



## Sobre la noción de diferencia y los límites de la comunidad

Sebastián Barros (IESyPPat-CONICET)<sup>1</sup>

### Introducción

¿Cómo es que un antropólogo dedicado a estudiar sociedades en la selva amazónica de Paraguay puede contribuir a comprender mejor la política tal como se la piensa en occidente? La contribución de Clastres tiene, por lo menos en relación al tipo de reflexión que se propondrá aquí, dos aristas. La primera se desprende de los análisis de este antropólogo francés que en la década del 70 se internó en la selva y repensó las nociones de política, poder y autoridad. La segunda se refiere a la primacía de la política sobre la economía. Clastres problematiza el argumento marxista de la determinación estructural de las relaciones económicas hacia la superestructura ideológico-política. Estas dos aristas habilitan un acercamiento a la noción de diferencia distinto al que se acostumbra encontrar en la teoría política occidental moderna. Estas dos cuestiones, al mismo tiempo, son las que permitieron a Clastres esbozar la idea de sociedades contra el Estado. Sus conclusiones son, por un lado, 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 y, por el otro, que no es la división estructural del trabajo lo que hace necesaria la aparición de un poder por encima de las relaciones mismas. Ambas conclusiones nos permitirán arribar a una noción de la vida comunitaria que no se desprende forzada y/o naturalmente de la interacción entre determinadas particularidades o diferencias, sean estas pensadas en términos racional-instrumentales o identitarios. Esta ponencia comienza con un repaso de los argumentos de Clastres en relación a estas dos aristas para luego esbozar un acercamiento distinto a la noción de diferencia.

### “La sociedad contra el Estado”

Para Clastres, hablar de una sociedad sin Estado para referirse a los pueblos que investiga implica un juicio de hecho que oculta un juicio de valor. Es decir, esta afirmación presupone que las sociedades primitivas son incompletas.<sup>2</sup> La razón de

<sup>1</sup> Ideas similares fueron presentadas en el *IV Encuentro Internacional Giros Teóricos. Lenguaje, Transgresión y Fronteras*, Universidad Nacional Autónoma de México, del 21 al 24 de febrero de 2012.

<sup>2</sup> Se utiliza la noción de primitiva para seguir el uso que hace de la misma el 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.

este tipo de juicios se encuentra en una premisa etnocéntrica, tanto de la antropología como de la ciencia política, que hace “imposible pensar la sociedad sin el Estado” ya que el Estado sería el destino de toda sociedad. (Clastres 1978, 161) Este etnocentrismo asume que la historia tiene un sentido único y, que toda sociedad está condenada a recorrer esa historia que tiene precisas etapas que llevan de la barbarie a la civilización, de la simpleza a la complejidad. Las referencias a estas sociedades están hechas en función de lo que a la vista de occidente son sus carencias, lo que las transforma en sociedades sin Estado, sin escritura, sin historia, etc.

Ahora bien, para Clastres existía efectivamente una carencia relevante en estas sociedades y era la carencia de mercado. La antropología clásica, critica Clastres, ha presentado a las sociedades primitivas enmarcadas en economías de subsistencia que no producían excedentes. (Clastres 1978, 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 dominio de la naturaleza de sus miembros. Es decir, estas sociedades no estaban sometidas al imperativo occidental de lograr un dominio absoluto de la naturaleza, presente en el pensamiento de Descartes y Locke.<sup>3</sup> En estos autores se encuentra casi una obligación moral respecto al dominio de la naturaleza, que en Descartes se plantea por primera vez y que en Locke se transforma en la inevitabilidad de la apropiación.

Para Clastres, esta diferencia no se debe a una supuesta jerarquía tecnológica de occidente. La técnica para él, debe ser pensada como un procedimiento para asegurar el dominio de la naturaleza, pero siempre en relación a las necesidades de un determinado grupo. No hay una tecnología superior o inferior, sino que el equipamiento tecnológico debe medirse por “la capacidad de satisfacer, en un medio dado, las necesidades de la sociedad” (Clastres 1978, 163). Las sociedades primitivas se daban los medios para realizar ese fin, por lo tanto, no se puede decir que fuesen economías de subsistencia. Incluso una economía de subsistencia no implica una economía sin mercado, sino que es una economía en la que la “sociedad moviliza permanentemente la totalidad de sus fuerzas productivas con el fin de proporcionar a sus miembros el mínimo necesario para la subsistencia.” (Clastres 1978, 164)

El argumento occidental afirmaba que, dada la incapacidad tecnológica para generar excedente, estos pueblos debían estar constantemente ocupados en la generación de recursos para reproducir la vida material. Su vida, era una vida natural, ocupada en la búsqueda de los recursos que permitiesen la supervivencia. Ahora bien, ¿por qué entonces se habla de la vagancia y la flojedad de los pueblos originarios? Una de dos, o el “salvaje” vive movilizado constantemente para obtener los recursos que le permiten reproducir la vida o puede permitirse ocios prolongados. Clastres recuerda que esto sorprendía a los primeros observadores europeos en Brasil. En lugar de trabajar, los varones de la comunidad se dedicaban a pasar mucho de su tiempo adornándose con plumas. La respuesta europea no se hizo esperar, estos pueblos eran

<sup>3</sup> Clastres identifica el proyecto cartesiano pero no menciona a Locke.

(g)ente, pues, que ignoraba deliberadamente que hay que ganar el pan con el sudor de la frente. Era demasiado y eso no duró: rápidamente se puso a los indios a trabajar y murieron a causa de ello. (Clastres 1978, 164)

Fueron entonces dos los imperativos que orientaron la marcha de la historia de la civilización occidental. Imperativos que además debían moldear el mundo de los pueblos sin historia. El primer imperativo decía que la verdadera sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado; el segundo, que había que trabajar.

### **La división política del trabajo**

Repasando las conclusiones de investigaciones propias y ajenas, Clastres muestra que en realidad estas personas no estaban la mayor parte del tiempo dedicándose a conseguir los recursos para reproducir la vida. Ellos aseguraban la supervivencia “al precio de un tiempo de actividad notablemente corto”. (Clastres 1978, 166) Esto significa que disponían de tiempo para acrecentar la producción de bienes materiales. Es decir, podrían haber acumulado excedente de haberlo querido o necesitado. Pero no lo hacían. Es más, Clastres propone a partir de esta constatación una posibilidad de generalizar el siguiente argumento.

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 1978, 166)

Es decir, estas sociedades no acumulaban porque rechazaban un exceso inútil que hubiese dislocado el delicado equilibrio entre actividad productiva y satisfacción de necesidades. Estas no eran por tanto sociedades de rechazo del trabajo, sino que eran, dice Clastres parafraseando a Lizot y a Sahlins, las primeras sociedades de la abundancia y la recreación. Esto terminó cuando se forzó sobre ese cuerpo social el abandono del ocio a través del trabajo. Para Clastres, esa fuerza siempre fue externa a la propia relación del sujeto con el trabajo y con los demás. Esa fuerza no era otra cosa que “el poder de forzar, la capacidad de coerción”, que Clastres identifica en el poder político. Por lo tanto, toda antropología económica es ya una antropología política, “la economía se vuelve política”. (Clastres 1978, 167) No generaban excedente porque no había poder político externo al cuerpo comunitario que forzara tal actividad. No es sino la existencia de poder político lo que fuerza la existencia de diferencias, por lo que la diferencia es entonces política ya que la noción misma de interés particular es política.

En las sociedades primitivas el trabajo era pensado en términos de la satisfacción de necesidades energéticas. Una vez que esto era satisfecho, no se seguía trabajando. Eso hubiese significado alienar el trabajo en un trabajo sin destino. Para Clastres, la resistencia a generar excedente tenía como fin evitar el trabajo alienado. De este modo, invertía en cierto sentido la noción de trabajo alienado en el marxismo. Para Marx, el trabajo alienado implicaba un sujeto que no podía disponer del producto de su trabajo. Producto que, por otra parte, llevaba en sí el trabajo y la capacidad de generar excedente en esa relación específica con la naturaleza que

distinguía a los seres humanos de los animales. Que alguien pudiera disponer del producto de ese trabajo implicaba que había un otro que se apropiaba de ese trabajo que caracterizaba a los humanos como humanos. Por lo tanto, la alienación se originaba en la división social del trabajo cuyo origen era a su vez trazado, en el Marx de la *Ideología alemana*, demográficamente. Con Rousseau resonando detrás, el crecimiento demográfico provocaba la posibilidad y la necesidad de cooperación y la conciencia de la desigualdad natural terminaba transformándose en desigualdades de clase.

Ahora bien, para Clastres, el origen del trabajo alienado no está en el surgimiento de la división social del trabajo como para Marx, ni en la conciencia de la diferencia develada en el contacto con el otro como en Rousseau, sino en la aparición de otro tipo de división. Para ejemplificar su argumento, Clastres muestra la diferencia que existía entre los pueblos incas y los pueblos amazónicos. En el Amazonas sólo 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 1978, 168) En definitiva, para Clastres toda economía es política, en tanto hay que producir más de lo que se necesita porque existe un poder que no trabaja y que hay que mantener. Si el poder se mantiene políticamente, toda economía es entonces economía política.<sup>4</sup>

Por eso es importante para Clastres plantear el origen del trabajo. Es allí donde se aprecia que la división primaria y primordial para explicar la desigualdad no es la división social del trabajo, sino la división política del poder social. En palabras de Clastres, esto sucede

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 1978, 168)

Para Clastres, como para Marx, el trabajo alienado es impuesto por quienes no trabajan pero gozan de su producto. Pero para que exista la posibilidad de esa imposición la sociedad debe primero transformarse en una sociedad dividida en dominantes y dominados. Una sociedad que “ha dejado de exorcizar lo que está destinado a matarla: el poder y el respeto al poder”. (Clastres 1978, 169) Cuando esto sucede estas sociedades cambian radicalmente ya que existirá ahora una nueva disposición vertical dividida por aquellos que poseen la fuerza y aquellos que están sometidos a la misma. Criticando a Marx, Clastres muestra una forma distinta de entender el surgimiento de diferencias y particularidades que ya no serán entendidas como separadas o anteriores a la comunidad misma, sino como derivadas de ella.

<sup>4</sup> Es interesante como en Clastres aparece la idea de deuda, tal como aparece hoy en autores como Espósito. Pero para este último esta es una deuda en la que ya existió un intercambio previo distinto al que identifica Clastres. Es una deuda que es contraída en tanto ya hubo producción de excedente a partir del trabajo alienado. Véase Espósito (2007).

Partiendo de premisas marxistas sobre el trabajo alienado, Clastres invierte la relación entre alienación y división social del trabajo dentro de una sociedad.

Esto es importante para el argumento presentado aquí. En el relato de la teoría política occidental moderna sobre el origen de las sociedades políticas, la desigualdad aparece siempre como efecto de las diferencias que se aprecian en el contacto y el compartir con otras singularidades. Es decir que estos relatos asumen la existencia de particularidades que son anteriores a la vida comunitaria (Hobbes) o, como mínimo, que son particularidades que emergen en el momento mismo que se gesta algo común (Rousseau). Es así en Hobbes de forma paradójica. El hombre hobbesiano tiene conciencia de la igualdad en mente, cuerpo y esperanza; y es a partir de esa conciencia que este sujeto se enfrenta a las diferentes formas de entender el derecho al mundo y la pluralidad de voces que lo (des)organizan. En Rousseau, es el contacto con un otro 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 particularidad. 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 el enfrentamiento con la naturaleza como recurso. Esto recorre toda la obra de Marx, desde sus escritos sobre el robo de leña hasta sus estudios de economía política. La conciencia de la diferencia y la particularidad siempre se desprende originalmente de la estructuración de la vida material entendida como el modo de relación con la naturaleza.

Por lo tanto, en la teoría política occidental moderna la idea de diferencia y la idea de singularidad van lógicamente juntas y ambas se originan en la toma de conciencia de la particularidad. Cabría preguntarse sobre las posibilidades teórico-políticas que se abren si se intenta pensar esa diferencia y su consecuente singularidad de manera distinta, pasando por la puerta que abrió Clastres. Atravesar esa puerta supone revisar las premisas de la teoría política moderna sobre el carácter de la diferencia y la particularidad.

Tanto en Hobbes como en Rousseau el problema del estado natural es el contacto y la relación con otros. Es allí donde surge para Hobbes la conciencia de la desigualdad en la percepción del mundo y de la disparidad de intereses individuales en pos de poder disfrutar de los derechos que naturalmente se posee. En el caso de Rousseau, es ante la aparición de otros que se da la toma de conciencia de la singularidad, a partir de la comparación de las desigualdades naturales que provocan la aparición de sentimientos conflictivos como la envidia y el rencor. Pero en ambos casos, la conciencia de la desigualdad se sostiene en un individuo que da sentido a su singularidad a partir de la comparación con otros. Su particularidad se desprende de la diferencia y del potencial conflicto que esa diferencia supone. Potencial conflicto que debe ser superado o eliminado por una instancia que tenga la capacidad de inmunizar a la vida comunitaria de los peligros que encierra el conflicto entre particularidades. La política y el poder político surgen entonces como consecuencia del potencial conflicto entre las singularidades de intereses o sentimientos que se van originando en el estado natural.

Esta lógica fundamenta la teoría política occidental moderna y es lo que Clastres puso en duda revisando las premisas marxistas. Para el joven Marx, la desigualdad era un efecto de la doble vida de los hombres. Por eso, la igualdad política no implicaba la liberación general de los hombres, ya que si bien por un lado el Estado eliminaba las distinciones de nacimiento, educación, profesión, etc., por el otro, permitía que la propiedad privada, la educación y la profesión influyeran y "saquen provecho de sus particularidades", (Marx 1998, 25) En Marx, el poder político no elimina estas distinciones sino que existe porque ellas existen y alguien debe resguardarlas. La política viene después de esas distinciones y particularidades que se originan en la estructura de la sociedad civil. La desigualdad económica es el fundamento de la desigualdad política y es la vida política la que debe tomar conciencia de sí misma y desear "aniquilar la sociedad civil y sus elementos para erigirse como la vida genérica del hombre, auténtica e inequívoca". (Marx 1998, 29)

Clastres revisa estos argumentos. Las diferencias y las distinciones, es decir la singularidad, ya no vienen atadas a la toma de conciencia de la relación económica o a la relación con los otros que otorga conciencia de la particularidad. En sus palabras,

(l)a relación del poder precede 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 1978, 169)

Lo político es lo que da fundamento a la existencia de diferencias singulares y no al revés. Lo político es la base que determina las otras esferas de lo social. El poder político no surge como respuesta a los potenciales conflictos entre singularidades, sino que es su origen. Clastres lo pone de forma apenas distinta cuando se pregunta por "el primer motor del movimiento histórico":

¿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? (Clastres 1978, 23)

La idea de diferencia se origina entonces en la distinción entre poder y no-poder. 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.

Sin embargo, Clastres encontró en los pueblos amazónicos de Sudamérica una noción de poder político distinta que hace posible pensar una noción de diferencia alternativa. Es más, Clastres afirma que los pueblos que estudió resistían precisamente la aparición de ese poder para así evitar el surgimiento de desigualdad

entre las diferencias. La igualdad era así un valor que en estos pueblos funcionaba como presupuesto antes que como punto de llegada u objetivo a lograr.

### La política y la igualdad

La conclusión de este argumento es una narración que tiene una lógica distinta a la narración sobre el origen del poder y la política en el pensamiento occidental moderno. Clastres muestra que lo que regía la constitución de estas sociedades era *una prohibición de la desigualdad*. Prohibición 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. Esto no significa para Clastres que las sociedades que estudiaba fuesen sociedades poco complejas y que esta fuese la explicación de su manera de lidiar con la división política. Por el contrario, Clastres muestra con mucha profundidad la trama de interacciones que regía la vida *intra* e *inter* comunitaria. Es decir, no se debe pensar la reconstrucción que llevó adelante Clastres como una añoranza de un tiempo pleno y libre de conflictos. El análisis de Clastres (2004) sobre la constitutividad de la guerra hace imposible una visión idílica de los pueblos que investigaba. Al conservar sus líderes, cada comunidad expresaba con ello la "voluntad" de mantener, con más o menos matices, su propia identidad. Esto implicaba conflictos y diferencias al interior de cada comunidad. Era en esos momentos cuando intervenía el jefe, "su vocación de pacificador, de 'integrador' de las diferencias". (Clastres 1978, 52) Estas sociedades tenían una institución central de la jefatura que permitía la existencia de diferencias al interior de la comunidad, al mismo tiempo que la multiplicidad de esas diferencias legitimaba "la actividad unificante del liderazgo principal". (Clastres 1978, 52) No había entonces una homogeneidad o una igualdad geométrica en estas comunidades, sino equilibrios precarios entre las diferencias y la institución central de la jefatura. En este sentido, dice Clastres, estas sociedades "al igual que las occidentales, saben perfectamente aprovechar la posibilidad de la diferencia en la identidad, de la alteridad en la homogeneidad".<sup>5</sup>

Sin embargo, esa complejidad no llevaba a la aparición del poder político, de la jerarquía, del sometimiento que decantaba en explotación -ya que para eso habría que trabajar más, forzosamente, para satisfacer las necesidades de los nuevos amos del poder. (Clastres 1978, 173) 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 1978, 175) La gente de la tribu 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 sin autoridad. Clastres argumenta funcionalmente y descubre que las funciones del jefe no eran funciones de autoridad.

<sup>5</sup> La exogamia y la exogamia de linaje, por ejemplo, son mecanismos positivos (es decir que no tienen como función evitar el incesto) porque hacen a la apertura y tienden a la des-homogeneización y pérdida de cualquier idea de plena autonomía de estas familias extensas. (Clastres 1978, 53 y ss.)

Era el encargado de resolver los conflictos entre individuos, familias o linajes, pero “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. El medio que poseía el jefe era sólo la palabra:

ni aun para ser árbitro entre partes opuestas, pues el jefe no es un juez, puede permitirse tomar partido por uno u otro; sólo puede intentar, armado únicamente con su elocuencia, persuadir a la gente de que debe calmarse, renunciar a las injurias, imitar a los antepasados, quienes siempre vivieron en el buen entendimiento. Empresa de éxito nunca seguro, apuesta siempre incierta, pues la palabra del jefe no tiene fuerza de ley. (Clastres 1978, 176)

El jefe debía tener alguna competencia técnica para acceder a ese cargo, pero la comunidad nunca le permitía sobrepasar ese límite técnico, nunca dejaba que esa superioridad técnica llegara a convertirse en autoridad política. El jefe estaba al servicio de la sociedad que ejercía como tal su autoridad sobre el jefe y lo sometía a una estricta vigilancia. La forma de lograr esto se desarrollaba a partir de lo que Clastres denomina “la propiedad esencial de la sociedad primitiva”, que

es la de ejercer un poder absoluto y completo sobre todo lo que la compone, es la de prohibir la autonomía de cualquiera de los subconjuntos que la constituyen, es la de mantener todos los movimientos internos, conscientes e inconscientes, que alimentan la vida social, en los límites y en la dirección queridos por la sociedad. (Clastres 1978, 180)

Esto evitaba la aparición de un poder político individual, central y separado de la sociedad que lo nutre. Sin embargo, hay algo que escapaba al control de esa sociedad para evitar esa aparición. Ese algo, que tiene un tinte bastante rousseauiano, era el crecimiento demográfico que trastornaba la sociedad primitiva porque ponía en peligro esa compleja homogeneidad. Por eso lo que se encontraba en el mundo de estas comunidades era una extraordinaria división en naciones, tribus y grupos locales que velaban por conservar su autonomía. Se desmembraban, en cierto sentido, para seguir siendo pequeños y no permitir la aparición de ese poder político central por causa del crecimiento demográfico. Esta fragmentación y atomización del universo tribal, dice Clastres, era un medio de impedir el surgimiento del Estado. (Clastres 1978, 181) De aquí la idea de sociedades contra el Estado.<sup>6</sup>

En el mismo sentido apunta el argumento de Clastres sobre la relación entre la jefatura y la palabra. Como se mencionó con anterioridad, para Hobbes la pluralidad de voces del estado natural forzaba la necesidad de un poder externo a la comunidad que impusiese un significado. Ese poder externo reinaba sobre la comunidad, pero

<sup>6</sup> Esta sería una provechosa forma de pensar las confederaciones indígenas argentinas por ejemplo.



sobre todo reinaba sobre sus palabras. El Leviatán poseía el monopolio de la palabra. Clastres encuentra que en las sociedades sin Estado la palabra no era el *derecho* del poder, sino que era el *deber* del poder. Además, al momento de hablar el jefe no era escuchado porque su palabra era una palabra vacía, un discurso que “consiste, en lo esencial, en una celebración, frecuentemente repetida, de las normas de vida tradicionales” (Clastres 1978, 133). El poder quedaba así en la sociedad misma, que al no escuchar a ese jefe sin palabra propia se inmunizaba contra la aparición de un poder separado.

La fuerza de esa vida comunitaria por evitar el surgimiento de un poder extraño a ella estaba relacionada con la presuposición de igualdad. Como la aparición del poder se vinculaba al surgimiento de la diferencia, la sociedad imprimía la igualdad en el sujeto. La imprimía, dice Clastres, en esa superficie que el sujeto no puede evitar o negar, su cuerpo. La ley impresa en el cuerpo a través de las marcas que dejaba la tortura de la iniciación, señalaba también el rechazo de la sociedad a caer en la división, en “el riesgo de un poder separado de ella misma, *de un poder que se le escaparía*” (Clastres 1978, 158).

### **Sobre la política y la diferencia**

La noción de diferencia tenía entonces un cariz distinto en los pueblos amazónicos. Existía un poder encarnado en un liderazgo que expresaba la existencia efectiva de la comunidad, al mismo tiempo que existía la posibilidad de la diferencia en esa identidad comunitaria. La alteridad en esa homogeneidad se expresaba en “un cierto *quantum* de fuerza centrífuga, actualizada en la tendencia de cada grupo a conservar su personalidad” (Clastres 1978, 52). Es decir, la diferencia no tenía un sentido negativo que sería a la larga superado por la síntesis dialéctica estatal, sino que esa diferencia tenía una función positiva que se expresaba en la exogamia local. En cierto sentido, la política estaba en esa exogamia, *la política entendida no como algún tipo de homogeneización de la diferencia, sino como actividad que demarcaba los límites del demos*. La exogamia no tenía como función asegurar la prohibición del incesto, 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 1978, 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 1978, 58), con lo cual la existencia de una pluralidad de grupos no debía ser pensada como resultado de una necesaria hostilidad o temor mutuo entre particularidades, sino como producto de fuerzas unificadoras que agrupan a los pueblos “en conjuntos de dimensiones variables”. Esas fuerzas unificadoras tampoco debían ser pensadas sólo en términos biológicos ya que el parentesco y el linaje pueden ser abordados en relación a la fuerza social, material y afectiva que tienen sobre los vínculos entre las personas (Ramos y Delrío 2008, 153). 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 exogamia la antropología política 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 origina las diferencias y no la existencia de diferencias la que hace necesaria a la política.

Mirar la política de esta manera implica que la política no da forma a lo social en tanto necesidad de poner junto aquello que esencialmente es distinto y se repele. El carácter primordial de la política es la definición de cuáles son las diferencias/particularidades que pueden legítimamente estar juntas. Esto se realiza operando sobre los límites del *demos* de la misma forma en que según Clastres lo hacía la exogamia en las sociedades que analizó. La política opera como matriz de todas las diferencias en tanto estira o restringe el intercambio relacional que marca un límite a la vida comunitaria. Por lo tanto, la política opera en dos sentidos. Primordialmente establece cuáles son las diferencias legítimas pasibles de ser parte de esa comunidad; como consecuencia de eso es que la política establece la distinción con los otros *demos*.

### **Diez intuiciones clastresianas (o Diez apuradas conclusiones tentativas)**

Retomar alguno de los argumentos aquí brevemente expresados permitirá entender con más precisión aspectos en cierto modo descuidados por la *mainstream political theory*.

1.- La política está tanto relacionada con la constitución de la comunidad como con la resolución de conflictos al interior de la misma. Esto implica que la política es una actividad centrada en el establecimiento de los límites de la comunidad.

2.- Establecer los límites de la comunidad implica disponer cuáles son las diferencias pasibles de ser parte de la misma. Esto vincula a la política con la idea de igualdad. La política define quiénes son iguales y forman parte de esa vida comunitaria.

3.- La igualdad no es entonces algo buscado por la política, sino que se debe políticamente postular la igualdad. Esto vincula estos argumentos con las ideas enunciadas por Badiou y Rancière sobre la presuposición de igualdad. La igualdad no debe ser pensada como un objetivo sino como un punto de partida.

4.- Si la política postula la igualdad y define quiénes son los iguales será central para el análisis político la noción de pueblo tal como se presenta en autores como Rancière y Laclau.

7.- Las identificaciones populares, el pueblo, acechan espectralmente a la comunidad política en tanto demuestran la desigualdad entre quienes son pensados como iguales. Una identificación popular es aquella que reclama igualdad en la capacidad de poner el mundo en palabras dislocando la distribución hegemónica de los lugares sociales. Antes que reclamos por derechos o igualdades empíricas, las identificaciones populares son reclamos de esa capacidad, muestran el hecho de la desigualdad en un contexto de igualdad.

8.- Esa igualdad podrá ser comprendida teóricamente y explotada políticamente sólo si se asume una noción de diferencia distinta a la postulada por la

teoría política clásica. No se trata de una diferencia constituida a partir de demandas o necesidades insatisfechas, sino de diferencias a las que solamente la política puede hacer un lugar.

9.- Clastres da un tratamiento distinto a la noción de diferencia ya que mostró que es la política la matriz de su constitución y no un producto de su emergencia. La política no emerge como actividad para dirimir diferencias, sino que es la política la que las constituye como tales. Es por eso que en contextos como el que nos toca vivir, sobre todo en América Latina, la política popular es de central importancia. La política popular supone precisamente la constitución de nuevas diferencias que irrumpen y dislocan la distribución de lugares sociales vigente.

10.- Otras formas de la política –democrático-liberal, republicana, autoritaria, totalitaria– no tienen este carácter disruptivo.

### **Bibliografía**

- Clastres, Pierre (1978) *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- Clastres, Pierre (2004) *Arqueología de la violencia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Espósito, Roberto (2007) *Communitas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Marx, Karl (1998) *La cuestión judía*, Buenos Aires, NEED.
- Rancière, Jacques (2003) *El maestro ignorante*, Barcelona, Laertes.
- Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Badiou, Alain (2009) *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo.
- Laclau, Ernesto (2005) *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ramos, Ana y Delrío, Walter (2008) “Corrales de piedra, campos abiertos y pampas de camaruco. Memorias de relacionalidad en la meseta central de Chubut” en *Memoria Americana*, 16 (2), pp. 149-165.