que represente los intereses de la comunidad y no busque trasladar esa autoridad al ámbito de la dominación política, se relaciona con el concepto de “autoridad” de Bakunin –distinto respecto del uso que hace Proudhon del término–, esto es, el reconocimiento de lo que Clastres denomina una “competencia técnica”, un conocimiento o experiencia en un área que se reconoce y respeta como tal en tanto contribuye a la vida social de la comunidad pero no se constituye en imposición<sup>45</sup>.

En cualquier caso, el “peligro permanente” que observa Clastres no sólo está asociado a la “máquina guerrera” sino también al aumento de la densidad poblacional que, de acuerdo con el antropólogo, podría erosionar el carácter autónomo e indiviso de las comunidades al “trastornar” el principio de la dispersión<sup>46</sup>, y que, a nuestro entender, puede vincularse también de algún modo con el problema de la guerra.

En su análisis sobre Gerónimo y los apaches, Clastres describe el principio según el cual una serie de tribus se alían bajo el liderazgo del jefe guerrero en un contexto de intensa actividad bélica: la necesidad militar encumbra a un jefe que lo es (mientras dura la actividad bélica) de un conjunto social

amplio, conformado por un agrupamiento de tribus. Esta situación dura lo que la circunstancia bélica que le dio origen, motivo por el cual no adquiere un carácter de permanencia. Sin embargo, según sugieren ciertos estudios etnográficos, en contextos en que los episodios de violencia bélica se intensifican y se tornan impredecibles, hay lugar para pensar en la institucionalización de dicha jefatura vinculada (de modo directo o indirecto) al ámbito militar, es decir, su permanencia en el tiempo (esto es lo que observa, por ejemplo, la arqueóloga Elsa Redmond en un estudio comparativo de sociedades no estatales de Sudamérica<sup>47</sup>).

El antropólogo Renato Sztutman señala que Clastres tomaba en cuenta, a la hora de reflexionar sobre este peligro de división social, aquellas “formas indígenas” que involucraban “aldeas populosas, conjuntos regionales liderados por jefes de guerra, distinciones jerárquicas e incluso aristocracias”<sup>48</sup>. Al observar a los tupí-guaraníes, por ejemplo, sostenía Clastres:

Si en una sociedad primitiva observamos la acción de una fuerza centrípeta, la tendencia visible al reagrupamiento mediante la constitución de macro-unidades sociales, estamos frente a una sociedad que está camino de perder la lógica primitiva de lo centrífugo, [...] que pierde las propiedades de totalidad y unidad<sup>49</sup>.

Lo que parece interesarle a Clastres, aparte del mero análisis de la expansión demográfica, es el modo en que la concentración poblacional puede incidir en la constitución de un nuevo tipo de lazo permanente entre aldeas bajo la autoridad de un jefe, ya sea propiamente guerrero o se vincule, de un modo u otro, con la decisión y la organización militar (de ahí su referencia al “riesgo de concluir alianzas provisionarias con los vecinos ‘compatriotas’, si las circunstancias –guerreras en especial– lo exigen”<sup>50</sup>).

Pero acaso el agrupamiento de conjuntos sociales bajo la autoridad de un jefe no constituya por sí mismo un fundamento para pensar la división social en términos de estatalidad (el conjunto puede permanecer articulado por lazos compatibles con los principios del parentesco y con las normas de convivencia asociadas a las alianzas). Sin embargo, así como la “exaltación de la subjetividad del guerrero” implica la “posibilidad de trascendencia en relación al colectivo” pero se ve limitada por la lógica social de la comunidad<sup>51</sup>, hay dos ámbitos en los que dicha trascendencia parece no encontrar tales límites.

Uno tiene que ver con algo que Clastres manifestó intención de estudiar pero cuya muerte aconteció antes de que pudiera dedicarse a ello: esto es, la guerra de conquista como instancia de transformación social (en términos de los editores de la revista *Libre*, que apuntaron los ítems que el antropólogo pensaba desarrollar en una obra que no llegó a componer: “la guerra de conquista entre las sociedades primitivas como fomento *posible* de un cam-

bio en la estructura política<sup>52</sup>). En función de lo que venimos apuntando, podemos caracterizar la guerra de conquista como aquella que habilita un tipo de relación de poder entre vencedores y vencidos que adquiere una forma de permanencia (por lo tanto, de dominadores y dominados), algo que leído en clave de la centralidad del parentesco en contextos no estatales supone el establecimiento de una relación permanente entre dos conjuntos sociales no emparentados entre sí, donde la organización sociopolítica sostenida en el monopolio de la coerción no se ve impedida<sup>53</sup>.

El segundo ámbito de interés para pensar el problema tiene que ver con la relación entablada por un jefe (guerrero o vinculado con la decisión militar), ya sea con su entorno inmediato (su “séquito”), o bien con individuos vencidos en la guerra y devenidos prisioneros o esclavos. Unos y otros sostendrían una relación de carácter personal con el jefe que sería disímil respecto de los principios del parentesco, ya se trate de una relación de dependencia y lealtad o de sometimiento<sup>54</sup>. De qué modo estos lazos de subordinación personal pudieron vincularse con la emergencia de la estatalidad excede las posibilidades de este trabajo. Kropotkin sugería, en su tratamiento de las comunas históricas, que un individuo en quien se delegara la capacidad militar, en la medida en que reuniera ciertos recursos y los empleara para atraer a un grupo de “hombres aguerridos” a su alrededor, “comienza a conquistar los embriones de un poder militar”<sup>55</sup>. En cualquier caso, como señala Charles J-H. Macdonald, la relación histórica entre este tipo de lazo personal y la dominación a escala colectiva sigue siendo un “rompecabezas antropológico”<sup>56</sup>.

\* \* \*

El último ítem mencionado por los editores de la revista *Libre* en referencia a los problemas que Clastres pensaba articular en su obra trágicamente interrumpida fue presentado como “la guerra ‘de Estado’”. La preocupación del antropólogo por la guerra estatal es perfectamente comprensible a la luz de lo que venimos comentando. Y es que, como señalamos al inicio de este trabajo, la conformación misma de un aparato de imposición supone la apropiación de la capacidad militar que, para el antropólogo, es consustancial a la comunidad no estatal. De tal modo que la guerra pasa a ser prerrogativa del Estado, y toda forma de violencia ejercida por fuera (o en contra) del dispositivo estatal es conceptualizada en términos de rebeldía.

Una reflexión de interés al respecto la ofrece el antropólogo David Graeber en su reciente estudio sobre la soberanía (en el sentido de autoridad suprema) realizado a partir de un análisis de lo político entre los shilluk del sur de Sudán: “Como descubrieron aquellos viajeros europeos cuando los reyes nilóticos les pidieron que condujeran raides o lanzaran disparos

aleatorios sobre ‘aldeas enemigas’ que en realidad resultaron ser habitadas por los mismos súbditos del rey, no hay una diferencia fundamental en la relación entre un soberano y su pueblo, y entre un soberano y sus enemigos. Dentro y fuera están ambas constituidas a través de –como mínimo– la posibilidad de la violencia indiscriminada”. Aquí, la fórmula “opresión dentro y guerra fuera” mediante la cual Giovanni Bovio definiera al Estado, recuperada por Pietro Gori en su famosa conferencia *Vuestro orden y nuestro desorden* (1889), adquiere una nueva forma:

Lo que llamamos ‘la paz social’ –escribe Graeber– es en realidad sólo una tregua en una guerra constitutiva entre el poder soberano y ‘el pueblo’; en la medida en que ambos términos “nacieron como entidades políticas en su lucha mutua”<sup>57</sup>.

En cierto modo, pues, lo que define las distintas situaciones consideradas es el lugar que ocupa la violencia organizada en la sociedad. Cualquiera sea la lectura que se haga de la “paradoja de la guerra” enunciada por Clastres, lo que permanece es el hecho de que la estatalidad emerge como conquista de la capacidad política y militar de la comunidad. Ello es compatible con aquello que Cappelletti infiere de la obra de William Godwin (uno de los precursores más evidentes del anarquismo) y que con toda probabilidad Clastres compartiría: “La opresión hacia adentro constituye el exacto paralelo de la opresión hacia afuera, que todo Estado ejerce en la medida de sus posibilidades. [...] La represión y la violencia están, entonces, en la esencia del poder estatal”<sup>58</sup>.

---

## Notas

---

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

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

tropológica del siglo XX, en particular en relación con el foco puesto en el problema de lo político.

3. Desde términos o fórmulas que describen principios de organización social en contextos no estatales, como el de “ayuda mutua” (tempranamente utilizado por los antropólogos A. R. Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowski) o la formulación “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad” (Marshall Sahlins), hasta modos de caracterizar el funcionamiento o el estatus de entidades “sin Estado” o “sin gobierno”, como por ejemplo “anarquía ordenada” (E. E. Evans-Pritchard), o comunidades y sociedades “anárquicas” (Harold Barclay y,

más recientemente, William Angelbeck y Charles J-H. Macdonald). Véase Perry, R. J. "Radcliffe-Brown and Kropotkin: The Heritage of Anarchism in British Social Anthropology", *Kroeber Anthropological Society Papers* 51-52, 1975, pp. 61-65; Morris, B. "Antropología y anarquismo. Afinidades electivas", en: Roca Martínez, B. (coord.), *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*, Madrid, LaMalatesta, 2008, pp. 19-29; "Anarchism, individualism and South Indian foragers: memories and reflections", *Radical Anthropology* 7, 2013, pp. 22-37; Roca Martínez, B. "Anarquismo y antropología: una introducción", en: Roca Martínez, B. (coord.), *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*, Madrid, LaMalatesta, 2008, pp. 4-17; Macdonald, Ch. J-H. "Primitive Anarchs: Anarchism and the Anthropological Imagination", *Social Evolution & History* 10 (2), 2011, pp. 67-86; "Antropología de la anarquía", *Germinal. Revista de Estudios Libertarios* 10, 2012, pp. 3-25.

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

5. *Ibid.*, p. iii.

6. Kropotkin, P. "Anarchism", en: *The Encyclopaedia Britannica*, 11a ed., Londres, 1910, p. 914. Ya en su análisis de las "comunidades" históricas (para las cuales tomaba como modelo ciertas formas comunitarias documentadas en Europa oriental, Asia y África, pero haciendo referencia principalmente al movimiento comunista del siglo XII), Kropotkin observaba que allí las luchas se daban "por la conquista y el mantenimiento de la libertad del individuo, por el principio federativo, por el derecho de unirse y actuar", en contraposición con las guerras de los Estados cuyo objetivo era "anular estas libertades" (*L'État: son rôle historique*, París, Temps

Nouveaux, 1906, p. 24). Véase Angelbeck, *op. cit.*, p. 57; Cappelletti, A. J. *El pensamiento de Kropotkin: ciencia, ética y anarquía*, Madrid, Zero-Zyx, 1978, pp. 128-129. 7. Véase Cappelletti, A. J. "Introducción a la tercera edición en español", en: Kropotkin, P. *El apoyo mutuo*, Madrid, Madre Tierra, 1989; Mellado Gómez, D. *Pierre Clastres y la muerte del Estado. Indagaciones sobre el accidente estatal desde una óptica libertaria*, Informe Final, Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile, 2013, pp. 8-11.

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

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

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

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

12. Viveiros de Castro, E. "O intempestivo, ainda", en: Clastres, P. *Arqueología da violência: pesquisas de antropología política*, 2a ed., São Paulo, Cosac & Naify, 2011, p. 316. Véase Abensour, M. "Presentación", en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las le-*

yes salvajes. *Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2007 [1987], pp. 60-64.

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

14. Bertolo, A. “Poder, autoridad, dominio: una propuesta de definición”, en: Ferrer, C. (comp.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, Buenos Aires, Altamira, 1999, p. 78. Sobre el problema del poder en el pensamiento anarquista, véase la discusión entre Roca Martínez, B. “Repensar el poder. A propósito de *La Sociedad contra el Estado* de Pierre Clastres”, *Libre Pensamiento* 66, 2010, pp. 60-67, y Rossineri, P. “La aceptación del concepto de Poder como negación del anarquismo”, *El libertario* (blog), enero 2013 (<http://periodicoellibertario.blogspot.com.ar/2013/01/la-aceptacion-del-concepto-de-poder.html>). Véase también Angelbeck, *op. cit.*, pp. 15-21; Mellado, *op. cit.*, p. 35; Gayubas, A. “Pierre Clastres y las sociedades contra el Estado”, *Germinal. Revista de Estudios Libertarios* 9, 2012, pp. 25-26.

15. Abensour, “Presentación”, *cit.*, pp. 62-63.

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

17. Campagno, “Pierre Clastres”, *cit.*, p. 204.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

27. Respectivamente, Cappelletti, “Introducción”, *cit.*; Kropotkin, P. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Nueva York, McClure Phillips & Co., 1902, p. 78; Kropotkin, *Ethics*, *cit.*, p. 321. Significativamente, fue otro anarquista, Émile Gautier, quien empleó por primera vez de un modo crítico el término “darwinismo social”, refiriéndose a las aplicaciones de tinte conservador de la teoría darwiniana al estudio de las sociedades humanas: Gautier, É. *Le darwinisme social*, París, Derveaux, 1880. Véase La Vergata, A. *Guerra e darwinismo sociale*, Calabria, Rubbettino, 2005, p. 33.



Sobre el posicionamiento de Kropotkin en relación con Darwin y su enfrentamiento con Huxley, véase Montagu, A. *Darwin. Competition & Cooperation*, Nueva York, Henry Schuman, 1952, pp. 38-43; Cappelletti, “Introducción”, cit.; Ansino, R. “Evolución y apoyo mutuo: Kropotkin en el contexto de las teorías evolutivas”, *Erosión. Revista de Pensamiento Anarquista* 1, 2012, pp. 29-40; Kokko, H. “Conflict and Restraint in Animal Species. Implications for War and Peace”, en: Fry, D. P. (ed.), *War, Peace, and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*, Nueva York, Oxford University Press, 2013, pp. 38-39.

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

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

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

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

32. *Ibid.*, pp. 181-256.

33. Véase Turney-High, H. H. *Primitive War: Its Practice and Concepts*, Columbia, University of South Carolina Press, 1949, pp. 21-38; Keegan, J. *A History of War*, Nueva York, Vintage Books, 1993, pp. 89-

94. Para una crítica de este concepto, véase Keeley, *op. cit.*, pp. 8-15.

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

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

36. Véase Clastres, *Investigaciones*, cit., pp. 211-213.

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

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

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

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

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

42. *Ibid.*, p. 240.

43. *Ibid.*, pp. 221-222. En relación con el “estado de guerra permanente”, aclara Clastres que lo permanente “no es la reali-

dad puntual del conflicto armado” sino su “posibilidad”: “con los extranjeros sólo se mantienen relaciones de hostilidad, se realicen o no en una guerra real” (*ibid.*, p. 211). 44. *Ibid.*, pp. 237 y 222, respectivamente. 45. Véase Angelbeck, *op. cit.*, pp. 35-36. En el terreno del análisis histórico de sociedades del pasado remoto, esta constatación de Clastres ha sido tenida en cuenta para estudiar la figura de los llamados “especialistas bélicos” inferidos a partir de la evidencia arqueológica de fines de la Edad del Bronce en el Noroeste de la Península Ibérica, cuya posición de prestigio se habría revertido hacia la Primera Edad del Hierro. De acuerdo con el historiador Francisco Javier González García, este testimonio colabora con la reflexión de Clastres de que no existe una linealidad evolutiva que haga de los liderazgos militares un escalón hacia la constitución del Estado: la figura del especialista bélico no implica por sí misma la aparición de la división social, en la medida en que el prestigio que de ella le es concedido por la comunidad (véase González García, F. J. “Copérnico y los bárbaros. Notas para una reinterpretación de la Edad del Hierro europea”, en: Campagno, M. (ed.), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, p. 171). Esto es compatible con lo que plantea Clastres cuando señala que un jefe guerrero como Gerónimo entre los apaches es seguido por su comunidad en la medida en que sus acciones militares representan los intereses de la comunidad, pero es abandonado en cuanto su carrera personal se aísla del fundamento colectivo (*La sociedad contra el Estado*, cit., pp. 178-180). El interés individual del guerrero se

ve de este modo condicionado por la lógica que regula la sociedad de la que forma parte. La subjetividad individual no se impone sobre la lógica social.

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

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

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

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

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

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

52. Clastres, P. “Malheur du guerrier sauvage”, *Libre 77-2*, 1977, p. 109.

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

54. Véase *ibid.*, pp. 214-215.

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

56. Macdonald, “Antropología de la anarquía”, cit., pp. 21-22.

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

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