



ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

Recibido: 9 de diciembre de 2021. Aprobado: 31 de marzo de 2022.

DOI: 10.17151/rasv.2022.24.2.3

Anarquías empíricas - aportes de la antropología libertaria al estudio de las autonomías en América Latina

.....

**Empirical Anarchies - contributions of libertarian
anthropology to the study of autonomies in Latin
America**

RESUMEN

A primera vista, la reflexión sobre las formas de vida sociales no estatales y no capitalistas parece estar condenada al gueto de la imaginación anarquista. Pero una revisión somera de la contribución antropológica a lo largo de los dos últimos siglos nos revela un tesoro etnográfico y un mundo de posibilidades analíticas que sobrepasan la anarquía como un devenir. Partiendo de una revisión de la literatura antropológica dedicada a la descripción y al análisis de los fenómenos de autoorganización social que desafían a las lógicas institucionales y representaciones sociales típicas de las sociedades estatales-capitalistas, y estableciendo algunos puntos de contacto entre este campo de estudios y el repertorio teórico del anarquismo, en el presente artículo buscamos fundamentar una reflexión que nos permita acceder a herramientas conceptuales más apropiadas y sensibles para el acercamiento a las experiencias sociales que se reivindican bajo la designación social de “autonomías”, especialmente teniendo en cuenta los procesos de resistencia indígena y popular que se desarrollan en América Latina.

.....

Cómo citar este artículo:

Makaran, G. y Brancaleone, C. (2022). Anarquías empíricas - aportes de la antropología libertaria al estudio de las autonomías en América Latina. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 24(2), 38-60. <https://doi.org/10.17151/rasv.2022.24.2.3>

GAYA MAKARAN

Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestra en Estudios Latinoamericanos y Doctora en Humanidades por la Universidad de Varsovia, Polonia. Integrante del GT ACySE/CLACSO.

✉ makarangaya@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6343-0003

📖 Google Scholar

CASSIO BRANCALEONE

Investigador del curso de Ciencias Sociales y del Programa de Posgrado Interdisciplinario en Ciencias Humanas (PPGICH) de la Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Brasil. Integrante del GT ACySE/CLACSO y del Instituto de Estudios Libertarios (IEL). Doctor en Sociología por Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

✉ cassioبرانcaleone@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7821-3450

📖 Google Scholar



Palabras clave: anarquías empíricas, antropología libertaria, anarquismo, autonomía, América Latina.

ABSTRACT

At first glance, the reflection on non-state and non-capitalist social forms of life seems to be condemned to the ghetto of the anarchist imagination. But a flyby over the anthropological contribution during the last two centuries reveals a great ethnographic treasure and a world of analytical possibilities that go beyond anarchy as a becoming. Starting from a review of the anthropological literature dedicated to the description and analysis of the phenomena of social self-organization that challenge the institutional logics and social representations typical of state-capitalist societies, and establishing some points of contact between this field of study and the theoretical repertoire of anarchism, we seek in this article to support a reflection that allows us to access more appropriate and sensitive conceptual tools for approaching social experiences that are claimed under the social designation of “autonomies”, especially taking into account the processes of indigenous and popular resistance developing in Latin America.

Keywords: empirical anarchies, libertarian anthropology, anarchism, autonomy, Latin America.

El mundo contemporáneo está lleno de esos espacios anárquicos y cuanto más éxito tienen, menos oímos hablar de ellos.

[...]

Las formas anarquistas de la organización no se parecerían en nada a un Estado, que implicarían una incontable variedad de comunidades, asociaciones, redes y proyectos, a cualquier escala concebible, superponiéndose y cruzándose de todas las formas imaginables y, probablemente, de muchas que no podemos siquiera imaginar. Algunas serán muy locales, otras globales.

(Graeber, 2011, p. 27 y p. 32)

Introducción

El siglo XXI comenzó en América Latina con una efervescencia de los sectores subalternos en contra de los modelos dominantes del Estado-nación y del capitalismo neoliberal. Las luchas sociales tomaron un nuevo impulso al desbordar los límites de la democracia liberal restringida y, frente al fracaso de la “democratización” latinoamericana de los años 90, han planteado una agenda antisistémica de diferentes alcances que puso en el centro del debate la autonomía más allá y en contra del Estado y del capital (Adamovsky *et al.*, 2011). Dichas luchas, protagonizadas no pocas veces por los pueblos y comunidades indígenas y sectores populares, encontraron en los y las militantes anarquistas sus atentos colaboradores y aliados, al proyectarse como una reactualización y revitalización del ideal ácrata.

Este acercamiento actual entre el anarquismo y los planteamientos autonómicos de los sectores subalternos responde, sin embargo, a una larga y frondosa tradición de luchas comunes que en América Latina tomaron formas no pocas veces inesperadas, donde la denuncia anticolonial y los esfuerzos por la autodeterminación de los pueblos se unían con los principios anarquistas de la libertad individual y colectiva y la emancipación social del Estado y del capital. De esta manera, la alianza *sui generis* “anarco-indígena-popular”, por una parte, se ha enfrentado a los enemigos comunes: el Estado y el capital de carácter profundamente colonial y racista, además de patriarcal; y por la otra, ha recuperado prácticas de sociabilidades alternativas que respondían a un horizonte no-heteronómico compartido. De ahí, como asegura Kehuauani Kauanui, miembro de la diáspora autóctona de Hawái, el encuentro entre la corriente libertaria y las luchas indígenas apostaría por:

el compromiso a favor de la autodeterminación de los pueblos autóctonos marcado por un toque anarquista, es decir, de oponerse activamente a la dominación colonial y practicar una política que contenga la crítica del nacionalismo del Estado, de la autoridad injustificada y de la dominación bajo todas sus formas. (en Dupuis-Deri y Pillet, 2019, p. 170)

A la primera vista, la reflexión sobre las formas de vida sociales no estatales y no capitalistas parece estar condenada al gueto de la imaginación anarquista. Pero un sobrevuelo sobre la contribución antropológica a lo largo de los dos últimos siglos nos revela un gran tesoro etnográfico y un mundo de posibilidades analíticas que ultrapasan la anarquía como un devenir. Partiendo de una revisión de la literatura antropológica

dedicada a la descripción y análisis de los fenómenos de autoorganización social que desafían a las lógicas institucionales y representaciones sociales típicas de las sociedades estatales-capitalistas, y estableciendo algunos puntos de contacto entre este campo de estudios y el repertorio teórico del anarquismo, buscamos en el presente artículo fundamentar una reflexión que nos permita acceder a herramientas conceptuales más apropiadas y sensibles para el acercamiento a las experiencias sociales que se reivindican bajo la designación social de “autonomías”, especialmente teniendo en cuenta los procesos de resistencia indígena y popular que se desarrollan en América Latina.

De ahí, el presente ensayo se proyecta como un ejercicio de interés teórico que, aunque hace referencia a las experiencias concretas, no se propone su estudio empírico, dejando la aplicación de las herramientas analíticas propuestas a las investigaciones futuras. Con el interés puesto en el diálogo entre la teoría política anarquista y la antropología, vínculos cuyos inicios datan del siglo XIX, pero se desarrollan intensamente a partir de la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad, elegimos el término “anarquías empíricas” como el que mejor simboliza el resultado del mencionado cruce entre el imaginario utópico del anarquismo y las prácticas sociales estudiadas por la antropología, cuestión que desarrollaremos más adelante.

Como consecuencia fijaremos nuestra atención en los aportes de la antropología que decidimos llamar libertaria¹, es decir, la que por una parte se basa en la obra de autores abiertamente anarquistas y, por la otra, incorpora investigaciones no necesariamente identificadas como anarquistas, pero que comparten un interés analítico y herramientas conceptuales comunes. Lo que buscamos es sistematizar y explicitar los vínculos pareciera “naturales” entre “los pueblos sin Estado” y las premisas anticapitalistas, antiestatales y autonomistas del anarquismo.

Partiremos de la caracterización del anarquismo como trashumante, apuntando en sus derivas extraeuropeas de contacto y cruce con las prácticas de los pueblos indígenas y sectores populares, lo que identificamos, inspirados en Barclay (1990), como “anarquías empíricas”. Posteriormente, pasaremos a la identificación de los encuentros entre la antropología y

¹ Aunque en muchos casos el término “libertario” es simplemente el sinónimo del vocablo “anarquista”, al ser todo el anarquismo forzosamente libertario, consideramos necesario subrayar el carácter más amplio e incluyente de este primero que permite referirnos a los y las autores/as, teorías, investigaciones, movimientos, etc., de carácter y principios profundamente libertarios que, sin embargo, no se reconocen o inscriben en la tradición propiamente anarquista. Para la referencia sobre la distinción entre lo anarquista y lo libertario véase Taibo (2015).

el anarquismo subrayando los puntos de su mutuo reforzamiento, y, punto seguido, a la revisión de sus aportes para efecto de descripción y análisis de las “prácticas anárquicas” de los pueblos, es decir, de las dinámicas sociales e instituciones pensadas contra la dominación política y la explotación económica. En nuestro breve recorrido retomaremos tanto las obras clásicas de la antropología francesa y anglosajona, como su reinterpretación y nuevos aportes desde el contexto latinoamericano. Nos inscribimos con esto en el actual debate sobre la autonomía social en nuestro continente, donde el anarquismo y la antropología se entrelazan fértilmente y se constituyen en una voz imprescindible.

Trashumancia del anarquismo y las prácticas anárquicas en América Latina

Si el anarquismo como perspectiva, identidad, lenguaje y hacer político es fruto de las dinámicas asociativas de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT)², no nos olvidemos que esta organización fue generada no solo con una clara intensión internacionalista, sino que también su modo de funcionamiento en su corto tiempo de existencia se basó en el establecimiento de enlaces con agremiaciones obreras de varias partes del mundo, fuera de Europa. El universo de la lucha obrera que ella ensamblaba era caracterizado por el más amplio cosmopolitismo, proporcionado materialmente también por la circularidad migratoria constitutiva de la propia condición de la clase trabajadora. El internacionalismo como uno de los valores nucleares del anarquismo como ideología moderna (junto con los ideales de libertad, igualdad, solidaridad y autonomía) no se separa, pues, de la propia condición ocupada por la clase trabajadora en el capitalismo. Así como el capital, ella no tiene patria.

El capitalismo, más allá de modo de producción, entendido como una civilización emergente, logró articular en su seno, de manera refuncionalizada, diversas modalidades de gobernar y someter el trabajo y la naturaleza. De ahí, el sentido de hablar en un “sistema-mundo” moderno (Wallerstein, 2005) o una “ecología-mundo” capitalista (Moore, 2015), capaz de operar diversas formas de opresión y explotación de la humanidad y de la naturaleza, incluida la esclavitud, el extractivismo, el latifundismo, etc.,

² Es importante ubicar el surgimiento del anarquismo como perspectiva política moderna en el seno del movimiento obrero europeo como resultado de las reacciones sociales a las problemáticas generadas por el desarrollo del capitalismo industrial. Aunque también sería interesante observar las tendencias de luchas plebeyas radicales que florecieran en el proceso de la Revolución Francesa (Kropotkin), y que allí recibieran de parte de sus críticos (a la derecha y a la izquierda) el apodo de anarquistas (como las masas de *sans culottes* y las *enragés*). Pero no fue hasta la formación de la AIT en 1864 en Londres que se afirmaría un espacio común de luchas, solidaridad y debates donde determinadas prácticas y valores sociales iban sedimentando poco a poco una gramática política y una cosmovisión antiautoritaria compartida que recibiría posteriormente el nombre de anarquismo, no sin contradicciones, fruto de varias disputas y fricciones con otras ideas que allí encontraron igualmente su locus de desarrollo (Musto, 2014; Samis, 2015).

conllevando una globalización temprana de la clase trabajadora, llevada por las oleadas migratorias en diferentes direcciones, lo que por sí permitió la transnacionalización tanto de la explotación como de las resistencias³.

Como lo muestran Hirsch y Van der Walt (2010), durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, el proceso acelerado de la expansión del capitalismo imperialista junto con la revolución tecnológica en transportes y comunicaciones, aceleró también las respuestas de los subalternos, resultando en el surgimiento de complejas redes de circulación y articulación de ideas, personas, objetos (como cartas, libros y publicaciones) en diferentes continentes y países del mundo, lo que hizo del anarquismo no solamente un producto de Europa exportado o difundido por el mundo, sino también un conjunto de ideas antiautoritarias y revolucionarias de la clase trabajadora que, a partir de determinadas coordinadas sociales y geográficas, se fundamentan y se configuran internacionalmente mediante relaciones de identificación, solidaridad y de apoyo mutuo entre diversas localidades y atravesado por luchadores y rebeldes en movimiento (Adams, 2015; Taibo, 2018), frecuentemente asociados también a luchas anticoloniales⁴ y antiimperialistas. Este movimiento no fue de ninguna manera unilateral: del supuesto “centro” hacia la “periferia”, sino de múltiples flujos y direcciones, donde el anarquismo en Europa tanto irradia como recibe influencias, a modo de una red difusa y compleja de interrelaciones de carácter transfronterizo y transnacional.

En América Latina el anarquismo se abre hacia todos los “oprimidos”, rompiendo con el dogma marxista de la centralidad del obrero febril⁵ como sujeto revolucionario, buscando la autoorganización social en la libertad de los artesanos, en la comunidad campesina/indígena, en

³ En este sentido, rechazamos la visión positivista y etapista que pone a los países de la Europa occidental como capitalistas desarrollados y el resto del mundo como no capitalista, feudal, atrasado, que apenas está en vías del desarrollo para alcanzar el modelo del capitalismo industrial. En realidad, como asegura Jason Moore (2015), se trataría de una sola economía global capitalista que para existir necesita tanto la fábrica como la mina y la plantación, tanto del obrero febril como del esclavo y del peón de hacienda. Todas estas formas de explotación son contemporáneas, igualmente modernas y capitalistas. Para profundizar este enfoque véanse: Rosa Luxemburg (1978), Wallerstein (2005), Van der Linden (2014); textos de Jason Moore en Navarro y Machado (2020).

⁴ Existe una rica tradición anticolonial del anarquismo expresada en su apoyo para las luchas por la autodeterminación (no estatal) de los pueblos en contra del imperialismo europeo y norteamericano, como también en contra de lo que González Casanova denominó como “colonialismo interno” en el marco de los estados poscoloniales. Como no es posible profundizar en este lugar sobre el asunto, recomendamos revisar la literatura correspondiente: Anderson (2008), Hirsch y Van der Walt (2010), Taibo (2018), VV.AA. (2018).

⁵ De ahí es la categoría del “oprimido” propuesta por Bakunin y no la conceptualización clasista cerrada del “obrero febril”, la que es retomada por el anarquismo latinoamericano y le posibilita la inserción en distintos grupos subalternos de las sociedades latinoamericanas, conjugando el aspecto de clase con el de raza/etnia y género. El antidogmatismo anarquista y su supuesto “anticientificismo”, tan criticado por los marxistas como infantil, inmaduro y romántico, en realidad permitían su mejor adecuación a las prácticas anárquicas desarrolladas en el continente.

la rebeldía del “indio” levantado contra su opresor criollo y mestizo por “Tierra y Libertad”, en la autogestión de las vendedoras de los mercados, y un largo etcétera⁶. Esta “indianización” y “popularización” del anarquismo latinoamericano se dio no como una excepción, un fenómeno “exótico” limitado a ciertas zonas geográficas, sino que tuvo su eco en todo el pensamiento ácrata continental. De ahí, los y las anarquistas del continente latinoamericano en vez de hacer una copia burda de los clásicos europeos, mostraron una gran capacidad de traducción flexible de “la Idea” a las condiciones específicas de la región, al mismo tiempo que se abrieron a las prácticas “anárquicas” de las poblaciones indígenas y sectores populares en una interlocución preferentemente horizontal. Mientras para la mayoría de sus colegas marxistas el presunto carácter “premoderno” y “retrasado” de las sociedades latinoamericanas era un obstáculo por superar, para el anarquismo era una oportunidad inédita. Como asegura Ismael Martí en su carta a Max Nettlau en 1935:

América del Sud y del Centro posee un remanente de energías que el capitalismo y el estatismo no han logrado canalizar y explotar. Semejante al mismo caudal de riquezas materiales. América encierra en sus extensiones semiconquistadas, fuentes todavía inexploradas de riqueza moral. (Margarucci y Godoy, 2018, p. 17)

La “riqueza moral” de los pueblos latinoamericanos mencionada en la carta hacía en realidad referencia a lo que podríamos llamar “prácticas anárquicas” de muy larga data que resistieron y respondieron a la conquista, colonización y al proceso de modernización capitalista. Nacidas desde las mismas entrañas de sus múltiples sociedades, desde la época prehispánica hasta la colonial y republicana, posibilitaron un abigarramiento de las formas de vida, organización y producción en resistencia al sistema de dominación y explotación (como veremos más adelante con algunos clásicos de la antropología libertaria). Podrían ser escuetamente definidas como variadas formas y modalidades de autoorganización que las sociedades humanas en distintos tiempos y espacios encontraron

.....
⁶ Podemos mencionar aquí tales experiencias como el Ejército Libertador del Sur en México dirigido por Emiliano Zapata que bajo el lema “Tierra y Libertad” del anarquista Ricardo Flores Magón protagonizó la revolución agraria, colectivizando tierras y poniendo en marcha la Comuna de Morelos (1915) organizada bajo los principios comunitarios y libertarios y con la participación de militantes anarquistas. Su legado fue retomado en los años 90 en Chiapas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y los caracoles zapatistas que emprendieron su propia construcción de la autonomía basada en el autogobierno y la autogestión. En la zona andina, por su parte, encontramos vínculos estrechos entre el sindicalismo libertario y las luchas campesinas quechuas y aymaras contra el latifundio y el Estado con organizaciones como el Comité Tawantinsuyo en Perú (años 20) o la Federación Obrera Local (FOL) y la Federación Agraria Departamental (FAD) en Bolivia (años 20-40). De ahí, el anarcosindicalismo se vincula con formas de organización y resistencia preexistentes y propias de las culturas comunitarias quechua-aymaras o, como en el caso boliviano, de los sectores populares “cholos” (indio-urbanos), reelaborando los conceptos heredados de la tradición europea desde su propia lectura anticolonial de la realidad social.

para establecer sus dinámicas de reproducción social sin la necesidad de imponer determinadas estructuras de diferenciación social que implicase, necesariamente, en la producción de jerarquización. Es decir, conformaron, en muchos casos, experiencias valiosas y poco (re)conocidas de sociedades sin gobiernos, sin estados o más sencillamente para nosotros: sociedades autónomas o autogobernadas.

De ahí, consideramos crucial para nuestro planteamiento distinguir entre el *anarquismo*: una filosofía, visión de mundo, identidad, lenguaje y práctica política derivada del moderno movimiento obrero socialista, y sus respectivos agentes (militantes y activistas); y la *anarquía*, como creación social particular y concreta, potencialmente universalizable e insertada en múltiples temporalidades, que puede materializarse tanto dentro como fuera e incluso a pesar del anarquismo. En este sentido, es interesante observar que los clásicos de la teoría anarquista definen la anarquía en clave de un oxímoron que atraviesa toda la tradición libertaria, siguiendo al pionero Proudhon cuando decía que mientras los individuos buscaban la “justicia en la igualdad, la sociedad buscaba el orden en la anarquía”. Elisée Reclus lo acompaña de cerca al destacar que “la anarquía sería la más alta expresión del orden”. La anarquía como correspondiente a un tipo de orden social puede hacer un puente muy especial entre un repertorio de experiencias sociales igualitaristas del presente y del pasado, y un proyecto de transformación social figurado en el presente con vistas al futuro. De este modo, si la finalidad de la lucha de los y las anarquistas es alcanzar una sociedad anárquica, por suerte sus semillas ya están contenidas en el mundo. Sin embargo, no se trata de un regreso a la edad de oro, pues si de un lado se reconocen las contradicciones y problemas de las sociedades del pasado y las sociedades no occidentales (sin romantizarlas), la imaginación anarquista también está anclada en ideales de perfeccionamiento de la experiencia del ser humano en el mundo, vocalizando deseos de ampliación de los espacios de libertad e igualdad, en sus sentidos más radicales. En las palabras de Eduardo Colombo (2005):

La anarquía es, por lo tanto, la figura de un espacio político no jerárquico organizado para y por la autonomía del sujeto de acción (la autonomía del sujeto humano, sujeto construido simultáneamente como forma individual y colectiva). La construcción de este espacio público y de las instituciones que lo volvieron posible, es una tarea siempre inacabada. (p. 199)

La anarquía del anarquismo en cuanto devenir, deseo, proyecto, finalidad de la lucha, por su vez, no disminuye la importancia de los legados de las experiencias de autoorganización/autonomía que existieron o todavía

existen y que responden a las necesidades, contingencias y particularidades de cada sociedad y tiempo histórico. De ahí que, el anarquismo, aunque haya aportado como ninguna otra corriente en la conceptualización de la anarquía, de ninguna manera puede ser su dueño y, aunque la predique y, muchas veces, practique, esa se le escapa a espacios, tiempos y subjetividades inesperadas que desbordan los marcos de una sola teoría política y social. Será la antropología libertaria la que nos ayudará a entender el vínculo entre el anarquismo y las “anarquías empíricas” de los “pueblos sin Estado”, al mismo tiempo de brindar herramientas conceptuales valiosas para profundizar el debate sobre la autonomía en Latinoamérica.

Anarquía y antropología: sobre “anarquías empíricas” y su potencial

Aunque la palabra “anarquía” de origen griego contiene en su morfología una negación y una ausencia: un “sin”/“no” explícitos, plasmados por el anarquismo en uno de sus famosos lemas “Ni dios, ni amo...”, nuestro propósito es pensarla muy especialmente a través de sus dimensiones más constructivas, sus afirmaciones y presencias. Si entendemos el contexto específico del surgimiento del término y del nacimiento del movimiento anarquista, no nos sorprenderá que la identidad del anarquismo como ideología nace en oposición al régimen de dominación y explotación moderno. La cuestión, sin embargo, puede verse de manera muy diferente, si partimos desde los principios de la libertad (libertario) e igualdad (igualitario) que deben caracterizar a lo que la costumbre occidental llamó la “anarquía” (no hablamos aquí de las tergiversaciones malintencionadas que asocian el término con “caos y desorden” –aunque después de la emergencia de la segunda ley de la termodinámica, la propia física irá a redefinir su concepción de caos e entropía–), y que en diferentes culturas podría recibir un sinfín de nombres propios. Así, en vez de hablar de un régimen social sin gobierno, sin Estado, sin leyes, etc., hablemos de sociedades fundadas en dinámicas de autoorganización, manifestando instituciones y costumbres que promocionan grados significativos de autonomía, libertad, igualdad/equidad, horizontalidad, apoyo mutuo, con autogestión, democracia directa, etcétera.

Será precisamente en el campo de la antropología desde donde se empezará a destacar el carácter afirmativo de la anarquía en contra de la mirada evolucionista y eurocéntrica de las ciencias sociales que constituye el Estado y el capitalismo como puntos universales y exclusivos de referencia del “orden civilizado”. Revisemos brevemente la relación entre la antropología, la anarquía y el anarquismo que, aunque de larga data, en las últimas décadas ha tomado forma de un apasionado compañerismo. En este sentido, encontramos tanto los antropólogos autoasumidos como

anarquistas, como aquellos que, sin ostentar tal identidad, muestran su cercanía con el enfoque libertario, junto con una cantidad cada vez mayor de anarquistas que se nutren de la antropología (anarquismo antropológico) para “repensar la anarquía” (Taibo, 2015) y su propia militancia.

Es la antropología norteamericana con nombres como Brian Morris, Harold Barclay, James C. Scott y David Graeber⁷ que desde los años 90 y, sobre todo, en las primeras décadas del siglo XXI experimenta su propio *anarchist turn* y posiciona el estudio de los “pueblos sin Estado” como una nueva fuente de inspiración para la teoría política y social anarquista. Al recuperar los aportes libertarios de antropólogos como Marcel Mauss, Marshall Sahlins y, sobre todo, Pierre Clastres⁸, tienden puentes entre la antropología y el anarquismo en el contexto del crecimiento de sus corrientes anticoloniales, indianistas y “primitivistas”. Actualmente, además de Estados Unidos, también en Europa y América Latina se multiplican los trabajos con enfoque “anarco-antropológico”, tanto etnografías de casos específicos, como acercamientos generales a la temática. Podríamos mencionar, por ejemplo, el tomo colectivo *Anarquismo y antropología* coordinado por Beltrán Roca (2008) y los acercamientos del politólogo Carlos Taibo en sus *Anarquistas de ultramar* (2018) en el territorio español, los escritos del italiano Andrea Staid (2021), el neerlandés Thom Holterman (2020) o los brasileños Eduardo Viveiros de Castro (2009) y Guilherme Falleiros (2020), además de la cada más extensa red de investigación latinoamericana articulada alrededor de proyectos como, por ejemplo, *Palimpsestos: Revista de Antropología y Arqueología Anarquista* (2017).

Ahora bien, tras este rápido, incompleto y, en este sentido, arbitrario, recorrido sobre lo que Graeber (2011) llamó “fragmentos de una antropología anarquista”, nos parece crucial profundizar los aspectos más relevantes de su contribución y su pertinencia para los diálogos entre el anarquismo y los fenómenos empíricos de autoorganización social, especialmente los que pueden ser observados a través de las luchas y experiencias indígenas y populares.

⁷ Algunas de sus obras más reconocidas sobre el tema: Brian Morris, *Anthropology and Anarchism: Their Elective Affinity* de 2005; Harold Barclay, *People Without Government. An Anthropology of Anarchy* de 1990; James Scott, *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia* de 2009 y David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* de 2004.

⁸ Sus obras más recuperadas son: de Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don, forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* de 1924; de Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra* de 1972; de Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* de 1974.

Encuentros entre la antropología y el anarquismo

El anarquismo, al mismo tiempo que el hijo bastardo de la modernidad capitalista y el más ferviente reivindicador de sus promesas (libertad, fraternidad, igualdad, laicidad, individualidad), ha sido el principal cuestionador de sus limitaciones y apuestas prácticas que, más que liberar a la humanidad, la han sumergido en la más profunda dependencia y esclavitud. Como apunta Gómez-Muller (2014), la crítica anarquista de la modernidad no se debe al romanticismo o la nostalgia del pasado, sino al anhelo utópico de un futuro superador de la modernidad. De esta manera, la anarquía conjuga pasado y el porvenir, memoria y proyecto, en vista de la transformación del presente para un proyecto moderno de emancipación.

De ahí, la crítica anarquista de la modernidad estadocéntrica capitalista y de la visión evolucionista de la historia encuentra en la antropología dedicada al estudio de los pueblos “sin dios, sin rey, sin ley”, es decir: sociedades potencialmente horizontales, una fuente de inspiración, enseñanzas y pruebas de la viabilidad de su apuesta política, al mismo tiempo que la antropología se acerca a la teoría anarquista terminando por compartir con ella una gran parte de su campo semántico⁹.

Fue Pierre Clastres quien puso fundamentos más sólidos para una “antropología política”, cuyo objetivo era “reflexionar sobre la naturaleza del poder, su origen y sobre las transformaciones que la historia le impone de acuerdo con el tipo de sociedad donde se ejerce” (Clastres, 2013, p. 9). Descubrir el origen antropológico del Estado, según él, era el primer paso para su posible superación: “Y quizá la solución del misterio sobre el nacimiento del Estado permita establecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte” (p. 11). Su aporte no se

⁹ En este sentido, podemos mencionar los exponentes “clásicos” del anarquismo, como Piotr Kropotkin y los hermanos Elié y Elisée Reclus, y sus aportes al estudio de las formaciones humanas y no humanas (la comuna medieval, los pueblos “primitivos”, la colaboración entre especies, etc.), que vinculan sus intereses con la antropología a fin de encontrar la anarquía existente más allá de la hegemonía estatal y capitalista moderna. Igual que los antropólogos “clásicos” como Alfred Radcliffe-Brown, Marcel Mauss, Edward Evans Pritchard, Claude Lévi-Strauss y, sobre todo, Pierre Clastres quienes, de diferentes maneras, se mostraron influenciados por la teoría social anarquista. Falleiros (2020) demuestra las proximidades entre la dialéctica proudhoniana y las oposiciones binarias de Lévi-Strauss quien, por su parte, fue maestro de Clastres. Igualmente, Morris (2005) relata la influencia de Proudhon en Durkheim quien, aunque no compartía la concepción anarquista del individuo, retomaba algunos de sus planteamientos a manera de influenciar a su sobrino, Marcel Mauss, antropólogo socialista revolucionario, “el padre” de la etnología francesa y autor del *Ensayo sobre el don*, clásico para el “anarquismo antropológico”. Además, Radcliffe-Brown, la gran figura de la antropología británica burguesa, en su juventud se vio influenciado por las tesis de Kropotkin hasta el punto de ganarse el apodo de “Anarchy Brown” entre sus compañeros de la universidad. Y en la otra dirección, apunta Morris, el sociólogo anarquista Murray Bookchin retoma los aportes antropológicos cuando en su libro *La Ecología de la Libertad* (1999 [1982]) dedica un capítulo a lo que denomina “sociedad orgánica”, analizando los rasgos anárquicos de las primeras sociedades tribales. Sin hablar del ideólogo anarcoprimitivista John Zerzan, quien emplea los hallazgos de la antropología para fundamentar su tesis sobre las sociedades nómadas “primitivas” como ejemplo de una auténtica libertad humana.

limita, sin embargo, al tema de estudio de la antropología, sino que se extiende a la crítica de la disciplina como tal con sus sesgos “modernos” etno/eurocéntricos y evolucionistas escondidos tras una supuesta cientificidad. De ahí, la antropología política de Clastres rechaza un objetivismo falso detrás del cual suelen formularse juicios de valor que jerarquizan y estigmatizan como carencias o vacíos las formas sociales que no corresponden al modelo estatal y capitalista moderno. De esta manera, afirma Clastres, ni la civilización llamada “occidental” puede ser tomada como modelo universal al que todos los pueblos deben aspirar y según el cual deben orientarse para “progresar” o “civilizarse”, ni el lenguaje biologizante y evolucionista de la antropología clásica que describe a las culturas sin Estado o mercado como embriones en proceso de desarrollo, explica realmente la existencia de las sociedades e instituciones no estatales. Así, interpela irónicamente a la teoría evolucionista:

¿Y por qué estos fetos culturales del poder están siempre destinados a perecer? ¿Cómo se explica que las sociedades que los conciben aborten regularmente? Esta debilidad congénita se debe evidentemente a su arcaísmo, a su subdesarrollo, al hecho de que no son Occidente. Las sociedades arcaicas serían de este modo los renacuajos sociológicos, incapaces de acceder sin ayuda externa al estado adulto normal. [...] que la historia tiene un sentido único, que las sociedades sin poder son la imagen de lo que nosotros ya no somos, y que nuestra cultura es para ellas la imagen de lo que es necesario ser. (Clastres, 2013, p. 17)

De ahí, la antropología anarquista, siguiendo la crítica de Clastres, rechaza las dicotomías positivistas jerarquizantes (civilizado-salvaje, moderno-premoderno, avanzado-atrasado, desarrollado-embrionario) y ve las sociedades no estatales como “adultas”, contemporáneas, dinámicas e interrelacionadas con las problemáticas que atraviesan a las sociedades estatales.

David Graeber, el principal exponente de la antropología anarquista actual, al destacar que “el anarquismo ha tendido a ser un discurso ético sobre la práctica revolucionaria” (Graeber, 2011, p. 13), propone la antropología como base para una teoría social anarquista, tanto por sus temas e intereses: comunidades que funcionan según los principios libertarios, como por el papel que un antropólogo anarquista podría tener al unir en un diálogo constante el “momento etnográfico” (observación) con el “utópico” (proyección):

Un rol evidente del intelectual radical es precisamente éste: observar a aquellos que están creando alternativas viables, intentar anticipar cuáles pueden ser las enormes implicaciones de lo que ya se está haciendo, y devolver estas ideas no como prescripciones, sino como contribuciones, posibilidades, como regalos. (Graeber, 2011, p. 18)

De esta manera, la antropología anarquista recorre el mundo “lleno de espacios anárquicos” para entregar sus “regalos” que nos ayuden a pensar y actuar en contra de las heteronomías que nos sujetan. Según Graeber (2011), su papel es visibilizar las experiencias anárquicas marginalizadas y silenciadas por los discursos dominantes, “derribar los muros” construidos entre las supuestas sociedades modernas y no modernas, abrir los imaginarios académicos y sociales más allá del posibilismo estadólatra (p. 57).

La atracción mutua entre la antropología y el anarquismo se debe, según Roca (2008), a las afinidades e influencias recíprocas derivadas de su experiencia vital y el interés teórico por lo subalterno, lo marginal y, al mismo tiempo, subversivo frente a las formas de organización social hegemónicas. De ahí, el autor indica, siguiendo a Graeber, que la antropología como “ciencia de las prácticas” es una disciplina académica privilegiada para vincularse con el anarquismo. Igual que sus colegas, Brian Morris (2008) sigue el sendero de las “afinidades electivas” entre la antropología y la anarquía, primero examinando aquellos antropólogos que han manifestado algún interés en el anarquismo, y posteriormente discutiendo sobre los pensadores anarquistas que se han inspirado en la literatura antropológica para desarrollar sus ideas. De ahí, el estudio antropológico de la anarquía de las sociedades sin (o, como diría Clastres, contra) Estado atraería la atención del anarquismo, contrariamente a la corriente principal del marxismo que se mostró distante ante lo que, en su visión evolucionista, consideró “un pasado superado o por superar”.

Así, Brian Morris (2008) identifica “una sensibilidad anarquista” que ha existido a lo largo de la historia de la humanidad, un “impulso anárquico” que se ha manifestado de múltiples formas desde la antigüedad hasta el día de hoy¹⁰, y que las ciencias sociales solían ocultar o menospreciar. Lejos de sostener alguna suerte de anacronismo de la universalidad del anarquismo (este sí moderno), nos parece que apuntar las distintas formas de manifestación de esta “sensibilidad antiautoritaria” es un modo de subrayar

.....
¹⁰ El autor enumera desde los escritos taoístas como *El Camino y su Poder* de Lao Tzu, el primer tratado “anarquista”, por el pensamiento de la Grecia clásica, el mutualismo de las sociedades del parentesco, sectas religiosas milenaristas, los movimientos agrarios como los *diggers* en Inglaterra o los zapatistas en México, las colectivizaciones de la España de la Guerra Civil, hasta los actuales movimientos ecologista y feminista.

elementos concretos de dinámicas autoorganizativas y autónomas que, en determinadas circunstancias, podrían ser llamadas de “anarquías empíricas” –sociedades donde lo político y lo social no están separados, y los procesos de regulación de la vida colectiva prescinden de estructuras de poder jerárquicas–. De ahí, varios antropólogos se dedicaron a describir y entender este impulso ácrata atemporal de las sociedades, como Evans-Pritchard quien describe el sistema político de los Nuer como “anarquía con orden” (aunque lo consideremos una reiteración innecesaria, seguramente derivada de los prejuicios que pesaban sobre el término), igual que Harold Barclay quien busca la anarquía en las sociedades sin gobierno, como “el hecho demostrado antropológicamente”:

I will be suggesting that anarchy is by no means unusual; that it is a perfectly common form of polity or political organization. Not only is it common, but it is probably the oldest type of polity and one which has characterized most of human history. [...] anarchy must be the oldest and one of the most enduring kinds of polity. Ten thousand years ago everyone was an anarchist.¹¹ (Barclay, 1990, p. 12, p. 42)

Y aunque podríamos discutir con Barclay sobre su definición reducida de la anarquía que se limita simplemente a la semántica del término: “sin gobierno”, en referencia a las sociedades ya en su mayoría extintas, ni incluye claves adicionales sugeridas por el anarquismo, en nada despreciamos su aporte en la complejización empírica y teórica del estudio de las sociedades anárquicas.

¿Cuál sería entonces el sentido de una antropología (y podríamos añadir: arqueología, sociología, historia, etc.) anarquista o libertaria? Según Staid (2021), se trataría de “contribuir a una deconstrucción del mito de la universalidad de la dominación” (p. 104). Por su parte, Faryluk, coordinador de *Palimpsestos: Revista de Antropología y Arqueología Anarquista*, identifica su objetivo como: “Visualizar pautas de organización política, técnicas de gestión de los recursos y formas de relacionarnos con el entorno, radicalmente diferentes a las que tenemos naturalizadas en el sistema estatal y capitalista” (Faryluk, 2017, pp. 245-246). Así, como indica el manifiesto del colectivo The Black Trowel, nuestros intereses deberían enfocarse sobre “aspectos de la desigualdad social como crítica a las formas autoritarias de poder y como marco para habilitar relaciones igualitarias y equitativas”

¹¹ “Sugiré que la anarquía no es de ninguna manera inusual, que es perfectamente una forma común de politicidad y de organización política. No solo es común, sino que es probablemente el tipo más antiguo de la politicidad y uno que ha caracterizado la mayor parte de la historia humana [...] la anarquía debe ser la más antigua y uno de los tipos más perdurables de la politicidad. Hace diez mil años todo el mundo era anarquista” (traducción nuestra).

en un esfuerzo de “desmantelar los modelos jerárquicos simplistas del pasado” (y del presente, decimos nosotros), buscando “examinar formas de poder horizontal, el poder de la gente trabajando hacia consensos coordinados, tanto en oposición como en paralelo a las formas de poder vertical emergentes o existentes” (The Black Trowel Collective, 2017, pp. 31-32). En este sentido, se buscaría romper con el relato hegemónico de las ciencias sociales orientado alrededor de los estados, “grandes hombres”, conquistas y guerras imperiales, para resaltar la cotidianidad de las relaciones humanas en su vitalidad horizontal, su interrelación con el entorno natural y sus formas de reproducción de la vida en común. Igual que se rechazaría, como ya lo postularon Clastres y Graeber, la visión positivista del progreso presente en las ciencias sociales:

La metáfora del progreso correspondiente a una única trayectoria lineal donde transitan todos los pueblos y culturas del mundo, unos delante de otros (es decir, iguales en el espacio, pero distanciados por el tiempo), ha impedido concebir múltiples trayectorias donde los pueblos y las culturas transitan de manera simultánea pero diferente (iguales en el tiempo, pero separados en el espacio). Estas trayectorias múltiples no conforman un solo camino, sino redes con infinitas vías, algunas de las cuales tendrían trazos paralelos y otras, trazos que se intersectan. (Araneda et al., 2017, p. 19)

Ahora bien, tras esbozar los acercamientos e intercambios entre el anarquismo y la antropología, veamos en qué consisten los principales aportes de esta última a la definición de la “anarquía empírica”, o sea, una tipología que podría favorecer el estudio de las experiencias de autonomía. El método etnográfico, necesariamente basado en la *empíria*, aporta al análisis antropológico una veracidad nada despreciable que justifica su nombre de la “ciencia de las prácticas”. Entre sus aportes encontraremos la problematización de la cuestión del poder, del gobierno y de la justicia desde las sociedades no estatales, junto con el aspecto económico de la organización del trabajo, producción y la circulación de bienes y del excedente. En ambos casos se destacará la tendencia a evitar, a través de la construcción de instituciones y mecanismos adecuados, la concentración del poder político y del excedente económico. Veamos.

La anarquía como dinámicas sociales e instituciones contra la dominación política y la explotación económica

La mayoría de los acercamientos antropológicos a la “anarquía” hace referencia a las prácticas de las sociedades no estatales tendientes a ser horizontales o escasamente jerarquizadas que, aunque

no se autodefinen como anarquistas, se basan en fundamentos ácratas. Como indica Holterman (2020):

La anarquía es, por lo tanto, reconocible en la descripción de los grupos étnicos libres de poder, sin que los grupos mismos hagan referencia explícita a la misma. Por otro lado, esto crea la posibilidad de que los investigadores dotados de cierta sensibilidad libertaria descubran fundamentos anarquistas en los grupos antes mencionados. Cualquiera que encuentre términos como reciprocidad, solidaridad y equilibrio de poder, o que los use para describir una organización grupal, indica una tendencia a la organización social horizontal. (p. 35)

Para Clastres, se trataría de la ausencia del poder coercitivo (y no del todo tipo de relaciones de poder) característica de:

[...] un enorme conjunto de sociedades donde los depositarios de lo que en otra parte se llamaría poder, de hecho, carecen del poder; donde lo político se determina como campo fuera de toda coerción y de toda violencia, fuera de toda subordinación jerárquica; donde, en una palabra, no se da ninguna relación de orden-obediencia. (Clastres, 2013, p. 12)

De esta manera, se dispone a problematizar el concepto de poder, indicando que, aunque no existen las sociedades sin relaciones de poder, la “coerción y subordinación no constituyen la esencia del poder político siempre y en todas partes” y la organización política basada en el mando-obediencia, típica de sociedades modernas capitalistas y estatales, es solo un caso particular, culturalmente e históricamente determinado y de ninguna manera una forma política universal (Clastres, 2013, p. 20). Sus reflexiones, basadas en la etnografía de los pueblos tupi-guaraní sudamericanos, enfocan sobre los mecanismos de dispersión del poder (“poder difuso” de Staid, 2021), donde los líderes sin mando son la instancia moderadora y apaciguadora del grupo que, en vez de la acumulación del poder coercitivo, buscan la solución de conflictos y la construcción un “consenso difuso en toda la comunidad” (Staid, 2021, p. 58)¹².

¹² Lo que impide que el “jefe” se sobrepase por encima de la sociedad es la institución de la deuda que contrae con la comunidad, una especie de contrato político que, a cambio de algunas concesiones simbólicas y de prestigio, lo obliga a tal generosidad que le impide la acumulación económica que podría resultar amenazante para la horizontalidad del grupo.

En este sentido, las sociedades “primitivas” carecen del poder coercitivo no por incapaces de formarlo, sino porque lo consideran un peligro para la vida en común, puesto que “el principio de una autoridad exterior y creadora de su propia legalidad constituye un cuestionamiento de la cultura misma; la intuición de esta amenaza ha determinado la profundidad de su filosofía política” (Clastres, 2013, p. 39). De esta manera, indica Clastres, algunas sociedades se empeñan en construir las instituciones que impiden la formación del Estado en su seno (sociedades contra el Estado): “Lo que muestran los salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo a la unificación, es el trabajo de conjurar el Uno, el Estado” (Clastres, 2013, p. 170). De ahí, las sociedades sin/contra el Estado, que Holterman (2020) llama “libres de dominación”, aunque estén contenidas por las fronteras estatales, mantienen una autonomía relativa, al crear sus propias “instituciones que obstaculizan la acumulación del poder” en el marco de una cultura que rechaza la autoridad impositiva, el mando-obediencia y la violencia coercitiva¹³.

“¿Cómo es posible encontrar soluciones consensuadas gracias a una acción de comunicación colectiva apoyada por todos?” y “¿Cómo las decisiones tomadas pueden ser aceptadas sin necesidad de recurrir a la fuerza?”, pregunta Holterman (2020, p. 23) apoyado en la etnografía de los pueblos del Cuerno de África. Según el autor, lo que permite el funcionamiento de estas sociedades son “las formas de asociación de carácter anarquista” basadas en cooperación, adaptación e integración junto con una organización intra e intergrupala policéfala. El principio de policefalía o heterarquía, lo que Barclay (1990) llama “una red acéfala de múltiples nodos” y Durkheim una “sociedad segmentada”, posee gran afinidad con lo plasmado en el principio federativo propuesto por Proudhon, donde el poder, en vez de concentrarse, se dispersa demográficamente y territorialmente¹⁴. Este carácter horizontal de las “sociedades sin dominación”, según Holterman (2020), es posible gracias al “carácter mutuo de los vínculos entre los sectores en la igualdad social entre los actantes” (p. 80). En este sentido, la “falta” de gobierno como

¹³ Como asegura Clifton Ariwakehte Nicholas, cineasta kanienehaca (mohawk): “la mayoría de las comunidades mohawk rechaza la idea de seguir a un líder. ‘No es mi jefe, es mi primo’, dicen” (Dupuis-Deri y Pillet, 2019, p. 87).

¹⁴ Sobre el carácter federativo y disperso de los pueblos nómadas amazónicos, donde la fragmentación no es una debilidad sino una estrategia política, véase el trabajo de la antropóloga brasileña Carolina Sobreiro (2017). Igual, Falleiros (2020) confirma que: “El estudio de las formas políticas amerindias muestra, por otro lado, que su (con)federalismo se caracteriza por ciclos de mayor concentración y mayor dispersión: las coyunturas estructurales del ‘casi-Estado’ serían el ápice de un ciclo de magnificación, teniendo como polo opuesto de atracción la fragmentación y dispersión en pequeñas colectividades [...], un desequilibrio inestable de poderes” (pp. 32-33).

una institución centralizada de mando-obediencia no significa una falta de organización política, puesto que, como decía Barclay (1990), “la organización política no es sinónimo de gobierno. El gobierno no es más que una forma de organización política entre otras” (p. 106). De hecho, la antropología demuestra que la organización política de las sociedades horizontales suele ser mucho más compleja que los imaginarios modernos sobre la cuestión.

Ahora bien, la dimensión política de la organización de las sociedades horizontales es sin duda la más destacada por la antropología libertaria, puesto que, como afirmaba Clastres, yendo a contracorriente con sus colegas marxistas, es la ruptura de la igualdad política y el ejercicio del poder coercitivo los que permiten la emergencia de la desigualdad y la explotación económica:

La mayor división de la sociedad, la que funda todas las demás, incluida sin duda la división del trabajo, es la nueva disposición vertical entre la base y la cúspide, es la gran ruptura política entre poseedores de la fuerza, sea bélica o religiosa, y los sometidos a esta fuerza. La relación política del poder procede y funda la relación económica de explotación. Antes de ser económica, la alienación es política, el poder está antes del trabajo, lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases. (Clastres, 2013, p. 165)

Sin embargo, esto no significa que la antropología libertaria descuide la dimensión material de la reproducción de la vida en común. De hecho, en las sociedades horizontales las dos dimensiones necesariamente van juntas y compenetradas. Así, una economía sin dominación necesariamente conlleva la socialización o la comunalización de los bienes y medios de trabajo, además de la no acumulación o la destrucción del excedente acumulado. La economía del don, como solía llamarla Mauss, fomenta la competición en la generosidad que se convierte en su regla principal y la fuente del prestigio político (el *kula* en Malesia, el *potlatch* de los nativos de Canadá). Además, Clastres sigue los planteamientos de Sahlins sobre las “sociedades de abundancia”, de recreación y de rechazo del trabajo, para cuestionar el sentido de la productividad en la cultura moderna, resaltando la capacidad de “los primitivos” de satisfacer sus necesidades con el menor tiempo posible dedicado al trabajo, sin acumular el excedente, lo que garantiza tanto la estructura igualitaria de la sociedad, como la sustentabilidad de su relación con el entorno natural. Se trataría de las “sociedades subproductivas” (Staid, 2021), no por “atrasadas o incapaces”, sino por elección

propia que corresponde a los principios anárquicos de horizontalidad, reciprocidad y apoyo mutuo¹⁵. De ahí, dice Clastres (2013):

En la sociedad primitiva, sociedad igualitaria por esencia, los hombres son dueños de su actividad, dueños de la circulación de los productos de esa actividad [...] cuando la actividad de producción se vuelve trabajo alienado, contabilizado e impuesto por quienes van a gozar de su producto, esta sociedad ya no es primitiva, se ha vuelto sociedad dividida en dominantes y dominados, en amos y sujetos, ha dejado de exorcizar lo que está destinado a matarla: el poder y el respeto al poder. (p. 165)

Así, la equidad política está garantizada por el vínculo comunitario basado en la solidaridad entre iguales, lo que los guaraníes descritos por Clastres solían llamar *mborayhu*: “el espíritu que nos une”. Podríamos decir que en este sentido la anarquía sería la existencia de este espíritu igualitario común, respaldado por las instituciones hostiles a la acumulación del poder y del capital.

Sin embargo, al mismo tiempo que la antropología nos ayuda a conocer y conceptualizar la “anarquía realmente existente” de las sociedades horizontales, nos advierte de sus claroscuros y sus retos, aportando de esta manera a complejizar y enriquecer la teoría anarquista y su capacidad de visualización de las utopías posibles más allá de las romanizaciones o idealizaciones nocivas. De ahí, varios autores advierten de una frágil frontera entre la anarquía y la arquía (*arché*), es decir: entre el principio de la libertad y el principio de la autoridad proudhoniano, donde esta primera nunca es una naturalidad dada para siempre o emanada desde una supuesta esencia libertaria de los “primitivos”, sino una contingencia o elección y construcción premeditada que puede ser fácilmente sustituida por formas políticas heteronómas, donde el Estado sería solo una de ellas. Como advierte Barclay (1990):

A society may be free of governors, policemen, jails and law –the whole apparatus of government– but this by no means guarantees it will be a free and egalitarian society. The reliance of anarchic polities upon diffuse and religious sanctions may lead to tyranny. The taunts, the gossip, the

¹⁵ Nos parece idóneo recordar aquí la anécdota ya clásica de los inuits del *Libro de los esquimales* de Peter Freuchen recuperada por Graeber. Un cazador inuit le responde al antropólogo tras recibir sus agradecimientos por haberle compartido su presa: “Aquí en nuestro país somos seres humanos y, dado que somos humanos, nos ayudamos mutuamente. No nos gusta escuchar que alguien dé las gracias. Lo que tomo yo hoy, tú lo tomarás mañana. Aquí decimos que los regalos hacen esclavos, y el látigo, perros” (Graeber, 2016, p. 150).

ostracism and the physical violence which form part of such sanctions often appear unyielding, unforgiving and cruel. And as we know from our small town life there is little place of refuge from such sanctions, so long as one desires to remain within the community. (p. 27)¹⁶

De igual manera, Falleiros, partiendo de sus etnografías en la Amazonía brasileña y del diálogo entre las obras de Proudhon, Lévi-Strauss y Sztutman, nos habla de la dialéctica entre la libertad y la autoridad en una dinámica inestable: un “dualismo en perpetuo desequilibrio” y un movimiento “entre-dos”, temporal y pendular, con formaciones políticas entre el “contra-Estado” y el “casi-Estado” (Falleiros, 2020, p. 24). Sin poder profundizar aquí en estos aportes críticos de la antropología anarquista, consideramos fundamental tenerlos en cuenta a la hora tanto de conceptualizar la anarquía como un proyecto político deseable, como también al reflexionar nuestra práctica militante.

Reflexiones finales

*E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
Surpreenderá a todos não por ser exótico
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
Quando terá sido o óbvio.
Um índio (Caetano Veloso)¹⁷*

No cabe duda de que el acercamiento entre el anarquismo y la antropología, “la ciencia de las prácticas”, derivado de sus campos de interés y acción compartidos, puede ayudarnos a establecer puentes de acción y diálogo con las actuales experiencias de autonomía, destacadamente las que florecen en muchas luchas indígenas y populares, partiendo de la desmitificación de los conceptos modernos del orden y progreso identificados con la forma Estado y la forma capital, y anclando nuestras pesquisas en las sociedades de prácticas libertarias (Taibo, 2018) actualmente existentes, con todas sus contradicciones, en una dialéctica

¹⁶ “Una sociedad puede estar libre de gobernadores, policías, cárceles y leyes —todo el aparato de gobierno— pero esto de ninguna manera garantiza que será una sociedad libre e igualitaria. La dependencia de las políticas anárquicas sobre sanciones difusas y religiosas pueden conducir a la tiranía. Las burlas, los chismes, el ostracismo y la violencia física que forma parte de tales sanciones a menudo parece inflexible, implacable y cruel. Y como sabemos por nuestra vida de pueblo pequeño hay poco lugar de refugio de tales sanciones, siempre y cuando uno desee permanecer dentro de la comunidad” (traducción nuestra).

¹⁷ “Y aquello que en ese momento se revelará a los pueblos sorprenderá a todos no porque sea exótico sino por el hecho de que siempre ha estado oculto cuando ha sido lo obvio” (traducción nuestra). Letra de la canción disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=9HpqgWC30Zg>

sin pretensiones de síntesis con la “modernidad” al estilo *ch’ixi*¹⁸ (Rivera, 2010). En este sentido, la mirada antropológica nos ayuda a no caer en la idealización y la esencialización “primitivista” de las “sociedades anárquicas, tomando en cuenta sus tensiones, conflictos e impurezas, al mismo tiempo que su contemporaneidad. Así, nos aleja de los enfoques que buscan la anarquía de los pueblos en su pasado “natural y puro”, ya por siempre perdido (aunque consideremos que el estudio de este pasado, igual nos aporta valiosas lecciones y permite desnaturalizar las principales categorías modernas de las ciencias sociales), superando las dicotomías inoperantes entre lo salvaje y civilizado, lo moderno y lo premoderno, al considerar que la anarquía contemporánea se lleva a cabo en tensión constante con la penetración estatal y capitalista de territorios, cuerpos y subjetividades.

Es muy sorprendente cómo las poblaciones indígenas del mundo, identificadas por el proyecto colonial intrínseco a la modernidad como el “pasado” y la “prehistoria” de la humanidad, han dado “la vuelta” a la vieja antropología evolucionista a punto de ofrecernos un panorama más generoso y hasta más razonable sobre muchos de nuestros principales impases sociales: la desigualdad, la dominación, la crisis ecológica y la relación inter-especies, solo por dar algunos ejemplos. De esta manera, como alerta el activista indígena de Brasil, Ailton Krenak (2019), los pueblos indígenas tienen mucha *expertise* acumulada sobre como “sobrevivir al fin del mundo”, por haber sobrevivido más que uno, la pregunta sería si los y las demás la tenemos.

El anarquismo y la antropología, como soñaba Graeber (2009, 2011, 2015), pueden hacer frente común para identificar herramientas tanto existentes como las por crear, que tengan una enorme importancia para la interpretación de experiencias de autonomía y su aporte a las luchas sociales y horizontes de la emancipación humana. De ahí, la apuesta por la antropología libertaria puede enriquecer la mirada “clásica” del anarquismo, incorporando, entre otros, los elementos anticoloniales, territoriales y ecosociales. En este sentido, podemos preguntarnos, siguiendo a Emanuele Fabiano: “¿Estamos preparados para tomar en serio

.....
¹⁸ El concepto *ch’ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui, como ella misma lo define, “tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo” (Rivera, 2010, p. 69). La autora propone usarlo para nombrar el abigarramiento, los elementos que se mezclan, pero que nunca se sintetizan, nunca desaparecen, se sobre o yuxtaponen de manera no pocas veces contradictoria.

la existencia de un pensamiento cosmológico¹⁹ contra el Estado y aceptar que una poderosa creatividad indígena redefine radicalmente nuestra lectura, interpretación y comprensión de la conducta política?” (Prólogo en Staid, 2021, p. 37).

Referencias bibliográficas

- Adamovsky, E., Albertani, C., Arditi, B., Ceceña, A. E., Gutiérrez, R., Holloway, J., López Bárcenas, F., López, G., Modonesi, M., Ouviaña, H., Thwaites Rey, M., Tischler, S. y Zibechi, R. (2011). *Pensar las autonomías. Alternativas e emancipación al capital y el Estado*. Bajo Tierra.
- Adams, J. (2015). *Anarquismos no occidentales. Reflexiones sobre el contexto global*. La Neurosis o Las Barricadas Ed.
- Anderson, B. (2008). *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*. Akal.
- Araneda, N. Becerra, R. y Benöhr, J. (2017). La metáfora del progreso. *Palimpsestos: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista*, 13-20.
- Barclay, H. (1990). *People Without Government. An Anthropology of Anarchy*. Kahn & Averill.
- Bookchin, M. (1999). *La Ecología de la Libertad. La emergencia y la disolución de las jerarquías*. Madre Tierra.
- Clastres, P. (2013). *La sociedad contra el Estado*. Hueders.
- Colombo, E. (2005). Anarquía e anarquismo. *Revista Verve*, 7. <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5026>
- Dupuis-Deri, F. & Pillet, B. (Coords.). (2019). *L'anarcho-indigenisme*. Lux Editeur.
- Falleiros, G. (2020). *Dialéctica perspectivista anarcoindígena*. Monstro dos Mares.
- Faryluk, L. (2017). Paisaje y Materialidad en Tuscumayo: Aproximaciones desde la Arqueología Anarquista a una Comunidad Arqueológica de Mutquín, Catamarca-Argentina. *Palimpsestos: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista*, 227-250.
- Gómez-Muller, A. (2014). *Anarquismo: lo político y la antipolítica*. Ediciones desde Abajo.
- Graeber, D. (2009). *Direct Action. An ethnography*. AK Press.
- Graeber, D. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Virus.
- Graeber, D. (2015). *Um projeto de democracia*. Paz e Terra.
- Graeber, D. (2016). *Dívida. Os primeiros 5000 anos*. Três Estrelas.
- Hirsch, S. J. y Van der Walt, L. (eds.). (2010). *Anarchism and syndicalism in the colonial and postcolonial world, 1870-1940: the praxis of national liberation, internationalism, and social revolution*. Leiden.

¹⁹ El autor hace referencia a la “cosmopolítica” planteada por Winter (2015) que rechaza la mirada antropocéntrica: “las sociedades y culturas, incluida la moderna occidental, son subconjuntos de colectividades y que no hay tal cosa como sociedades o culturas exclusivamente humanas, sino colectividades mixtas, híbridas en que animales, plantas, microorganismos, minerales, entidades químicas, geológicas, atmosféricas, astronómicas; artefactos humanos, sistemas de signos y lenguajes, personas humanas, ideas, conceptos, afectos, interactúan en un mismo plano de agencia, si bien respondiendo a reglas autónomas, incommensurables e irreductibles entre sí. Esta ontología relacional recibe el sufixo de política y se denomina cosmopolítica” (Winter, 2015, p. 274.)

- Holterman, T. (2020). *Pueblos sin Estado. Antropología y anarquismo. La Neurosis o Las Barricadas* Ed.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Cia das Letras.
- Kropotkin, P. (2012). *O apoio mútuo: um fator de evolução*. Deriva/A Senhora Editora.
- Luxemburg, R. (1978). *La acumulación del capital*. Grijalbo.
- Margarucci, I. y Godoy, E. (2018). *Anarquismos en confluencia. Chile y Bolivia durante la primera mitad del siglo XX*. Editorial Eleuterio.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.
- Moore, J. W. (2016). *Anthropocene or capitalocene?: nature, history, and the crisis of capitalism*. CA PM Press.
- Morris, B. (2008). *Antropología y anarquismo: afinidades electivas*. En B. Roca (coord.), *Anarquismo y antropología*. La Malatesta. [Original: Morris, B. (2005). *Anthropology and Anarchy: their elective affinity*. Goldsmiths Anthropology Research Papers. London].
- Musto, M. (org.). (2014). *Trabalhadores, uni-vos! Antologia política da I Internacional*. Boitempo.
- Navarro, M. L. y Machado, H. (comps.) (2020). *La trama de la vida en los umbrales del capitaloceno. El pensamiento de Jason W. Moore*. Bajo Tierra Ediciones.
- Palimpsestos: Revista de Antropología y Arqueología Anarquista. (2017). Catamarca. Argentina, (L. Faryluk, coord.).
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ediciones Tinta Limón.
- Roca, B. (2008). *Anarquismo y antropología*. La Malatesta.
- Sahlins, M. (1973). *Economía de la Edad de Piedra*. Akal.
- Samis, A. (2015). *A associação internacional de trabalhadores e a conformação da tradição libertária*. En F. Correa, R. Silva, R. Viana y A. Silva (orgs.), *Teoria e história do anarquismo*. Prismas.
- Scott, J. (2009). *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press.
- Sobreiro, C. (2017). *Trilhas dos Imaginários sobre os Indígenas e Demografia Antiautoritária: Um experimento de Antropologia Anarquista*. Universidade de Brasília.
- Staid, A. (2021). *Los sin Estado. Poder, economía y deuda en las sociedades no estatales*. Enclave de Libros.
- Taibo, C. (2015). *Repensar la anarquía. Acción directa, autogestión, autonomía*. Madrid. Catarata.
- Taibo, C. (2018). *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo, descolonización*. Catarata.
- The Black Trowel Collectiv. (2017). *Bases para una Arqueología Anarquista: Un Manifiesto Comunitario*. Palimpsestos: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista.
- Van der Linden, M. (2014). *Trabalhadores do mundo. Ensaio para uma história global do trabalho*. Boitempo.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *A inconstância da alma selvagem*. Cosac Naify.
- VV.AA. (2018). *Anarquismo anticolonial*. Editorial Anandé.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Siglo XXI.
- Winter, J. D. (2015). *Contribución el pensamiento amerindio a una cosmopolítica americana*. Cuadernos de Literatura, 19(38).