

Transferencias de racionalidad de la antropología al anarquismo.

Despiniadis, Costas. (2021). *Prometeo contra Leviatán. Teorías sobre el Estado. Del liberalismo al anarquismo*. Aranjuez: Cuadernos de Contrahistoria y Fundación Anselmo Lorenzo (Delegación de Aranjuez). Traducción de Juan Merino.

Costas Despiniadis confronta las teorías del liberalismo clásico sobre el Estado con las críticas que se les ha formulado especialmente desde el anarquismo y la antropología. Podemos ver el libro de Despiniadis como una historia cultural de la legitimación liberal del Estado y la crítica a este que contrasta con el tópico aceptado de que el liberalismo se opone al Estado. El llamado “adelgazamiento” del Estado que reclamaría el liberalismo, su externalización o subcontratación, se explicaría mejor como reconfiguración de sus competencias y un repliegue hacia formas difusas en una versión del “menos es más”. En este escenario, la idea de Abrams de una máscara estatal que oculta la verdadera política se hace más pertinente. La antropología, ante las dificultades de aprehender y definir el objeto “Estado”, se ha convertido en un instrumento imprescindible para delimitar las “fronteras borrosas” en las que se puede manifestar, como observamos en el trabajo sobre la corrupción de Akhil Gupta (Gupta, 2015) que ha tenido su influencia en otros trabajos, como el llevado a cabo sobre el clientelismo por David Luján (Luján, 2017).

Sobre la manera de analizar esto, Fortes y Evans-Pritchard “cuestionaron los alcances explicativos de los modelos de la filosofía y ciencia políticas, porque se ocupaban de cómo deberían vivir los individuos y qué tipo de gobierno deberían tener. En cambio, resaltaban el potencial de la perspectiva antropológica” (Castro y Rodríguez, 2009). Hoy se aprecia un retorno, pues según Brian Morris la antropología ha contribuido a la politología describiendo “la política de las sociedades sin gobiernos centralizados” o aportando análisis de micropolítica que muestran que “el orden y el poder son intrínsecos a la vida social”. Por ello, Morris señala que “la cuestión para los anarquistas [...] no es si debería haber orden o estructura, sino más bien, qué clase de orden social debería haber [...]. Todas las sociedades humanas [...] tienen sistemas políticos, pero no todas tienen gobierno” (Morris, 2007).

Muchos de los autores anarquistas recogidos en la obra participaron en los debates filosóficos de su época para dejarlos atrás y abrazar el conocimiento empírico de la etnología. Despiniadis sitúa “el punto de partida de la relación entre antropología y anarquismo” en la obra *Los primitivos*, de Élie Reclus, y sintetiza el contexto epistemológico en el que se produce el distanciamiento anarquista de los círculos hegelianos y su acercamiento a la antropología. Esta revelaba otras realidades y un método capaz de hacer emerger las estructuras latentes en

su propia sociedad. En esta trayectoria el acercamiento a Nietzsche es una excepción justificada por una obra que desveló las falsas formas sociales que sometían a la persona. Despiniadis, sin etiquetarlo políticamente, lo pone en concordancia con los anarquistas por dos motivos: porque describe “el terrible Estado de Leviatán de Hobbes” [p. 203] y distingue entre “Pueblo” y “Estado”, y por su búsqueda en la Grecia presocrática de evidencias ajenas al canon académico, como los anarquistas buscan argumentos en las etnografías. El propio Despiniadis no renuncia a situar en la Grecia Antigua las raíces de un antiautoritarismo tan heterodoxo para el canon cultural occidental como lo era el sustrato humano que Nietzsche encontró tras la tragedia griega. Los autores anarquistas, con este bagaje, criticaron la premisa del “estado de naturaleza”, condición necesaria, incluso como metáfora, para sostener el principio del “contrato social” y el andamiaje del Estado que proponían los liberales.

Beltrán Roca señala que, a pesar de que el anarquismo “ha inspirado” a autores como Nietzsche, Foucault o Bourdieu, “sin los cuales la antropología política estaría desnuda [...], la influencia tan positiva que el anarquismo ha tenido en la antropología política no ha venido acompañada [...] de un proceso de retroalimentación. El movimiento libertario no ha sabido conceptualizar y analizar correctamente el poder” confundiendo “poder y dominación” e imaginando “una sociedad utópica en la que no exista poder, cuando lo cierto es que sin poder no hay sociedad” (Roca, 2008). La cuestión, para ellos, parece ser la distinción sociedad-Estado, la noción de “sociedad dividida” que define Clastres. Esta acercó a Proudhon y a Marx, luego enfrentados. Marx sostuvo que el Estado y el Parlamento nacieron para asumir “funciones que antes ejercía colectivamente [...] la comunidad (como, por ejemplo, la defensa armada frente a eventuales peligros exteriores o la administración de la justicia) [...] asignadas a cuerpos [...] separados de la sociedad” (p. 96).

Es en esta idea del Estado como ente externo a la comunidad en la que encontramos el vínculo entre teoría política y antropología. Y, por ello, de la misma forma que la deslegitimación antropológica de las teorías liberales del Estado legitimaría de manera inversamente proporcional el anarquismo, el declive del paradigma marxista ha supuesto una apertura a la antropología más próxima a los presupuestos libertarios. Roca y Martín señalan que, “en lo que se refiere a la Antropología no hegemónica, existe una coincidencia entre el colapso de

la URSS y el paulatino abandono del marxismo”. Para ellos, “en este proceso de sustitución de teorías” se “han incorporado ciertos elementos libertarios, o han guardado determinadas afinidades con movimientos emancipadores que cuestionaban los pilares fundamentales de la Ilustración” (Roca y Martín, 2020). Así, los autores anarquistas se nutren de la antropología, pero, a diferencia del marxismo, no imponen un marco teórico propio al investigador. No se trataría entonces de postular un supuesto “método anarquista” –Clastres o Graeber no se etiquetaban como “antropólogos anarquistas” – sino de fundamentar, lejos de la tentación por la “ingeniería social”, y provocar la “reflexividad” (Roca y Martín, 2020: 30) de los movimientos sociales, a su vez objeto de estudio de la antropología. Experiencia y práctica sustituyendo al “deber ser”. Así, es pertinente tener en cuenta a Roca y Martín cuando afirman que:

denunciar [...] no implica necesariamente que podamos acceder a una etnografía rigurosa si lo único que se hace es criticar y no describir. [...] Por otra parte, la militancia académica puede derivar en la conversión del trabajo investigador en cruzada moral, prescribiendo y censurando los temas y los enfoques moralmente correctos o incorrectos. [...] si la etnografía es buena esta situación de subordinación será observable [...]. Por el contrario, un activismo que no esté respaldado por una buena etnografía se verá reducido a mera ideología, pudiendo volverse incluso contra los intereses de las personas a las que se quiere defender (Roca y Martín, 2020)

El ensayo de Despiniadis, alejado de lo que Roca denomina “‘anarquismo epistemológico’ posmoderno” (Roca, 2008), tampoco asume la tradición académica de otorgarle autoridad a los teóricos liberales y considerar ideólogos a los anarquistas. Esto no significa que los trate con equidistancia. El peso que Despiniadis da a las pruebas antropológicas hace que la balanza se incline hacia la réplica que los anarquistas dan a los primeros. Presenta así una historia desmitificada por la antropología de la teoría del “contrato social” reforzando así el anarquismo que se fundamenta en las etnografías. “No es exagerado decir”, afirma, “que las ideas anarquistas han hallado en la antropología un poderoso aliado empírico y aquello de lo que tantas veces se les ha acusado que carecían: el ‘fundamento científico’” (p. 235). Apela a Brian Morris, quien habría hablado “acertadamente de ‘afinidades electivas’ entre antropología y anarquía”, y a Pierre Clastres que adopta la distinción entre

sociedad/comunidad y Estado, [...] tan familiar para la literatura anarquista clásica, y ‘argumenta que la esencia de [las] [...] sociedades ‘arcaicas’ [...] es que los medios están institucionalizados para prevenir que el poder se separe de la vida social. [...] Clastres demostró [...] que los pueblos arcaicos no son simplemente ‘pueblos sin Estado’, sino ‘pueblos que niegan el Estado’, pueblos contra el Estado. [...] sostenía que ‘la división primaria, la que en última instancia subyace a todas las demás [...] concierne a los que mandan y a los que obedecen. [...] Desde el

momento en que se da esa relación de orden/acata-miento [...] todo es probable’ (pp. 236-239).

La reafirmación de la separación entre “sociedad” y “Estado”, que ha calado en otros autores como Thom Holterman, es una constante con la que Despiniadis parece marcar los límites de la influencia de la antropología, pues entre los paradigmas de esta están los que ponen en duda la pertinencia de una sociología política que se habría justificado bajo la premisa de una separación sociedad-Estado que asume que este sería “un agente político concreto o una estructura distinta de las agencias sociales y de las estructuras de la sociedad en la que éste opera” (Abrams, 2015: 19). No por ello, la postura de Despiniadis deja de ser una opción sostenida por otra parte de la antropología. Argumenta este que en las últimas décadas “se han observado y se han estudiado decenas de sociedades igualitarias y sin Estado que aún existen” (p. 240). Para él, resulta significativo que en esas sociedades desempeñe un papel fundamental la “deliberación [...], procedimiento que se asemeja claramente a los procesos de democracia directa que siempre ha defendido el movimiento libertario” (p. 245).

Es llamativo el caso de Kropotkin, quien se inició en el anarquismo de forma paralela al estudio etno-geográfico. Fue a raíz de sus observaciones en Siberia, donde vio “lo poco que hacía la administración central por los habitantes [...] y que la gente realmente conseguía sobrevivir gracias a las estructuras institucionales creadas por ellos” (p. 139). Si eliminásemos el Estado del Bienestar y mantuviéramos el “Leviatán” securitario no estaríamos lejos de lo que observó Kropotkin. Para él, ni Hobbes ni Rousseau tenían “conocimientos paleoantropológicos” (p. 145). De ahí que otra constante del libro de Despiniadis sea la severa denuncia que hace al constructo liberal “estado natural” humano, y por extensión del “contrato social”, que no sería sino la proyección anacrónica de las sociedades en las que vivieron los teóricos liberales como forma de idealizar el futuro de estas.

Para Despiniadis, “Hobbes habla de la sociedad burguesa y del burgués de su época” otorgándole “validez universal” (p. 32) y Locke habría situado “retrospectivamente ‘en la naturaleza del hombre y de la sociedad ciertas ideas preconcebidas acerca de la naturaleza del hombre y de la sociedad del siglo XVII, que generalizó muy ahistóricamente’” (p. 59). Esta crítica podría extenderse a algunos antropólogos que, según Clastres, al calificar a un pueblo como una “sociedad sin Estado” lo hacen señalando una carencia. Llama la atención la semejanza de esta apreciación con el uso político de la etiqueta “estado fallido” que evoca la guerra y el “caos”. Cuando Graeber y Wengrow se refieren a la pérdida de un mítico “estado de naturaleza” cuasi edénico como a la “caída de la gracia”, probablemente quieran destacar el trasfondo moral que esconden algunas categorías. Así, estos autores han subrayado que el “estado de naturaleza” de Rousseau “nunca fue pensado como una etapa de desarrollo [...] equivalente a la fase de ‘Salvajismo’, que abre los esquemas evolutivos de los filósofos escoceses como Adam Smith”. Graeber y Wengrow apuntan que una “respuesta académica” ha sido descartar “la idea de una edad dorada igualitaria y concluir que el interés racional egoísta y la acumulación de poder son las fuerzas persistentes del

desarrollo social humano”, lo que coincide con la hegemonía de la teoría económica de la “decisión racional” en las ciencias sociales, pero “la evidencia de la desigualdad institucional” paleolítica es “esporádica” (Graeber y Wengrow, 2020). En todo caso, Brian Morris, ha señalado que “los anarquistas han hecho siempre una distinción, mucho antes de Deleuze, entre organización y orden impuesto desde arriba” (Morris, 2007).

Para Despiniadis, la antropología invalida el argumento hobbesiano; estamos, dice, “en condiciones de saber que durante miles de años ha habido sociedades sin Estado en las que los seres humanos ni se exterminaban unos a otros ni estaban luchando día y noche. Al contrario, vivían en sociedades más igualitarias y menos violentas, a menudo incluso en sociedades que se aproximan a lo que imaginaron los anarquistas” (p. 235). Aunque las diferencias con Hobbes son muchas, Locke coincidirá con él en que “desde el momento en que surge esta propiedad individual [...], los seres humanos ya tienen necesidad de ‘leyes positivas’ que delimiten y protejan esta propiedad” (p. 63). Ante esta vinculación entre la propiedad privada y el “contrato social”, Proudhon sostiene que, para él, “es el pacto que hace el hombre con el hombre y del que ha de resultar lo que se llama sociedad. [...] La idea de contrato excluye la de Gobierno” (pp. 107-108). Barclay afirma que la “concepción mutualista” de Proudhon

tiene una interesante similitud y concordancia con la teoría antropológica contemporánea de Mauss y Lévi-Strauss, donde el mutualismo puede verse fácilmente como reciprocidad. Para Lévi-Strauss, la reciprocidad como intercambio mutuo es el principio estructural fundamental de la sociedad; [...]. Pierre Clastres, siguiendo la tradición de Lévi-Strauss, sostiene que el ‘poder coercitivo’, es decir, tanto el Estado como el gobierno, no son recíprocos ya que un gobernante realiza más de un sometimiento, alterando así el equilibrio de la equidad. Por lo tanto, Estado y gobierno se oponen a los principios básicos de la vida social: la sociedad está en contra del estado.

[...] la teoría anarquista y la teoría antropológica inciden la una en la otra (Barclay, 1990).

Referencias bibliográficas

- Abrams, Philip (2015). “Notas sobre la dificultad de estudiar el estado”, en Philip Abrams, Akhil Gupta, Timothy Mitchell, *Antropología del Estado*, México: Fondo de Cultura Económica. 17-70.
- Barclay, Harold (1990). *People Without Government. An Anthropology of Anarchy*. Londres: Kahn & Averill.
- Graeber, David; Wengrow, David. “Cómo cambiar el curso de la historia humana, o al menos lo que ya pasó”, *elsaltodiario.com*, 2020.
- Gupta, Akhil (2015). “Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado”, en Philip Abrams, Akhil Gupta, Timothy Mitchell, *Antropología del Estado*, México: Fondo de Cultura Económica. 71-144.
- Roca, Beltrán (coord.) 2008. *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*. Madrid: LaMalatesta Editorial.
- Roca, Beltrán; Martín, Emma (2020). “Antropología y compromiso: anarquismo, posmodernismo y decolonialidad”, *Libre Pensamiento*, 102.
- Castro, Pablo; Rodríguez, Luis (2009). “Antropología de los procesos políticos y del poder”, *Alteridades*, 38.
- Luján, David Luján (2017). “Entre la autonomía y la dependencia. Lobby, clientelismo político e idea de estado en los contextos locales chilenos”, *Polis Revista Latinoamericana*, 48.
- Morris, Brian (2007). “Pueblos sin gobierno”, es.theanarchistlibrary.org.

Roberto Pradas Sánchez-Arévalo
 Profesor de Geografía e Historia en Instituto de
 Enseñanza Secundaria
pradassanchezarevalo@gmail.com