



Íconos. Revista de Ciencias Sociales  
ISSN: 1390-1249  
[revistaiconos@flacso.org.ec](mailto:revistaiconos@flacso.org.ec)  
Facultad Latinoamericana de Ciencias  
Sociales  
Ecuador

Barros, Sebastián  
Pensar la diferencia. Carencia y política en Pierre Clastres  
Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 47, septiembre, 2013, pp. 121-133  
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales  
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50928911008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## Pensar la diferencia. Carencia y política en Pierre Clastres

### *On difference. Lack and politics in Pierre Clastres*

Sebastián Barros

PhD, Universidad de Essex. Director del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia y profesor de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Argentina. Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas.

Correo electrónico: barros.sebastian@gmail.com

Fecha de recepción: noviembre 2012

Fecha de aceptación: marzo 2013

#### Resumen

Este artículo repasa el análisis de Pierre Clastres sobre lo que él llamó “sociedades contra el Estado” y su objetivo es provocar una discusión sobre la manera en que la teoría política occidental pensó la noción de diferencia. En primer lugar, el artículo muestra la manera en que Clastres invirtió la idea de carencia en los pueblos que estudió y, en lugar de presentarlos como sociedades a las que le faltaba algo (fe, rey, ley), los presentó como sociedades contra el Estado. En segundo lugar, el argumento presentado discute la idea de Clastres de la política como matriz de toda diferencia. Para él, la política opera sobre los límites del *demos*, definiendo cuáles son las diferencias que pueden ser legítimamente articuladas dentro de la comunidad. Finalmente, el artículo propone brevemente una manera en la que el análisis de procesos políticos contemporáneos, como el populismo latinoamericano o los movimientos de indignados en Europa, podrían beneficiarse de la concepción que Clastres tenía de la política y la diferencia.

*Descriptor:* diferencia, política, Pierre Clastres, carencia, pueblo.

#### Abstract

This article addresses Pierre Clastres' analysis of what he called “societies against the State”. Its goal is to engage in a discussion of the way in which Western political theory considered the notion of difference. First, the article shows the way in which Clastres deals with the idea of lack among the peoples he studied. Instead of presenting them as societies lacking something (faith, king, law), he describes these peoples as societies against the State. Then, the article tackles Clastres' idea of politics as the matrix for all differences. For him, politics operates on the limits of the *demos*, defining which differences will be legitimately articulated within the community. Finally –and briefly–, the article puts forward a way in which the analysis of contemporary political processes like Latin America populisms or the Indignants Movement in Europe could benefit from Clastres' conception of politics and difference.

*Key words:* Difference, Politics, Pierre Clastres, Lack, People.

## ¿Por qué Clastres?

¿Cómo es que un antropólogo dedicado a estudiar sociedades, algunas nómades, en la selva amazónica de Paraguay, Brasil y Venezuela, puede contribuir a comprender mejor la política tal como se la piensa en occidente? La contribución de Clastres tiene una arista significativa que se desprende de sus análisis sobre las nociones de política, poder y autoridad. Su conclusión es que el poder no tiene por qué ser pensado como algo naturalmente ligado a la creación-recreación de una esfera de la autoridad situada por encima de la vida comunitaria.

De esta afirmación inicial se desprende una serie de consecuencias que, desde el punto de vista propuesto aquí, tiene efectos sobre la forma occidental-moderna de pensar y analizar las relaciones políticas. Este artículo tiene como objetivo rastrear esos efectos en dos sentidos. El primero referirá a la posibilidad de pensar la noción de diferencia<sup>1</sup> de manera distinta a la que lo ha hecho la tradición moderna. El segundo de esos sentidos se deriva del anterior, pues del trabajo de Clastres se desprende una mirada diferente sobre la política en tanto fuerza unificadora de la comunidad, ya no en términos de domesticar diferencias, sino en términos de identificar los límites del *demos*, sobre la definición de quiénes son parte del *demos* y sobre cómo se define su pertenencia<sup>2</sup>. Para él, es la política, en tanto actividad que opera sobre los límites de la vida comunitaria, la que constituye las diferencias legítimas y no la existencia de diferencias la que hace necesaria la política. La política para Clastres es la matriz de toda diferencia.

En este sentido, la experiencia política contemporánea devela toda una serie de manifestaciones en las que precisamente se ponen en juego esos límites. Las experiencias definidas como populistas en América Latina o las manifestaciones europeas de la indignación frente al fracaso social de las políticas financieras neoliberales son todos ejemplos en los que los límites del *demos* legítimo se problematizan y se ponen en cuestión. En el caso latinoamericano, los populismos clásicos (Vargas, Perón, Cárdenas) y los contemporáneos (Morales, Correa, Chávez) han sido considerados

1 La diferencia, como se tratará más adelante, ha sido entendida en la teoría política occidental moderna como resultado de una carencia que provoca la emergencia de una particularidad. El argumento presentado aquí entiende a la diferencia como la expresión de una particularidad, pero plantea que no es la emergencia de la misma la que fuerza la necesidad de la política, sino que es esta última la que funciona como matriz de las diferencias, ubicándolas en una determinada distribución de lugares sociales dentro del espacio comunitario.

2 Desde el punto de vista sostenido aquí, una comunidad se constituye a partir de la existencia de un límite identitario que distingue a un colectivo de otro. Es decir, una comunidad es una colectividad definida por una frontera que constituye una externalidad. A su vez, al interior de toda comunidad existen fronteras o límites internos que demarcan una distribución de lugares sociales. Esa frontera interna a la comunidad opera distinguiendo un lugar, el *demos*, en el que se encuentran aquellas voces que pueden poner el mundo comunitario en palabras, dándole así forma y contenido a ese mundo. Esto implica entonces que existen otras voces dentro de esa comunidad que no son tenidas en cuenta al momento de la definición de eso común. Para mayor especificidad puede verse la noción de parte-sin-parte de Rancière (1996) y la noción de heterogeneidad social de Laclau (2005). En Barros (2009) se asocian ambas nociones en la dirección del argumento sostenido en este trabajo.

importantes en tanto han generado una significativa ampliación de derechos para sectores cuyas demandas, hasta ese momento, no habían sido contempladas como demandas legítimas a ser tenidas en cuenta por la vida comunitaria. Estas articulaciones populistas de la comunidad han representado una ampliación de los límites que distinguían a quienes podían legítimamente poner el mundo comunitario en palabras de quienes no contaban con esa capacidad. Tener derechos implica tener la capacidad de poder reclamar legítimamente esos derechos y esto es precisamente lo que venían y vienen a reconocer los populismos clásicos y contemporáneos. Los movimientos de indignados en Europa representan una lógica similar. En este caso, la ampliación del *demos* se produce por una serie de demandas que son presentadas por el discurso tecnocrático dominante como demandas que ignoran el rol desempeñado por el capital financiero y el funcionamiento del mercado de capitales. De esa manera son presentadas como voces que no tienen nada para decir sobre los problemas que sufren. El discurso consensual de las democracias europeas silencia estas demandas presentándolas como simples respuestas atávicas y retrógradas a la crisis. La movilización indignada rompe precisamente con ese lugar subordinado que el discurso tecnocrático le asigna, ocupando espacios que no le corresponden. En los dos casos, tanto en el populismo latinoamericano como en las movilizaciones indignadas, se encuentran modificaciones del *demos* legítimo. La distribución y jerarquización de lugares sociales que supone todo orden político se ven trastocadas por sujetos que se salen del lugar que legítimamente les corresponde. La antropología de Clastres difícilmente brinda respuestas directas a estos interrogantes de la ciencia política contemporánea. Sin embargo, un repaso de sus argumentos en relación con la noción de diferencia permite un acercamiento distinto a la política que puede dar mejor cuenta de estos procesos políticos que hasta ahora han sido condenados, tanto por enfoques que parten de presupuestos democrático-liberales, como por aquellos que lo hacen en términos cívico-republicanos.

Este artículo comienza entonces con un repaso de los argumentos de Clastres en relación con los dos efectos mencionados para, finalmente y de forma breve, esbozar un acercamiento teórico distinto a la manera en que la antropología y la ciencia políticas se han acercado a la construcción de un pueblo y una política que pueda denominarse popular.

## La inversión de la carencia

Para Clastres, hablar de una sociedad sin Estado para referirse a los pueblos amazónicos<sup>3</sup> implicaba un juicio de hecho que ocultaba un juicio de valor, el cual suponía

3 Para un detalle del trabajo etnográfico que Clastres llevó adelante en Paraguay, Venezuela y Brasil, entre 1963 y 1974, véase Abensour (2007a: 51-53). Me refiero a los "pueblos amazónicos" en tanto es el propio Clastres quien así los

que las sociedades primitivas eran sociedades incompletas<sup>4</sup>. La razón de este tipo de juicios partía de una premisa etnocéntrica que hacía “imposible pensar la sociedad sin el Estado” ya que el Estado oficiaba como el destino de toda sociedad (Clastres, 2008: 161). Este etnocentrismo asumía que la historia tenía un sentido único y que toda sociedad estaba condenada a recorrer esa historia a través de precisas etapas que llevaban de la barbarie a la civilización, de la simpleza a la complejidad. Las referencias a estas sociedades estaban hechas en función de lo que a la vista de Occidente eran sus carencias, sociedades sin Estado, sin escritura, sin historia, etc. En palabras de los invasores europeos, estas eran sociedades “sin fe, sin ley, sin rey” (Clastres, 2008: 174).

Ahora bien, para Clastres estas sociedades tenían una característica relevante: no producían excedentes. La antropología clásica, según él, había presentado a las sociedades primitivas como economías de subsistencia (Clastres, 2008: 162). Esto estaba ligado a dos argumentos, muchas veces implícitos y que se contradecían. Se argumentaba que estas sociedades no producían excedentes, por una parte, por su incapacidad tecnológica y, por la otra, por la natural desidia y falta de voluntad de sus miembros de dominar la naturaleza. Es decir, para esta antropología estas sociedades no estaban sometidas al imperativo occidental de lograr un dominio absoluto de la naturaleza<sup>5</sup>. Según Clastres, esta caracterización no se debía a una supuesta jerarquía tecnológica de occidente, ya que la técnica debía ser pensada como un procedimiento para asegurar el dominio de la naturaleza en relación con las necesidades de un determinado grupo. En las sociedades primitivas se daban efectivamente los medios para realizar ese fin.

Repasando las conclusiones de investigaciones propias y ajenas, Clastres mostró que en realidad estas personas no dedicaban la mayor parte del tiempo a conseguir los recursos para reproducir la vida. Ellos aseguraban la supervivencia “al precio de un tiempo de actividad notablemente corto” (Clastres, 2008: 166). Esto significa que disponían de tiempo para acrecentar la producción de bienes materiales, podrían haber acumulado excedente de haberlo querido o necesitado, pero no lo hacían. Es más, con base en esta constatación Clastres propuso la posibilidad de generalizar el argumento de forma tal que esta idea se transformó en el presupuesto de su noción de sociedad contra el Estado. “Siempre es por la fuerza que los hombres trabajan más allá de sus necesidades. Precisamente esa fuerza está ausente del mundo primitivo, la ausencia de esta fuerza externa define incluso la naturaleza de las sociedades primitivas” (Clastres, 2008: 166). Esa fuerza no era otra cosa que “el poder de forzar, la capacidad de coerción” que Clastres identificó en el poder político. No generaban

referencia cuando los compara con los pueblos andinos-incaicos.

4 Se utiliza la noción “primitiva/o” para seguir el uso del propio Clastres, lo cual no implica, como se puede concluir a partir de la lectura de sus trabajos, un juicio de valor sobre la noción de progreso o civilización.

5 Imperativo que está presente en el pensamiento de autores como Descartes y Locke. En ellos, se encuentra casi una obligación moral respecto al dominio de la naturaleza, que en Descartes se plantea por primera vez y en Locke se transforma en la inevitabilidad de la apropiación. Clastres identifica el proyecto cartesiano pero no menciona a Locke.

excedente porque no había poder político externo al cuerpo comunitario que forzara tal actividad. Para Clastres, la resistencia a generar excedente tenía como fin evitar el trabajo alienado. Como bien señala Abensour (2007a: 55), a través del trabajo etnográfico Clastres reflexionó sobre una serie de categorías caras al marxismo, como la noción de trabajo y el análisis sobre el surgimiento del Estado. Para él, la desigualdad que suponía el trabajo (alienado) apropiado por un tercero no se originaba en el surgimiento de la división social del trabajo como en Marx, sino en la aparición de la división del poder político<sup>6</sup>.

La división primaria y primordial en una comunidad determinada no era entonces la división social del trabajo, sino la división política del poder social. En esta última residía, además, el origen de la desigualdad. En palabras de Clastres, la desigualdad en el interior de una comunidad se producía “cuando la regla igualitaria de intercambio deja de constituir el ‘código civil’ de la sociedad, cuando la actividad de producción tiende a satisfacer las necesidades de los demás, cuando a la regla del intercambio la sustituye el terror de la deuda” (Clastres, 2008: 168). En las sociedades amazónicas esa posibilidad era exorcizada evitando la aparición de aquello “que está destinado a matarla[s]: el poder y el respeto al poder” (Clastres, 2008: 169). Es por esto que es más apropiado decir que las sociedades amazónicas son sociedades *contra el Estado* y no simplemente sociedades *sin Estado*.

Ahora bien, lo incisivo del argumento de Clastres sobre el trabajo alienado saca a la luz una problemática que no ha sido tratada por la teoría política de forma sistemática: el surgimiento de diferencias. ¿Cómo se entiende y qué se asume al pensar la noción de diferencia para dar cuenta de la existencia de particularidades políticas?<sup>7</sup> Clastres aprecia que las diferencias se derivan de la forma que adquiere la comunidad misma, en contraposición con el relato de la teoría política occidental moderna sobre el origen de las sociedades políticas, en el que la diferencia aparece siempre como efecto de las carencias que se aprecian en el contacto y el compartir con otros. Estos relatos asumen la existencia de diferencias que son anteriores a la vida comunitaria (Hobbes) o, como mínimo, que emergen en el momento mismo en que se gesta algo común (Rousseau). El hombre hobbesiano tiene conciencia de la igualdad en mente, cuerpo y esperanza; y es a partir de esa conciencia de la igualdad que este sujeto se enfrenta a las diferentes formas de entender el derecho al mundo y la pluralidad de voces que (des)organizan el estado natural. En Rousseau, es el contacto con un otro

6 Para ejemplificar su argumento, Clastres muestra la distinción que existía entre los pueblos incas y los pueblos amazónicos. En el Amazonas solo producían para vivir, mientras que en el imperio inca se trabajaba también para hacer vivir a los demás: “a los que no trabajan, a los amos que les dicen: hay que pagar lo que nos debes, tienes que reembolsar eternamente tu deuda” (Clastres, 2008: 168).

7 Por ejemplo, desde este punto de vista podrían plantearse preguntas como las que siguen: ¿cómo emergen las diferencias que participan de la posición original rawlsiana?, ¿cómo son pensadas las pluralidades del pluralismo discutido por la ciencia política en la producción de autores como Robert Dahl?, ¿qué supone la idea de demanda como unidad básica de análisis en la producción de Ernesto Laclau?, ¿cómo se entiende la emergencia de los sujetos racionales que forman parte de los procedimientos deliberativos habermasianos? y un largo etcétera.

lo que permite descubrir la propia singularidad. Ese otro naturalmente más veloz, más fuerte o más bello es el origen de las desigualdades naturales que se irán transformando en convencionales, a medida que se toma conciencia de la diferencia que implica la carencia de velocidad, fortaleza o belleza. Marx no es distinto en este sentido ni a Hobbes ni a Rousseau. La conciencia de la particularidad es fruto de la división social que se produce en la relación con la naturaleza como recurso. La conciencia de la diferencia y la particularidad se desprenden de la estructuración de la vida material entendida como el modo de relación social con la naturaleza a través del trabajo, pero se representan como carencia de la genericidad que debía caracterizar a lo humano<sup>8</sup>.

Por lo tanto, en la teoría política occidental moderna, la idea de diferencia se origina en la toma de conciencia de una particularidad marcada por una carencia. Si seguimos el argumento de Clastres vemos que las carencias que desde occidente se achacaban a estos pueblos primitivos se invierten. Estas ya no serán caracterizadas como sociedades marcadas por carencias, mientras que las sociedades presumiblemente más complejas y completas tendrán una carencia como presupuesto ontológico que las justifica.

En conclusión, lo político es lo que da fundamento a la existencia de diferencias y no al revés. Es en este sentido que para Clastres las diferencias se derivan de la forma (política) que adquiere la comunidad. El poder político no surge como respuesta a los potenciales conflictos entre singularidades, sino que es su origen. En sus palabras:

[...] ¿no es acaso el poder político lo que constituye la diferencia absoluta de la sociedad? ¿No estriba ahí la escisión radical en tanto que raíz de lo social, la ruptura inaugural de todo movimiento y de toda historia, el desdoblamiento original como matriz de todas las diferencias? (2008: 23)

El esfuerzo de los pueblos que estudió Clastres estaba, según él, dirigido a impedir precisamente el surgimiento de ese poder diferenciador, ya que el poder no surge de la interacción entre diferencias, sino que las origina. El poder político es la matriz de todas las diferencias. Puede afirmarse entonces que, para Clastres, la política no es solamente la actividad que pone juntas a ciertas diferencias constituidas de antemano, sino que es la actividad que hace a la propia definición de esas diferencias en tanto diferencias. No existen diferencias anteriores a la política que buscan negociar un orden común, sino que es la misma delimitación política de eso común lo que posibilita su identificación en tanto diferencias particulares.

8 En este punto, Clastres encuentra que el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de La Boétie se adelantó tres siglos a Marx al reflexionar sobre el hombre desnaturalizado que se degrada al perder la libertad y verse obligado gustosamente a obedecer. Para La Boétie ese sujeto es *innombrable*, dice Clastres; Marx lo transforma en clase universal de la historia y en sujeto universal de cambio (Clastres, 1987: 124).

## Sobre la política, la diferencia y los límites del *demos*

La conclusión de este argumento es una narración sobre el origen del poder y la política que tiene una lógica distinta a la que nos provee el pensamiento occidental moderno. Clastres muestra que lo que regía la constitución de estas sociedades era una prohibición de la desigualdad que conjuraba la aparición de la división política del poder social. Aparición de la desigualdad que acechaba constantemente a esas sociedades primitivas, que las acosaba espectralmente. Las sociedades que estudiaba no eran sociedades poco complejas, ni se debe pensar en ellas como una añoranza de un tiempo pleno y libre de conflictos. Eran sociedades que estaban marcadas por momentos antagónicos en los que intervenía el jefe, con “su vocación de pacificador, de ‘integrador’ de las diferencias” (Clastres, 2008: 52). Estas sociedades tenían una institución central, la jefatura, que acompañaba el juego entre las diferencias al interior de la comunidad, al mismo tiempo que la multiplicidad de esas diferencias legitimaba “la actividad unificante del liderazgo principal” (Clastres, 2008: 52)<sup>9</sup>.

La sociedad primitiva aceptaba entonces el juego de ciertas diferencias. La particularidad de las mismas residía en que no eran representadas como carencias. “En el ámbito del saber, y del saber hacer ningún individuo presenta una inferioridad tal que deje flancos débiles ante la iniciativa de otro, más dotado o mejor provisto” (Clastres, 2009: 47). Las diferencias existían, pero ellas no eran presentadas como una falta de capacidad o talento y, por lo tanto, no generaban la percepción de desigualdad que está en la base del pensamiento político occidental moderno. La existencia de una jefatura del carácter descrito por Clastres deja ver que la sociedad primitiva tenía una naturaleza indivisa, al mismo tiempo que permitía el juego de las diferencias. La fuerza de esa vida comunitaria por evitar el surgimiento de un poder extraño a ella estaba entonces relacionada con la presuposición de igualdad<sup>10</sup>.

Como se explicó más arriba, la diferencia no tenía en su origen una carencia que sería a la larga superada por una síntesis dialéctica estatal. ¿Cómo operan entonces esas diferencias en las sociedades que estudia Clastres? Son comunidades indivisas en las cuales, como la diferencia no es pensada como una carencia, no se produce esa comparación entre miembros de la comunidad, que es la que sostiene el deseo de poder y sumisión en la teoría política moderna.

9 Sin embargo, esa complejidad no llevaba a la aparición del poder político, de la jerarquía, del sometimiento que decantaba en explotación. En las comunidades había un jefe, pero no un jefe de Estado. El jefe “no dispone de ninguna autoridad, de ningún poder de coerción, de ningún medio de dar una orden” (Clastres, 2008: 175). La gente de la comunidad tampoco tenía ningún deber de obediencia, ya que el espacio del liderazgo no era el lugar del poder. Para comprender mejor la dinámica política de estas sociedades hay que pensar un jefe sin poder y una institución de la jefatura sin autoridad. El jefe era el encargado de resolver los conflictos entre individuos, familias o linajes, pero de una manera específica que hacía a la particularidad de una autoridad sin poder, en tanto “el jefe sólo dispone, para restablecer el orden y la concordia, del prestigio que le reconoce la sociedad”. Pero disfrutar de este prestigio no implicaba tener poder.

10 Igualdad en la posesión de las capacidades y cualidades necesarias para el ejercicio pleno de los derechos comunitarios. Para un análisis de la presuposición de igualdad puede verse Barros (2010; 2012).



Esta dinámica no residía en el cierre de la comunidad sobre sí misma, sino que se abría hacia los otros, en alianza o en guerra. La exogamia y la guerra como características estructurales de la sociedad primitiva demuestran la dinámica en la que estas sociedades habitaban. De ella se desprende la forma que adquiere la comunidad que, a su vez, es la matriz de las diferencias apreciadas como legítimas dentro de la vida comunitaria, como veremos en un momento.

Por una parte, la política está en esa exogamia. Pero no es una política entendida como algún tipo de homogeneización de la diferencia, sino como una actividad que demarca los límites del *demos*. Para Clastres la exogamia no tenía como función asegurar la prohibición del incesto, como planteaba el estructuralismo, sino que obligaba a contraer matrimonio fuera de la comunidad de origen, por lo que “la exogamia local encuentra su sentido en su función: es el medio de alianza política” (Clastres, 2008: 57). Si bien el argumento sobre la exogamia puede parecer extraño al lenguaje de la teoría política, es importante para entender la contribución de Clastres. La exogamia implicaba para él la existencia de “estructuras polidémicas” (Clastres, 2008: 58), con lo cual la existencia de una pluralidad de *demos* no debía ser pensada como resultado de una necesaria hostilidad o temor mutuo entre particularidades diferenciales, sino como producto de fuerzas unificadoras que agrupan a los pueblos “en conjuntos de dimensiones variables”. La exogamia, si se sigue el argumento de Clastres, no tiene entonces una función biológica o cultural, sino que tiene una función política. El matrimonio con alguien extraño a la propia comunidad extiende los límites de ese “espacio exclusivo de ejercicio de los derechos comunitarios” (Clastres, 2009: 44) que es el *demos*. Por el contrario, el conflicto en un matrimonio produce el efecto opuesto, restringiendo esos límites.

Por otra parte, más importante aún que la exogamia, en tanto proceso político, es la guerra. Clastres identificó la manera en que la guerra operaba políticamente como rasgo estructural de las sociedades primitivas. La posibilidad de la guerra estaba inscrita en estas sociedades en tanto tenían voluntad de afirmar su diferencia frente a los otros. Cualquier incidente menor daba lugar a una intensa explosión de violencia. Esa voluntad se sustentaba en un deseo profundo de “mantener y desplegar su ser de totalidad-una, es decir, su diferencia irreductible con respecto a los demás grupos” (Clastres, 2009: 53). A su vez, esa voluntad era el resultado de una lógica sociológica que posteriormente fue muy cara al estructuralismo y al post-estructuralismo. La sociedad primitiva, como toda unidad diferencial, para pensarse como totalidad-una necesita de la figura del extranjero o del enemigo<sup>11</sup>.

La división de los otros en aliados y enemigos es un dispositivo de conjunto, explica Clastres. Es decir que, más allá de los diversos contenidos específicos que pudiese tener cada situación particular de guerra o de alianza, lo relevante es retener

11 En general, el rol de la otredad en tanto constitutiva de toda identificación es un argumento mayormente aceptado en las ciencias sociales hoy. Véase Laclau (2005).

la permanencia de este dispositivo encarnado en la tensión entre alianza y guerra que implica para él la política. En esa tensión, sin embargo, la guerra tiene un carácter constitutivo en tanto la alianza se produce como su corolario: “el estado de guerra [es] permanente en tanto conserva a todas las comunidades en su diferencia respectiva” (Clastres, 2009: 69). La guerra es entonces, en el argumento de Clastres, lo que permitía el despliegue de la sociatividad, el libre juego del ser político de las sociedades primitivas. Esto significa que el vínculo con el otro es siempre un vínculo político, en tanto su existencia se plantea en el movimiento mismo que lo excluye<sup>12</sup>. En el caso de las sociedades primitivas este movimiento excluía de un territorio, de un espacio representado como propio, que Clastres describió como espacio exclusivo de ejercicio de derechos comunitarios, es decir, como un *demos*.

Esto implica una mirada diferente sobre la política en tanto fuerza unificadora de la comunidad, ya no en términos de domesticar diferencias sino en términos de identificar los límites del *demos*. Al analizar la estructuralidad de la exogamia y la guerra, la antropología política de Clastres puso la mirada sobre los límites de la comunidad, sobre quiénes son parte del *demos* y sobre cómo se define esa pertenencia. Lo cual no es sino otra forma de expresar lo que se dijo anteriormente, que la política es la matriz de todas las diferencias. Para Clastres, es la política, en tanto actividad que opera sobre los límites de la vida comunitaria, la que constituye las diferencias legítimas y no la existencia de diferencias la que hace necesaria a la política<sup>13</sup>.

Mirar la política de esta manera implica que la política no da forma a lo social, una vez que surge la necesidad de poner junto aquello que es esencialmente diferente y se repele. El carácter primordial de la política es la definición de cuáles son las diferencias que pueden legítimamente estar juntas. Y no solamente eso. Si llevamos el argumento de Clastres un poco más allá, puede afirmarse que la política definirá también el carácter y cualidades necesarias para que esas diferencias puedan ejercer los derechos dentro de ese espacio exclusivo de disfrute de los mismos que es el *demos*. Esto es claro cuando se describe la división sexual del trabajo y los instrumentos que se asociaban a ella, el arco y el cesto. En ese relato, Clastres detalla la vida de dos varones que no podían tener arco porque estaban *pané* (mala suerte). Uno era homosexual y era aceptado como una mujer más, el otro era viudo y no era buen cazador. En el caso del cazador *pané* ni la exogamia ni la guerra le daban un lugar en la comunidad, por lo cual este miembro “constituía por sí mismo una especie de escándalo lógico al no situarse en ningún lugar claramente discernible, escapaba al sistema introduciendo en él un factor de desorden” (Clastres, 2008: 95). La política, por lo tanto, establece cuáles son las diferencias legítimas, pasibles de ser parte de esa comunidad, y también les asigna un lugar en esa comunidad de acuerdo a algún tipo de cualidad discernible.

12 En este sentido, puede equipararse está lógica con la lógica del antagonismo en Laclau y Mouffe (1985).

13 Esto implica necesariamente su opuesto, esto es, que la política en tanto actividad constituye diferencias que son ilegítimas, que no podrán ejercer plenamente esos derechos comunitarios.

Como vimos hasta aquí, la emergencia de una diferencia en el pensamiento europeo es entendida como consecuencia de la relación con otro, del cual necesariamente debe distinguirse. Clastres muestra cómo existen diferencias en las sociedades contra el Estado, tanto al interior de los miembros de una comunidad como entre las mismas comunidades. Por lo tanto, la disparidad entre ambos tipos de sociedad no es la forma que adquiere la percepción de una otredad. El elemento dispar entre el pensamiento europeo y las sociedades contra el Estado es la forma en que se asumen las diferencias, en el primero como resultado de una carencia potencial o actual; en las segundas, como unidades a las que “la comunidad como conjunto reagrupa y rebasa, integrándolas en una totalidad” (Clastres, 2009: 43). Esas distintas unidades son definidas por su lugar en un espacio exclusivo de ejercicio de los derechos comunitarios. Ese espacio comunitario es pensado como una totalidad, “concluido, autónomo, completo”, y como una unidad que se integra en “el rechazo de la división social, en la exclusión de la desigualdad, en vedar la alienación” (Clastres, 2009: 49)<sup>14</sup>. La presentación de la totalidad y de la unidad es fruto de la relación con la otredad aunque, repetimos, esa relación no esté marcada por una presuposición de carencia, sino que la existencia del otro se plantea en el acto que lo excluye por lo que “la relación política con los grupos vecinos se produce inmediatamente” (Clastres, 2009: 45). La política opera así ampliando o restringiendo los límites de la comunidad en tanto espacio de ejercicio de los derechos comunitarios, impidiendo que la representación comunal se encarne en una figura de lo “Uno exterior” que jerarquizaría el espacio político. La política es entendida de este modo como el despliegue de una sociatividad que integra unidades individuales que no se piensan a sí mismas en tanto carentes o potencialmente carentes de algo en su relación mutua, sino que las integra bajo la prohibición de la desigualdad (Clastres, 2009: 50).

## Reflexiones finales

Si seguimos los argumentos disparados por esta lectura de Clastres, puede concluirse que la política es una actividad que opera sobre los límites de la comunidad, lo que implica disponer respecto a cuáles son las diferencias que legítimamente pueden ser parte de la misma, y sobre quiénes podrán disfrutar de ese espacio de ejercicio de los derechos comunitarios. En otras palabras, la política es una actividad que define cuál es el *demos* legítimo en una comunidad determinada. En un libro publicado en 1989, Robert Dahl llamaba la atención sobre este punto a los teóricos de la democracia.

14 Uno de los dispositivos que facilitaba este rechazo era la prohibición a los cazadores de comer la carne del animal que ellos mismos cazaban. Los cazadores dependían así de sus colegas para alimentarse. Esto presenta una contraposición más con el argumento marxista, ya que no disponer del producto del propio trabajo no es percibido como una carencia, sino como la condición para mantener la igualdad.

Lamentablemente el llamado cayó en el saco roto de la *mainstream political theory*. Son contadas las excepciones a esta caída, entre ellas (además de Dahl) se pueden encontrar las elaboraciones teóricas de dos autores: Jacques Rancière y Ernesto Laclau, que muchas veces se habrán podido reconocer detrás de la lectura de Clastres expuesta aquí.

Dahl marcaba dos ambigüedades en las teorías de la democracia con estas palabras:

Los defensores de la democracia (incluidos los filósofos políticos) suponen usualmente que ya existe “un pueblo”: su existencia es tomada como un hecho, como una creación histórica. No obstante, la facticidad de ese hecho es cuestionable, y a menudo ha sido cuestionada [...]. Hay una segunda ambigüedad inserta en la primera. Dentro de “un pueblo” sólo un limitado subconjunto de personas tiene derecho a participar en el gobierno; ellas constituyen “el” pueblo en otro sentido: son, dicho con más propiedad, los ciudadanos o la ciudadanía —o como a menudo diré en este libro, el “demos”—. ¿Quién debe integrar el “demos”? (1992: 12).

La constatación de que un pueblo es una construcción política y la pregunta sobre quiénes deben integrarlo han quedado, en el mejor de los casos, como dos tareas no realizadas por las teorías de la democracia. En el peor de los casos fueron dos cuestiones que se arrumbaron en lo que Dahl llamó *shadow theory of democracy* y que ocultaron además supuestos antidemocráticos en esas teorías de la democracia. En general, el pueblo se tomó como algo dado e integrado por la totalidad de sus miembros.

Una de las formas de comenzar a discutir estos problemas es trazarlos en la teoría política occidental moderna. Y la pregunta inicial debe ser ¿qué forma histórica-política adquiere ese pueblo y quiénes pueden integrarlo? Aquí reside la relevancia del trabajo de Pierre Clastres. En la forma distinta de entender y explicar la existencia de la diferencia que nos muestra su estudio de las sociedades primitivas, nos revela la manera en que la política opera sobre el carácter de la diferencia, dándole forma. No se trata de una diferencia constituida a partir de demandas o necesidades marcadas por una carencia, sino de diferencias creadas por la política en el momento en que opera sobre los límites de la comunidad definiendo quiénes son parte legítima de ella. Es necesario darle entonces un tratamiento distinto a la noción de diferencia a partir de pensar la política como la matriz de su constitución y no un producto de su emergencia.

América Latina, y especialmente América del Sur, viven hoy tiempos políticos muy particulares en los que se ponen en juego precisamente las dos cuestiones sobre las que llamó la atención Dahl hace más de veinte años. Básicamente encontramos toda una serie de discursos y grupos que pugnan por ser parte legítima del *demos*, que pugnan por ejercer plenamente los derechos comunitarios. Esos derechos que se les vienen negando, incluso desde las teorías más progresistas de la democracia, en tanto son

presentados como discursos y grupos que no pueden legítimamente poner el mundo en palabras. Es por eso que en contextos como el que nos toca vivir, la política popular es de central importancia; pues supone precisamente la constitución de nuevas diferencias que irrumpen y dislocan la distribución de lugares sociales vigente. Queda por ver qué lugar legítimo lograrán ocupar esas diferencias y qué forma histórica adquirirá el pueblo en ese proceso –si una forma que persiste en su exclusión del espacio de ejercicio de derechos o si una forma que cambiará la cuenta de las partes legítimas–.

Por último, esto se vincula también con uno de los tópicos que más preocupaba a Clastres: la igualdad. Si la política da forma y carácter a la diferencia, eso significa que la política define quiénes son iguales y pueden formar parte de esa vida comunitaria. La igualdad no es entonces algo buscado por la política, sino que es algo inherente a ella. La igualdad no debe ser pensada como un objetivo sino como un punto de partida. Otra vez la cuestión de la constitución del *demos* que nos planteaba Dahl se vuelve central. El pueblo, o mejor dicho la serie de identificaciones populares que lo conforman, acechan espectralmente a la comunidad política en tanto demuestran las desigualdades de hecho entre quienes son pensados como iguales. En este sentido, una identificación popular es aquella que reclama igualdad en la posesión de las capacidades y cualidades necesarias para el ejercicio pleno de los derechos comunitarios. En las sociedades contemporáneas esa capacidad implica la igualdad de poner el mundo en palabras. A la par del contenido que puedan tener ciertos reclamos –por ejemplo, por el ejercicio de derechos o igualdades empíricas–, las identificaciones populares presuponen reclamos de esa capacidad, muestran el hecho de la desigualdad en un contexto de igualdad.

La antropología política de Clastres puede ser entonces un original comienzo teórico y político para repensar lo popular, sus condiciones de posibilidad y sus efectos.

## Bibliografía

- Abensour, Miguel (2007a). “Presentación”. En *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Miguel Abensour (Comp.): 51-66. Buenos Aires: Del Sol.
- Barros, Sebastián (2012). “Tras el populismo. Comunidad, espacio e igualdad en una teoría del populismo”. *Revista de Ciencias Sociales. Segunda Época* N° 22: 137-150.
- \_\_\_\_\_. (2010). “Identidades populares y relación pedagógica. Una aproximación a sus similitudes estructurales”. *Propuesta Educativa* N° 34, Año 19: 87-96.
- \_\_\_\_\_. (2009). “Salir del fondo del escenario social. Sobre la heterogeneidad y la especificidad del populismo”. *Pensamiento Plural* N° 2, Año 4: 11-34.
- Clastres, Pierre (2009). *Arqueología de la violencia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- \_\_\_\_\_ (2008). *La sociedad contra el Estado* La Plata: Terramar.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa.
- Dahl, Robert (1992). *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós.
- La Boétie, Étienne de (2006). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1998). *La cuestión judía*. Buenos Aires: NEED.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.