



ARTÍCULO DE REFLEXIÓN DERIVADO DE INVESTIGACIÓN

Recibido: 20 de enero de 2022. Aprobado: 19 de abril de 2022.

DOI: 10.17151/rasv.2022.24.2.7

# Antropología ¿? Anarquismo

---

## Anthropology (?) Anarchism

### RESUMEN

La antropología suministra al pensamiento anarquista información sobre formas de organización social ajenas a un poder establecido, y desmiente la necesidad histórica de este, mostrando el papel crucial que la violencia tiene en su constitución; pero también constata la fragilidad del autogobierno frente a los avances del Estado. La relación entre antropología y anarquismo es densa pero paradójica. Hay, por un lado, la simpatía hacia culturas “tradicionales” o “arcaicas” de una ciencia surgida en un medio progresista, ligado a pesar de eso (o por eso mismo) al proceso colonial. Por el otro, a medida que la antropología se decide por la militancia política, sus esperanzas parecen siempre puestas en un Estado capaz de corregir el tenor autoritario de la sociedad, y a reivindicar la diversidad en nombre de metas universales.

**Palabras clave:** antropología, anarquismo, colonialismo, Estado, militancia.

### ABSTRACT

Anthropology supply anarchist thought with information on forms of social organization outside established power, and denies the historical need of such power, showing the crucial role that violence plays in its constitution; but it also confirms the

---

### Cómo citar este artículo:

Calavia, O. (2022). Antropología ¿? Anarquismo. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 24(2), 132-146. <https://doi.org/10.17151/rasv.2022.24.2.7>

OSCAR CALAVIA SÁEZ

Programa de Posgrado  
en ciencias sociales.

École Pratique des  
Hautes Études.

✉ [oscar.calavia-saez@ephe.ps.leu](mailto:oscar.calavia-saez@ephe.ps.leu)

ORCID: 0000-0001-7795-2577



fragility of self-government in the face of the advances of the State. The relationship between anthropology and anarchism is dense but paradoxical. There is, on the one hand, the sympathy towards ‘traditional’ or ‘archaic’ cultures held by a science born in a progressive environment, linked (in spite of, or because of that) to colonial processes. On the other, as anthropology turns to political engagement, its hopes always seem to be pinned on a state capable of correcting the authoritarian tenor of society, and its claims for diversity are expressed in the name of universal goals.

**Keywords:** anthropology, anarchism, colonialism, state, engagement.

“**Q**uien no es anarquista a los veinte no tiene corazón; quien lo sigue siendo a los treinta no tiene cabeza”. Todo el mundo ha oído o ha leído alguna variante de esa frase. El supuesto autor cambia (¿Lo dijo Churchill, Chaplin, Unamuno, Aristóteles?), los términos también. Cambian los umbrales de edad y el punto de partida, pero el mensaje permanece: se empieza contra el sistema (como anarquista, como revolucionario, comunista, largo etcétera.) y se acaba en él. El mensaje es conservador, pero hay que reconocer que la izquierda revolucionaria ha prodigado elogios al temple rebelde de la juventud sin dar nunca su versión del segundo segmento de la frase; debe ser porque esa vertiente política ha tendido siempre a la gerontocracia.

### **Anarquismo de joven, anarquismo de viejo**

Sea como sea, la tesis tiene su interés: el espectro político, dice, corresponde a grandes rasgos a una jerarquía de clases de edad. En una gran variedad de culturas muy diferentes entre sí los jóvenes pasan la mayor parte de su tiempo en espacios públicos, en interacción con sus semejantes –otros jóvenes– con los que mantienen relaciones horizontales, genéricas y sobre todo muy plásticas, a partir de las cuales no es difícil imaginar todo tipo de alternativas, todo tipo de mundos posibles. A veces son la mano de obra por excelencia, otras se les mantiene apartados de las actividades productivas, pero son siempre subalternos. La palabra “muchacho” ha servido frecuentemente como eufemismo para designar a esclavos o proletarios de cualquier edad.

El hito en que se pasa del corazón a la cabeza coincide en general con otros cambios fundamentales: de tener padre o madre a serlo; de ser discente a ser docente, del último escalón a algún cargo de responsabilidad.

Las relaciones se diversifican, el escenario se privatiza y se detalla. Tanto que los otros mundos posibles se vuelven fantasmales en comparación con él.

Los jóvenes han sido regularmente la tropa de choque o la carne de cañón de todo tipo de movimientos, revolucionarios o todo lo contrario, y con la misma regularidad han sido excluidos de las instancias de poder que surgían de ellos. Al menos temporalmente, porque los jóvenes de hoy son los adultos de mañana y los viejos de pasado mañana. Se contará con ellos en la medida en que se vayan situando, adquiriendo esa experiencia de las relaciones concretas que dota a este mundo de una masiva verosimilitud. Mientras ese día no llega, se puede admitir que den rienda suelta a su anarquismo juvenil, a especulaciones alternativas, situadas todas en los alrededores de la Isla de Utopía.

Hay también un anarquismo para viejos, muy diferente del anterior y que suele mirarse con una condescendencia igual o aún mayor: los viejos están muy expuestos a la soledad y a la nostalgia, y a perder la memoria. Pero cuando la conserva, un viejo puede atesorar informaciones muy valiosas sobre asuntos cruciales. Primero, sobre el funcionamiento del sistema, sobre el modo en que distribuye sus penas y sus glorias en tiempos normales, sobre cómo resuelve sus crisis. Segundo, sobre los procedimientos por los que el poder se obtiene y se aumenta –no solo en la política sino también en el trabajo y en la vida cotidiana–. Tercero y muy importante, sobre los proyectos de cambiar ese sistema cambiando el poder de manos –una operación de la que el poder parece salir siempre reforzado–. A cierta edad, se sabe bien cómo comienzan y en qué acaban las grandes revoluciones, y sabiéndolo el sujeto puede ser más o menos optimista sobre el destino de la humanidad pero sus ideas al respecto pierden vuelo, se vuelven incluso moralistas. En un texto bien conocido de David Graeber (2013) sobre lo que es ser anarquista, esa identidad acaba reducida a requisitos muy simples: la desconfianza hacia el poder y la disposición a cooperar con sus iguales; una combinación de lucidez y sinceridad que mantenga a raya los prejuicios y no los transmita; la capacidad de respetar reglas necesarias sin que estas sean impuestas a la fuerza. De ahí no hay más que un paso a decir que sin un cambio de los sujetos no hay cambio posible del sistema.

Sería un enunciado muy pobre si no fuese porque su opuesto, la ingeniería política que pretende actuar directa e inmediatamente sobre el sistema, se ha revelado una y otra vez un fraude que solo no se ve si se cierran los ojos, en general por conveniencia. Se podría proponer así una nueva versión de la frase que encabeza este escrito: “quien no es

anarquista a los veinte años no tiene corazón; quien no lo es después de los cincuenta no tiene vergüenza”. Tan sumaria como su predecesora, esta nueva versión tiene al menos el mérito de apuntar que el anarquismo no es solo un utopismo, es también un escepticismo difícil. Idealmente una buena combinación de ambos: la antropología podría ser su mejor guía intelectual, porque en sus archivos guarda el acervo más variado de la experiencia humana y la prueba de que esa experiencia puede configurar mundos muy diferentes.

### De qué lado está la antropología

No es esa la opinión de muchos otros profesionales de las ciencias humanas, que suelen mirar a la antropología como una disciplina conservadora, reaccionaria o incluso nostálgica.

Hay razones para ello. Para empezar, el tenor político de la antropología siempre se ha visto mediado por una especie de simetría en espejo. Basta que levantemos la mano izquierda para que nuestra imagen en el espejo levante su mano derecha, basta que guiñemos el ojo derecho para que guiñe el izquierdo, y algo parecido ocurre en la investigación de campo. Los grandes nombres de la edad clásica de la antropología fueron muchas veces jóvenes universitarios de la burguesía reacios a la autoridad familiar, a la religión de sus mayores, a las convenciones y ambiciones de su clase. Personajes de temple inconformista –cuando no tentados por las teorías subversivas – que aprovecharon la oportunidad que se les daba de viajar a un mundo lejano, a una isla del Pacífico o a una sabana sudanesa o a una selva virgen... para convertirse allí en admiradores entusiastas de los conservadores locales. Allá lejos, entre los primitivos o los salvajes, admiran la sutil armonía de las viejas costumbres y se lamentan amargamente del desorden y la destrucción traídos por los nuevos vientos. Con la vanguardia en casa, con los reaccionarios *in partibus*.

Se puede entender en el contexto del colonialismo: una potencia exterior reduce a los poderosos locales a la condición de capataces si colaboran o de parias si se resisten: la vieja religión se convierte en la superstición de los sometidos. No es extraño que un joven contestatario se interese por los perdedores, y los vea a su lado, confundidos en el coro de los humillados y ofendidos.

Marx, en el *Manifiesto comunista*, abogaba contra ese tipo de sentimiento: el capitalismo, dice, es revolucionario, vence aniquilando viejas estructuras de poder, feudales o arcaicas. Aun imponiendo la servidumbre y la explotación más duras a los pueblos colonizados, les está abriendo

así la puerta a la emancipación verdadera, que llegará en algún punto indeterminado de la evolución geológica. Las ideas de Marx no dejaban de ser una variante de ese progresismo iluminista o iluminado según el cual todo lo deseable se sitúa en el presente (para los integrados) o en el futuro (para los inconformistas).

Como ese desenlace feliz tarda mucho en llegar, la fe en el progreso tiene que sostenerse gracias a una incansable labor de calumnia hacia todo lo que se estime “pasado” en sentido cronológico (el pasado propiamente dicho) o tipológico (el de las gentes que aún viven una vida “atrasada” o “primitiva”): en él, todo ha sido y es siempre más miserable, opresivo, tosco, ignaro, sucio, violento y maloliente. Puede que nuestra civilización padezca de graves fallos –que nuestros equipos técnicos se afanan en resolver en el menor plazo posible– pero los encontraríamos muy peores en otros tiempos o en otros lugares. Para librar a la modernidad de sus lacras, basta con decretar que estas no son suyas, sino residuos de otros tiempos.

Y bien: el principal mérito de la antropología ha sido el de desmontar esa estafa filosófica. Hay vida fuera de esa modernidad: hay conocimientos, hay ingenio, hay sutileza, hay complejidad. Hay también bienestar, libertad, ley, debate, ocio. Siempre de otro tipo, claro; siempre dentro de un sistema de nociones y de valores que no son los mismos que definen aquí y ahora la libertad o el bienestar, y sobre todo motivados y entrelazados de modo que los que lo viven estén muy poco dispuestos a cambiarlos por otros a no ser que se les obligue. Todo es, en suma, muy relativo.

Ese mérito de la antropología es su principal demérito según los zelotes del progreso: la antropología, se nos dice, es una predicación de los mitos del buen salvaje y de la Edad de Oro, de utopías primitivistas y comunitaristas. Dicho de otra forma, la antropología cuenta, pero en sentido inverso, el mismo cuento de hadas que cuentan los heraldos del progreso. No es eso lo que se encuentra en ella si se sabe leer: si algo trasciende de la infinidad de trabajos acumulados desde el inicio de la disciplina es la dificultad de clasificar culturas o sociedades en categorías coherentes; qué decir entonces de ordenarlas en una misma línea histórica ascendiente o descendiente. Sistemas con una cierta coherencia interna, las culturas equilibran sus altos y sus bajos: los tabúes que se quitan de aquí se ponen allá, se gana en autonomía y se pierde en seguridad o, por dar un ejemplo muy actual, el desarrollo técnico que empodera a una civilización hace frágil su inserción en el medio ambiente, o la vuelve inerme

ante su propio crecimiento demográfico: nunca habrá cómo elegir sin lugar a dudas el mejor de los mundos posibles.

Hay, con todo, algunos hilos conductores en ese universo (o multiverso) sin dirección definida. Uno de ellos, el más visible, es el creciente monopolio del poder de decisión en manos de pocos, la creciente sumisión y dependencia de muchos. Es el hilo que suele hilvanar el relato histórico: de las hordas a las tribus a los reinos a los pequeños imperios a imperios grandes a imperios aún mayores. Se vuelve aún más evidente durante esa que Hobsbawm llamó la “era de las revoluciones”, cuyo objetivo declarado era precisamente devolver el poder de decisión a quienes lo habían ido perdiendo hasta entonces. Objetivo falso o frustrado, porque todos esos virajes dramáticos han llevado por el contrario a la acumulación de poder en una escala con la que no habría soñado ningún déspota antiguo.

Sabemos cómo se ha racionalizado esa acumulación: describiéndola primero como una consecuencia y después como una causa de toda actividad humana. El poder se acumula a causa de las fuerzas productivas, o de las invenciones o los descubrimientos; a causa de la complejidad de las relaciones sociales, o de la percepción intelectual del mundo. Una vez acumulado, el poder promueve a su vez la acumulación, creciente como la suya propia, de esas invenciones, percepciones y complejidades. El poder es el fruto y la semilla de toda otra creación, y su agigantamiento es una necesidad histórica.

Esa racionalización priva (o absuelve) al poder de su historia específica, de su autonomía, que por cierto está lejos de ser invisible. Las fuerzas productivas, las invenciones o las complejidades nunca parecen crear el poder por sí mismas, cuando nos detenemos a examinar los procesos históricos de cerca y no desde el magnífico balcón de las grandes teorías. A ras del suelo, esa tarea queda a cargo de algo mucho más grosero que podríamos llamar la ley de la *cachiporra*.

No se sabe del lugar ni la fecha en los que se celebraron los contratos sociales de Hobbes o de Rousseau, pero sí de una gran cantidad de entidades políticas fundadas por la violencia y el terror; también sabemos de muchas civilizaciones complejas cayendo en manos de marabuntas mucho más toscas pero militarmente más eficaces. Y cuando se dice que las civilizaciones de Grecia o China conquistaron después a sus conquistadores romanos o mongoles, eso quiere decir que nuevos amos consiguieron

.....  
<sup>1</sup> El ejemplo, y el argumento de todo ese párrafo, está inspirado en un texto de Lévi-Strauss (1976) que continúa siendo un clásico del pensamiento antropológico sobre el concepto de “progreso”.

engordar su poder apropiándose de todo eso que ni habían creado ni les había creado. Hoy mismo la mano invisible del mercado no sería lo que es si no se transformase con facilidad en una mano visible; armada, según el grado de democracia alcanzada, con una pistola Taser o con un fusil ametrallador para echarte de la casa que no puedes pagar o de la tierra que cultivas sin papeles. Véase el caso de los imperios coloniales, que arrojan una luz muy esclarecedora sobre todos los imperios anteriores<sup>2</sup>: si se impusieron a las atrasadas hordas de los salvajes y primitivos de allende los mares fue gracias a los medios menos sofisticados de que disponían: el asesinato y la intoxicación.

Esas referencias sumarias a la historia de la humanidad están aquí porque, en definitiva, el anarquismo solo tiene sentido si se puede reconocer, como factores de esa historia, al poder establecido y a su garantía de permanencia, la sumisión. ¿Es posible otra historia humana que no se base en esa recta ascendente de despotismo?

### Los dos anarquismos antropológicos

Hay toda una vertiente de la antropología “anarquista” que podríamos situar “al lado de Kropotkin”, aunque no necesariamente sus autores se refieran a él<sup>3</sup>, porque describe el potencial del apoyo mutuo o, en general, de las relaciones horizontales. La humanidad ha conocido formas de organización que no dependen de la fuerza ejercida por una acumulación permanente de poder. Cualquier estudiante de antropología las conoce, porque forman parte de la lista de clásicos de la disciplina; un texto publicado en la internet por Marshall Sahlins lamenta, sin embargo, que ocupen un lugar cada vez menor en los planes de estudio de la disciplina, convertidas poco a poco en lunas muertas<sup>4</sup>.

El interés de esos tópicos no está en que nos presenten modelos de vida ideales; ni siquiera en que describan sociedades ejemplares por su igualitarismo, pues varios de ellos (pensemos en el *kula* o el *moka melanesios*, en el *potlatch* del noroeste americano) exponen precisamente la competición por el prestigio entre “grandes hombres” dotados ciertamente de poder: pero en todos los casos nos dejan ver el amplísimo margen de creatividad social que es posible lejos de una dominación

.....  
<sup>2</sup> Por mucho que el pensamiento decolonial se empeñe, quién sabe por qué, en tomar la expansión colonial que comienza en el siglo XV como un evento de nuevo género.

<sup>3</sup> Me refiero, por supuesto, a Kropotkin (1902).

<sup>4</sup> El texto de Sahlins, publicado por él mismo en la internet y que no he podido recuperar, aludía a cosas como el *kula*, el *potlatcht*, el modelo *gumlao*, la organización segmentaria *nuer* y un largo etcétera.

asentada. El poder político que aparece en ellos es un poder en precario, construido afanosamente mediante la persuasión y la generosidad en la redistribución, un poder dependiente del conjunto de los miembros de un grupo, que conservan el acceso a sus medios de vida; incluso el poder depende de la cooperación voluntaria en un mundo donde la cooperación se mantiene hegemónica.

No es extraño que los aportes a la antropología anarquista vengan cada vez más de la prehistoria: las investigaciones etnográficas de hoy en día poco pueden nutrirse de experiencias sociales verdaderamente independientes en un mundo como se sabe muy globalizado, o sea muy sujeto a poderes concentrados siempre muy lejos. Un relieve especial, por el lugar al que se refiere, tiene esa constelación de estudios resumidos por James C. Scott (2017) que muestran que las bases de la civilización de Mesopotamia existían ya unos tres mil años antes del surgimiento de los estados mesopotámicos. Es decir: ni la economía floreciente que se desarrolló entre el Tigris y el Éufrates necesitó un poder centralizado para desarrollarse, ni produjo automáticamente ese poder centralizado al hacerlo. Como Scott señala, no hay razones para creer que en todo ese tiempo Mesopotamia fuese un mundo de simples productores dedicados exclusivamente a la subsistencia, sin ocio ni saber ni arte, solo porque faltaban los templos construidos más tarde por los mandatarios. De hecho, las sociedades sin poder central –la antropología ha dado sobrado testimonio de ello– son sociedades donde el ocio, el saber y el arte son más abundantes porque están mucho más generalizados. Sin la obligación de construir templos, palacios o pirámides –a los que después tendrán muy poco acceso– a las personas les queda tiempo para ello. Lo que no hay en esas sociedades sin Estado es propaganda: propaganda arquitectónica, plástica o musical destinada a abrumar a los súbditos pero que indirectamente ha determinado también toda nuestra visión del pasado, convenciéndonos de que no hay vida verdadera fuera del dominio del rey.

Muy diferente de la anterior es la vertiente de Pierre Clastres, heredera de ciertas corrientes del humanismo, que nos presenta a un “salvaje” en lucha contra el surgimiento del Estado. Es bien conocido su escrito sobre la jefatura amerindia (Clastres, 2003): el jefe es, sí, muy importante, podría decirse incluso que es el creador de su grupo en la medida en que es mediante su esfuerzo político que un cierto número de sujetos existen como colectivo. La palabra del jefe es el alma de esa sociedad: el jefe habla, sin interrupción, enunciando las virtudes de la vida en común, fustigando las malas conductas, reclamando la unidad del grupo: es su obligación, y de hecho ese papel de hablador, de portavoz, define con enorme frecuencia

la autoridad política en el mundo amerindio. Hasta un soberano con poderes muy amplios como el de Tenochtitlan sigue llamándose “tlatoni”, el que habla. Pero en la descripción de Clastres los miembros del grupo no se están quietos escuchándole: esa palabra política sobrevuela la vida cotidiana como un alto continuo al que no es necesario prestar atención. Los miembros del grupo reconocen al jefe y lo cargan de riquezas, lo que en ese contexto significa que lo hacen polígamo. Son las esposas, agricultoras, las que lo tornarán capaz de esa generosidad sin la que no sería jefe. La casa del jefe es la casa de todos, y el jefe trabaja, trabaja mucho y para todos porque, en suma, es un deudor del grupo. No tiene más poder que el de su propia persona, y si se empeñase (un absurdo) en actuar como un rey, o sea en ordenar a sus seguidores que hagan lo que ellos no quieren hacer, dejaría de ser jefe.

Las sociedades “salvajes” no dan tiempo al poder para que se consolide: cuando pretende hacerlo lo abandonan. El trabajo posterior de Helène Clastres (1975) quiso mostrar como ejemplo la tensión permanente, en los grupos tupi-guaraní, entre el jefe y el profeta, que desterritorializa la sociedad antes de que esta se jerarquice.

Ese anarquismo amerindio se ha visto amenazado por dos versiones de un mismo presupuesto. Una, la de la academia marxista de la época de Clastres, que encontró risible la hipótesis de pueblos dedicados a exorcizar un demonio que desconocen, el del Estado (Savater, 1979). Otra, la de clastreanos –incluyendo tal vez al mismo Pierre Clastres– que desconocen las posibilidades de nacimiento del Estado en suelo amerindio. La investigación etnológica posterior ha mostrado, por el contrario, que esas sociedades contra el Estado no carecían de demonios muy reales en su vecindad. Incluso sin contar con el Imperio del Tahuantinsuyu –mucho más cercano de lo que se suponía en la época (Renard-Casevitz *et al.*, 1989)– la arqueología y la etnohistoria identifican un número cada vez mayor de sociedades amerindias sumamente jerarquizadas. Una interesante revisión de los estudios sobre la jefatura indígena y sus relaciones con la figura del chamán (Sztutman, 2012) muestra la tensión permanente y multiforme entre esos protagonistas, en la que el actor “religioso” puede socavar las ambiciones de la jefatura pero también codiciar, él mismo, otro tipo de jefatura con bases diferentes.

Es importante señalar la paradoja de que todas estas revisiones revisiones alcistas del poder y la jerarquía en el mundo amerindio sean tantas veces entendidas como refutaciones del anarquismo “salvaje”, cuando lo que hacen es precisamente darle relieve, hacer de él un anarquismo no natural o primigenio sino performado, en ejercicio constante.

El interés del anarquismo de Clastres está en aquello que lo separa del anarquismo de Kropotkin<sup>5</sup>. Al potencial de la ayuda mutua y de la organización horizontal se suma el rechazo de los avances del poder. Y esa lucha de la sociedad contra el Estado no se limita a la reticencia minimalista y elegante que define la actitud del grupo ante su jefe. Basta fijarse en los artículos de Clastres que abordan el papel de la tortura en las sociedades primitivas, o el destino del guerrero salvaje (Clastres, 2004). Guerra y tortura, dos elementos clave de la constitución de los estados tal como los conocemos, pero que en este caso son usados en sentido contrario, esterilizándolos como semillas de la sujeción. El destino del guerrero salvaje es la destrucción del poder que acumula con su valentía: al contrario de un estratega que dirige la batalla a cierta distancia, el gran guerrero se convierte luego en un guerrero muerto; y la (auto)tortura como requisito del prestigio es el antídoto contra la tortura como medio de imposición. Lo uno y lo otro aplican al cuerpo de los sujetos lo que el régimen de gasto festivo de esas sociedades –recordemos a Bataille– aplica a la producción de bienes: los “salvajes” evitan la opresión porque consumen cuerpos y bienes. Se trata de gastar, de erradicar la acumulación, impidiendo así el surgimiento del déspota que controla las llaves del silo.

Por mucho que el apoyo mutuo y las relaciones horizontales sean capaces de bellos desarrollos, ¿qué puede impedir que caigan en manos de un poder que, por lo que se sabe, está siempre al acecho? El anarquismo de Clastres es bélico y elegíaco y, para muchos críticos, de un pesimismo estetizante: los “salvajes” están en vías de extinción, y en cuanto al conjunto de la humanidad, su encuentro con el poder parece ser fatal e irreversible, una desnaturalización en la medida incierta en que Clastres se pueda identificar con Etienne de la Boétie, el autor quinientista del “Discurso sobre la servidumbre voluntaria” (Clastres, 2001).

¿En qué consistiría esa irreversibilidad? Recordemos esa disposición a la obediencia que Esopo plasmó para siempre en su fábula de las ranas. Las ranas, que vivían croando en libertad en su estanque, le pidieron a Zeus que les enviase un rey. Zeus, tonante pero padre a fin de cuentas, les envió primero un leño. Mucho menos activo y más silencioso que el jefe clastreano, el leño tenía en común con este la falta de poder coercitivo, así que las ranas, no contentas, volvieron a pedir a Zeus un rey más drástico. Zeus entonces les envió una serpiente, o en otras versiones una garza, que ejerció su monarquía devorando a las ranas. De nada sirvieron las quejas:

<sup>5</sup> Me refiero, claro está, a un contraste en cuanto a la “figura”, aunque en el fondo de cada una de esas versiones se encuentren también los temas de la otra.

cuando se insiste en obtener algo hay que arcar después con las consecuencias, vino a decir Zeus.

No hay razón para creer que todos los estados hayan sido creados a la fuerza: el deseo sorprendente de las ranas tiene muchos ecos históricos. Un buen ejemplo puede ser el de las tierras mexicanas al final del periodo clásico (López Austin, 2016), cuando los estados existentes se hundían y la población podría, en principio, volver a una vida más autónoma. Sin embargo, los estados resurgen con fuerza, en parte porque los colectivos acogen de buen grado a las élites desempleadas: quieren rey, y no tardará mucho en llegar la exasperación imperial y militarista de Tenochtitlan, que no tendrá grandes dificultades para reducir a la obediencia a eventuales reductos ácratas.

Hay que subrayar, verdad es, que las ranas no tenían rey pero tenían Zeus, y si pedían rey era porque no concebían una resolución de sus problemas horizontales de convivencia que no pasase por la mediación del dios. La dominación está inscrita en la concepción jerárquica y por mucho que el rey no se deje ver, en la realidad empírica, continúa como una virtualidad que en cualquier momento puede ponerse en práctica. La idea de Schmitt de que todo discurso político se funda en enunciados teológicos da continuidad a la tesis menos conocida de un antropólogo, A. M. Hocart, que sitúa lo religioso como molde de lo político (Hocart 1978; Schmitt, 1985; Graeber y Sahlins, 2017).

A esa teología corresponde también una estética: cuando los conquistadores españoles se encuentran en las islas o tierras firmes del Caribe a unos salvajes sin rey ni ley, que visiblemente están bien alimentados a costa de poco esfuerzo –condiciones que ellos saben muy bien apreciar–, no dejan de entender por ello que su modo de vida es miserable. A los conquistadores los mueve la codicia, pero son sinceros cuando opinan que esa vida de los caribes, sin Estado, sin reyes ni nobles y sin el costoso teatro que todos ejecutan no tiene interés. Ya habían experimentado el encuentro fatal y estaban dispuestos a proporcionárselo a otros.

Es en este punto donde vuelve a notarse el interés de ese contraste Kropotkin-Clastres: el “salvaje” no es primigenio, y pese a todo su pesimismo los argumentos de Clastres apuntan a que tampoco lo es la anarquía. Guerreros suicidas, jefes que crean el grupo, el padre Ñanderú que comunica su palabra sagrada a los Guaraní: esas sociedades *contra el Estado*, donde la cooperación voluntaria sigue prevaleciendo, no carecen de esos mismos elementos que constituyen las sociedades *bajo un Estado*. Solo se empeñan en que esos elementos no se conviertan en el vínculo

social decisivo. La dominación no es irreversible porque nunca fue el reverso de un paraíso originario exento de poder: hay una estética y una teología de la jerarquía, y no se trata de erradicarlas sino de evitar que ellas suplanten a la cooperación horizontal

Por otro lado, nótese que Zeus no tuvo que crear la serpiente o la garza de la nada: ellas ya existían. Los estados existían y existen y se muestran siempre dispuestos a ocupar todos los huecos. El proyecto de aniquilarlos –como soñaban los anarquistas de hace un siglo con sus medios artesanales– puede ser patético, porque los estados son cada vez más poderosos, y hace mucho que tienen a su cargo una gran parte de los aspectos más básicos de la vida. El Estado es, a estas alturas, una planta invasiva: basta que se cree un vacío de poder para que, en lugar de esa orquídea lenta y rara que es la anarquía, se expanda en el terreno libre un nuevo Estado. En las últimas décadas hemos podido ver en tiempo real la formación de un Estado Islámico en Siria, y la multiplicación de pequeñas soberanías creadas por el narcotráfico –nuevos estados totalmente libres de inhibiciones–. Todo ello sin hablar de ese Supra-Estado “privado” compuesto por las grandes corporaciones económicas y financieras que a plena luz del día definen el marco en que los estados “públicos” pueden moverse, mientras los “libertarios” de la ultraderecha se afanan en imaginar un “deep state” que se mueve en la sombra. ¿Cuánto tiempo le costaría a Facebook organizar un Estado multinacional en alianza con algún conglomerado energético y con una agencia de mercenarios al estilo de *Blackwater*? La anarquía pasa por una mala fase –que dura ya algunos milenios– de modo que el Estado de toda la vida, el Estado que se reivindica como expresión de la voluntad de los ciudadanos y que promete garantías –algo así como una garza vegetariana–, podría aparecer, a fin de cuentas, como el menos malo de los aliados frente a ese otro tipo de estados que no quieren decir su nombre.

¿Y?

En su folleto sobre el anarquismo y la antropología, David Graeber (2011) comentaba que, a pesar de ese potencial del que hablábamos en el segundo ítem, el anarquismo es una idea rara en el ambiente (universitario) de la antropología. Se puede entender: a diferencia por ejemplo del marxismo, el anarquismo no ha construido una Gran Teoría, y esto es un defecto serio en una institución jerarquizada en torno a enunciados oraculares –y bastante alejada, por lo demás, de las cuestiones prácticas–.

No es un detalle trivial que buena parte de las contribuciones a la reflexión anarquista a las que hemos aludido sean producto de una época

en que la antropología acompañaba visiblemente a la expansión colonial (por mucho que los antropólogos de la época no pasasen de miembros de una élite secundaria con escasa influencia en esa política). Su “anarquismo” venía a ser un efecto involuntario, procedía de una descripción – que quería ser objetiva–, de mundos ajenos al dominio estatal o capitalista que el colonialismo iba invadiendo.

La antropología ha renegado de ese pasado imperial, aunque paradójicamente sea ahora cuando sus profesionales, incomparablemente más numerosos, ejercen extensamente como cuadros del Estado. Un ejemplo temprano puede ser el de México, donde la antropología se implantó como una ciencia auxiliar del Estado poscolonial, como un proyecto de construcción nacional dispuesto a integrar a las minorías étnicas. El multiculturalismo ha ayudado a generalizar esa cooperación a escala planetaria, y ahora la antropología hace sentir su influencia en millares de agencias, gubernamentales o no, que persiguen no ya la integración sino la inclusión. Los “otros” ya no están “frente” al occidente, como un opuesto o un espejo: están, con sus diferencias, en un mismo mundo, y tienen derecho a su parcela de agencia y de ciudadanía. Pero cabe dudar de que la inclusión sea compatible con la multiplicidad de mundos que se reivindica al mismo tiempo. Liberados de la prisión del exotismo –se les encuentra ahora en las mismas redes de comunicación– y con su diferencia condensada en signos diacríticos, miran en la misma dirección. Sus cosmopolíticas alternativas suelen tener un valor igualmente diacrítico: algo más parecido a un sello étnico o verde que a una efectiva distancia.

La antropología se ha convertido en una disciplina *mainstream*, y definitivamente *progresista* en el sentido completo de la palabra. Al menos, muchas de sus nociones se han abierto paso hasta las agendas de la mayor parte de los estados y de las instituciones supranacionales, que las agitan como motores de cambios necesarios, de proyectos para el futuro. Y a pesar de esa integración su tono se ha hecho cada vez más militante, su tenor crítico cada vez más explícito.

La combatividad de la antropología se dirige contra una *sociedad* capitalista organizada en torno de un conjunto de discriminaciones: del sexismo al racismo, pasando por una serie potencialmente muy larga de otros divisores que generan desigualdad. Lo que reivindica contra esas lacras es, en general, una mayor acción del Estado: leyes, judicialización, creación de órganos de control, políticas públicas, inclusión de las minorías en los cuadros estatales públicos –o, ideal más arduo, en las jerarquías del Estado “privado”–. Y ese recurso al Estado, al menos al Estado “público”, se justifica, obviamente, por el mandato democrático

que ese Estado debería honrar. Se mire por donde se mire, la antropología politizada de hoy apunta a horizontes que quedan bastante lejos de una socialidad autogestionada. Más que el ideal de otros tiempos, esta parece ser el demonio que hay que exorcizar, un sistema de taras más que un sistema de relaciones.

La antropología ha contribuido a que la crítica del poder haya pasado, digamos, de una escala molar a una escala molecular: si antes se localizaba en relaciones macroscópicas entre rey y súbditos, entre clases dirigentes y subalternas, ahora se le ve diseminado en todas las relaciones, y el único antídoto para los males que produce es, a largo plazo, una acción educativa. En rigor, esa educación solo podría venir del Estado y de sus asesores. Lo que el dispositivo relativista aporta a esa empresa no es ya el contraste entre experiencias humanas, la comparación en bloque entre diferentes sociedades o culturas, con sus respectivos equilibrios entre agentes y valores<sup>6</sup>, sino un examen general de esos valores y esas relaciones que, puestos en contraste, se desnaturalizan, se vuelven contingentes. Fruto del artificio, pueden o incluso deben ser sustituidos por un artificio más justo que –en rigor, también– solo podría venir del Estado y de sus asesores: se trata de combatir las fechorías del poder en su expresión más básica. ¿El (buen) Estado contra la (mala) sociedad? Aparentemente, la antropología opta por esa ecuación que invierte la vieja fórmula de las sociedades amerindias –que por otra parte no serían un buen modelo para este tipo de proyecto–. El principal defecto del proyecto es, claro, que la luz que arroja sobre las microdominaciones deja en la penumbra aquellos macrodivisores que obsesionaban a los alternativos de otros tiempos: el poder económico y el poder político. Las diferencias verticales en ese ámbito se han vuelto abismales pero atraen muy poca atención, quizás porque se dan por supuestas. Pero no se ha llegado a desvelar qué proceso ha sido ese por el que los estados, actores cruciales del colonialismo y de la dominación en general, se habrían vuelto ahora agentes capaces de remediar los males que producen. Las viejas diferencias de clase, por decir lo mínimo, han pasado a significar bien poco en la crítica antropológica del poder. Todo indica que las tesis anarquistas siguen relegadas en un pozo muy profundo.

No hay mejor medida de ello que esa ultraderecha que inciensa a caudillos vociferantes mientras asume el título de “libertaria”, sin que los que se escandalizan de sus otros despropósitos parezcan escandalizarse

---

<sup>6</sup> No considero aquí a esos sectores de la militancia afectos a una versión idealizada de las culturas “otras” más inspiradas en Disney que en Rousseau. En ese caso, la antropología no es una fuente de información sino el pretexto para una falacia: todo lo que en esos otros mundos parezca incompatible con los criterios éticos del Occidente global no pasaría de una ficción forjada por los lacayos académicos del colonialismo.

de ese en particular. Y bien, fuerza es reconocer que el panorama donde proliferan tales libertarios no es alentador: ¿habría que resignarse a asumir un lugar al lado del *buen Estado* contra la *mala sociedad*? Los programas que se esgrimen, con su voluntad de arrancar las desigualdades desde sus mismas raíces cognitivas, no dejan de tener un convincente sabor utópico. Pero, volviendo a algo que se dijo al inicio de este texto, las utopías por sí solas no definen un anarquismo, si no se ven acompañadas por la desconfianza hacia el poder y la heteronomía. Entre la antropología y el anarquismo sigue mediando un gran punto de interrogación.

## Referencias bibliográficas

- Clastres, H. (1975). *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Éditions du Seuil.
- Clastres, P. (2001). Liberdade, mau encontro, inominável. En *Discurso da Servidão voluntária* (pp. 109-124). Brasiliense.
- Clastres, P. (2003). Troca e poder: filosofia da chefia indígena. En *A Sociedade Contra o Estado* (pp. 43-63). Cosac & Naify.
- Clastres, P. (2004). *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*. Cosac & Naify.
- De la Boétie, E. (2001). Le discours de la servitude volontaire. *Discurso da Servidão voluntária* (pp. 39-67). Brasiliense.
- Graeber, D. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Virus Editorial.
- Graeber, D. (2013). ¿Eres anarquista? *La respuesta podría sorprenderte*. <https://bit.ly/3OVMQlg>
- Graeber, D. y Sahlins, M. (2017). *On kings*. Hau Books.
- Hocart, A. M. (1978). *Rois et courtisans*. Seuil.
- Kropotkin, P. (1902). *El apoyo mutuo*. <https://bit.ly/3kSORud>
- Lévi-Strauss, C. (1976). Raça e História. In *Antropologia Estrutural II*. Tempo Brasileiro.
- López Austin, A. (2016). Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52, 247-278.
- Renard-Casevitz, F. M., Saignes, T. y Taylor, A. (1989). *Al este de los Andes: ensayo sobre las relaciones entre sociedades andinas y amazónicas, siglos XIV-XVII*. Abya-Yala.
- Savater, F. (1979). El buen salvaje y el mal anarquista (reivindicación de Pierre Clastres). *El Viejo topo*, 37, 27-30.
- Schmitt, C. (1985). *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. MIT.
- Scott, J. C. (2017). *Against the grain: a deep history of the earliest states*. Yale University Press.
- Sztutman, R. (2012). *O Profeta e o Principal. A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. Edusp.