

XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Derivas anarquistas. Estudio sobre las afinidades electivas entre anarquismo y antropología.

Sebastián Stavisky.

Cita:

Sebastián Stavisky (2015). *Derivas anarquistas. Estudio sobre las afinidades electivas entre anarquismo y antropología. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/544>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Derivas anarquistas

Estudio sobre las afinidades electivas entre anarquismo y antropología

Sebastián Stavisky*

Resumen: Hace algunos años, luego de que muchos hubieran labrado respectivas actas de defunción, el pensamiento anarquista vivió un rejuvenecimiento de sus postulados a partir del despliegue de nuevas formas de resistencia y la elaboración de nuevos enunciados. Entre estos últimos, nuevas corrientes teóricas comenzaron a tomar forma a través de relaciones de afinidad electiva entre el anarquismo y las filosofías post-estructuralistas, por un lado, y el anarquismo y la antropología, por el otro. La presente ponencia buscará indagar en la segunda de estas afinidades, que dio lugar a lo que algunos han llamado la antropología anarquista y que es posible inscribir dentro de la corriente del post-anarquismo. Me propongo examinar algunos puntos de intersección entre los estudios clásicos del anarquismo y la antropología, para luego analizar los escritos de antropólogos más recientes que recuperan esta tradición inscribiéndose a sí mismos y a sus desarrollos teóricos al interior del anarquismo. Se tratará, por tanto, de un análisis de las lecturas cruzadas entre anarquistas y antropólogos que permita reseñar algunos de los conceptos centrales en torno a los cuales la antropología anarquista se ha ido desarrollando en los últimos años.

Palabras clave: anarquismo - antropología - Estado - movimientos sociales - política

Introducción: La relación entre práctica y teoría en el pensamiento anarquista

Para muchos investigadores del anarquismo en Argentina, es posible situar el momento más glorioso del movimiento en la primera década del siglo XX, desde la conformación en mayo de 1901 de la Federación Obrera Argentina (FOA) hasta la celebración del centenario de la patria y la sanción de la Ley de Defensa Social. Estos dos últimos hechos, sucedidos con apenas un mes de diferencia, marcarían el comienzo del declive del anarquismo en la región, aunque las razones del mismo no responden tanto a la proliferación de un sentimiento patriótico que los cien años de la Revolución de Mayo habría despertado, ni tan sólo al aumento de la represión estatal -cierre de imprentas, persecución, encierro y destierro de activistas- que el estatuto de una nueva legislación habría permitido, sino también a una serie de transformaciones sociales, políticas y económicas ante las cuales el movimiento anarquista no supo responder¹. En el contexto internacional, el

* Licenciado en Sociología. Becario doctoral CONICET. IIGG-UBA. E-mail: sebastian.stavisky@gmail.com

¹ Algunos de los elementos que caracterizaron a estas transformaciones fueron: la sanción de la Ley Sáenz Peña a partir de la cual una gran masa de trabajadores varones logró ingresar en tanto electores al sistema político nacional; el desarrollo de un proceso de concentración y estratificación laboral del que el sindicalismo supo beneficiarse a través de la conformación de federaciones de oficios y de la lucha por mejoras laborales parciales; el proceso de descentralización urbana que permitió a una gran cantidad de familias obreras acceder a una vivienda propia a través del endeudamiento habilitado por una mayor estabilidad laboral; la política de acercamiento y negociación del

momento coincide, de manera aproximada, con el estallido de la 1º Guerra Mundial y los fervores nacionalistas que la misma trajo aparejada incluso entre sectores de la social-democracia, el triunfo de la Revolución Bolchevique y la posterior consolidación de los partidos comunistas como representantes hegemónicos del campo de la izquierda en Europa. Exceptuando España, donde durante la década del '30 el anarquismo vivió una de sus experiencias de transformación social más intensa, es posible considerar el declive de la influencia del anarquismo a partir de la década de 1910 como un proceso desplegado no sólo a nivel local, sino en todo el mundo.

Resulta comprensible que el retroceso en la capacidad de la prédica anarquista para interpelar a los sectores desposeídos haya significado no tan sólo una disminución del cúmulo y la potencia de las prácticas libertarias concretas, sino también un impasse en el propio devenir de su pensamiento, sobre todo si se tiene en cuenta que, para el anarquismo, la separación entre práctica y teoría era, en última instancia, un extravío espiritualista. A mediados del siglo XIX, Pierre-Joseph Proudhon abordó la relación entre práctica y teoría de un modo que, con diversos matices, sería luego retomado por gran parte del pensamiento anarquista. Partiendo de una crítica a las concepciones espiritualistas que postulaban una separación entre ambos conjuntos de elementos, es posible distinguir en él dos conceptos destinados a dar cuenta de la relación de inmanencia entre el universo de las ideas y el de las prácticas materiales: *ideorrealismo* y *razón colectiva*.

El concepto de *ideorrealismo* refiere a la no intervención de la teoría sobre la realidad como si se tratara ésta de un factor particular y aislado de aquella, sino que busca elaborar una concepción de la idea como faz expresiva de la práctica, al mismo tiempo que hace de la práctica la faz operativa de la idea². Esta forma de entender el vínculo entre práctica y teoría constituye un modo singular de leer el trabajo de idólatras religiosos y hombres de Estado, así como también la relación entre los movimientos revolucionarios y los intelectuales que les brindan expresión verbal. Indicar que son los mismos movimientos los que crean las teorías e ideas que expresan sus propios modos de lucha no implica desconocer el trabajo de los teóricos, en tanto la expresión de las ideas es también una forma de la práctica³. O, como refiere el propio Proudhon en su

gobierno yrigoyenista para con el movimiento sindicalista que en el IX Congreso de la FORA de 1915 logró una primacía sobre la tendencia anarquista; la consolidación de la escuela pública y el desarrollo de una industria cultural accesible a los sectores populares a través del cine, la prensa, el teatro y el fútbol. Suriano, Juan. (2008). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires. 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial, p. 338-341.

² Ansart, Pierre (1971). *Sociología de Proudhon*. Buenos Aires: Editorial Proyección, p. 181.

³ *Ibidem*, p. 171.

análisis de la revolución de febrero de 1848, “pasar de la especulación a la acción, eso no es cambiar de papel: obrar es siempre pensar; decir es hacer, *dictum factum*”⁴.

Por otra parte, el concepto de *razón colectiva* profiere una crítica a la idea de razón absoluta, así como una negativa a las pretensiones de apropiación individual de los frutos del conocimiento, cuya producción -sostendrá de manera incisiva el autor- es siempre pública y relacional, es decir, efecto de la cooperación social. Siguiendo esta concepción, la propuesta de Proudhon es “determinar, por medio de la observación histórica y el estudio de las transacciones sociales, las relaciones o la razón de los actos humanos, sin mezclar en esto nada del absoluto humano”⁵. Este ejercicio de observación que permita hacer visible el carácter relacional de todo producto, se trate de un pedazo de pan como de un poema o un descubrimiento científico, es el que Proudhon llevó a cabo de manera minuciosa en su libro *¿Qué es la propiedad?* Allí, a la observación histórica se añade un ejercicio de ecuación aritmética que extiende sobre un plano de igualdad económica la multiplicidad de trabajos existentes en una sociedad.

Así como la creación de todo instrumento de producción es el resultado de un esfuerzo colectivo, el talento y la ciencia de un hombre son producto de la inteligencia universal y de una ciencia general lentamente acumulada por múltiples maestros y mediante el concurso de un sinnúmero de industrias inferiores. Aun cuando el médico haya pagado sus profesores, sus libros, sus títulos y satisfecho todos sus gastos, no puede decirse que ha pagado su talento (...). El hombre de talento ha contribuido a producir en él mismo un instrumento útil; es, pues, co-poseedor, pero no propietario. Coexisten en él un trabajador libre y un capital social acumulado.⁶

La propia historia de las ideas anarquistas confirma de algún modo esta relación de inmanencia entre práctica y teoría expuesta por Proudhon, ya que la producción de nuevos desarrollos teóricos y la puesta en suspenso del impasse en el devenir del pensamiento no sucedió sino hasta la emergencia de nuevas prácticas de lucha. Es posible, así más no sea un tanto arbitrariamente, ubicar la génesis de estos procesos en los sucesos del mayo francés de 1968, a partir de los cuales se desplegaron las experiencias del autonomismo obrero, los procesos de desmanicomialización, el movimiento feminista y el transgénero. También las nuevas formas de lucha indígena y campesina que encontraron en el levantamiento zapatista de 1994 su encarnadura más profunda. Y, más recientemente, las protestas antiglobalización, el movimiento okupa, el ecologista, la serie de ocupies de los últimos años, la actual revolución kurda⁷. Operando estas experiencias no

⁴ Proudhon, Pierre-Joseph (1947). *Las confesiones de un revolucionario*. Buenos Aires: Américalée, p. 159.

⁵ Proudhon Pierre-Joseph, *De la justicia*. Citado en Colson, Daniel (2003), *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión.

⁶ Proudhon, Pierre-Joseph (1983). *¿Qué es la propiedad?* Buenos Aires: Hyspamerica, p. 126-127.

⁷ Tomás Ibáñez llama *anarquismo extra muros* a muchas de estas experiencias de lucha que presentan características propiamente libertarias y se despliegan por fuera de las fronteras del movimiento específicamente anarquista. Ibáñez,

como contexto o fondo del cual se desprendieran nuevas ideas, sino -retomando los desarrollos de Proudhon- como faz operativa de unas nuevas formas de expresión libertaria, surgieron dos vertientes de pensamiento anarquista con fuertes vinculaciones pero también con distintivas singularidades. Por un lado, las teorías post-estructuralistas que cierto sector del anarquismo habría hecho propias⁸ y, por el otro, los primeros esbozos en la definición de una antropología anarquista. En el presente trabajo, me dedicaré a analizar algunos de los postulados principales de esta corriente antropológica rastreando la historia de las *afinidades electivas*⁹ entre el anarquismo y la antropología a partir, principalmente, del trabajo de dos autores: Piotr Kropotkin y Pierre Clastres.

Primeras afinidades entre el anarquismo y la antropología

En un artículo publicado en la revista del *Goldsmiths College* de Londres, el antropólogo Brian Morris concibe la relación entre anarquismo y antropología como el encuentro de una serie de afinidades electivas que es posible rastrear a través de dos líneas de indagación: los pensadores anarquistas clásicos que manifestaron en sus estudios un interés particular por los trabajos antropológicos y, por otro lado, los antropólogos que se inspiraron en los desarrollos teóricos del anarquismo¹⁰. En relación a los primeros, el trabajo de Piotr Kropotkin constituye, sin lugar a dudas, el testimonio de uno de los aportes más singulares que la antropología haya realizado al pensamiento anarquista.

En 1902, Kropotkin publicó en Inglaterra un libro cuya argumentación gira, quizás, en torno a una sola y sencilla idea, pero tan simple como poderosa. Se trata de *La ayuda mutua*¹¹ -

Tomás (2014). *Anarquismo en movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*. Buenos Aires: Libros de Anarres, p. 32.

⁸ Al respecto, ver May, Todd (1994). *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. Pennsylvania: University Press; Newman, Saul (2001). *From Bakunin to Lacan*. Lexington: Lexington Books; Colson, Daniel (2003). *Op. cit.*; y la compilación de artículos editada por Rousselle, A. y Evren, S. (2011). *Post anarchism: a reader*. London: Pluto Press.

⁹ El concepto de *afinidad electiva* surge en la Edad Media para designar ciertas propiedades comunes entre elementos de la alquimia, luego es retomado por la química y, finalmente, Goethe primero y Weber después operan una trasposición del mismo hacia las ciencias sociales. Retomando estos diversos usos del concepto a lo largo de la historia, Michael Löwy define la afinidad electiva como “un tipo particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación causal directa o a la ‘influencia’ en sentido tradicional. Se trata (...) de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión”. Löwy, Michael (1997). *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa central (Un estudio de afinidad electiva)*. Buenos Aires: El cielo por asalto, p. 9.

¹⁰ Morris, Brian (2005). *Anthropology and Anarchism: Their Elective Affinity*. GARP n° 11. Goldsmiths College. University of London.

¹¹ Kropotkin, Piotr (2009). *La ayuda mutua*. Caracas: Monte Ávila Editores.

traducida también en algunas ediciones castellanas como *El apoyo mutuo: Un factor en la evolución*. Allí el autor retoma los principios de Charles Darwin sobre la evolución de las especies, pero impugna el modo en que éstos fueron luego utilizados para postular la competencia y la lucha intra-específica como el principal vector de supervivencia de los individuos¹². Como sujeto de su época, Kropotkin no se sustrajo de las influencias evolucionistas e, incluso, eurocéntricas, que veían en las sociedades occidentales la cúspide del progreso social y en cuya base se encontraban las sociedades de bandas y tribus. Sin embargo, no consideraba por eso que la lucha de unos contra otros sea el motor del progreso natural o social, humano o animal, sino, por el contrario, la ayuda o el apoyo mutuo.

Por otra parte, en lo que atañe específicamente a las sociedades humanas, para Kropotkin el progreso no fue estrictamente lineal. La conformación del Estado moderno sobre el modelo del Imperio Romano produjo un final violento de las instituciones de apoyo mutuo de las ciudades libres del Medioevo. “El Estado, que se basa en conglomerados poco cohesivos de individuos e intenta constituirse en su único lazo de unión, no respondió a su propósito.”¹³ Y fue contra ese mismo Estado que, manifestando la insistencia de una ley de la vida tan primitiva como imperecedera, se pusieron en práctica en la Modernidad diversas experiencias de apoyo mutuo tales como cooperativas y sindicatos, así como también -pues el esquema de Kropotkin no es de exclusión sino de complementariedad, no de disyunción sino de conjunción- instancias de autoafirmación del individuo, entendidas no como un medio para alcanzar la superioridad de unos sobre otros, sino como complemento de la ayuda mutua y, por tanto, también elemento de progreso. De este modo, resulta sugestivo observar que, en el pensamiento del anarquista ruso, no es la competencia entre individuos la que se opone a las prácticas de ayuda mutua, sino el Estado en tanto sustituto de la mutualidad como dinámica productora de lazo social.

Para Kropotkin no existía una diferencia cualitativamente radical entre el mundo animal y el humano, ya que ambos emprenden la lucha contra las inclemencias del medio a través de la ayuda mutua, no constituyendo por tanto la sociedad una propiedad exclusiva del hombre, ni siendo posible identificar, así más no sea de manera analítica, un momento de separación

¹² El objetivo central de su crítica es el trabajo del biólogo británico Thomas H. Huxley, a cuyo escrito *La lucha por la existencia y su peso sobre el hombre* respondió Kropotkin en una serie de artículos publicados durante la década de 1890 en la revista inglesa *Nineteenth Century* que luego compondrían el libro *La ayuda mutua*. Sin embargo, consiste más bien en una respuesta a todos los darwinistas sociales del período finisecular -incluido Herbert Spencer, de quien muchos anarquistas reivindicaban sus críticas al carácter negativo de la intervención estatal sobre la libertad del individuo.

¹³ *Ibidem*, p. 322.

definitiva entre la condición natural y la condición social del ser humano. En oposición a contractualistas y darwinistas sociales -quienes, desde perspectivas distintas, influenciaron fuertemente al liberalismo político-, no existía en Kropotkin ruptura sino continuidad e, incluso, yuxtaposición entre naturaleza y sociedad. En este sentido, la crítica iba dirigida tanto contra la idea hobbesiana de guerra de todos contra todos como contra la imagen del buen salvaje en Rousseau, contra los postulados de Locke acerca del origen natural de la propiedad privada y contra la competencia entre individuos como movimiento rector del progreso propia del liberalismo decimonónico. La ayuda mutua era para Kropotkin una realidad universal, trans-específica y, si fuera posible demostrarlo, también eterna.

Bajo riesgo de caer en una moralización de la naturaleza, lo que el autor anarquista se proponía con esta arriesgada y sugerente hipótesis era, como él mismo explicitó hacia el final del libro, encontrar las bases del “fundamento real de nuestras concepciones éticas”¹⁴ y, junto a ellas, brindar una fundamentación biológica a la idea del comunismo anárquico. Para esto recurrió a la descripción de las formas de sociabilidad de especies tan disímiles como los escarabajos, las hormigas y las abejas, los caballos, las morsas y los primates, hasta llegar a las sociedades humanas cuyas formas de organización dividió en salvajes, bárbaras, medievales y modernas. Y los métodos que utilizó para su investigación fueron de la observación directa al análisis de estudios provenientes de ciencias tan diversas como la biología, la geografía, la zoología, la paleontología, la historia, la sociología y la etnografía¹⁵.

Al igual que para la gran mayoría de los científicos sociales de su época, los pueblos salvajes constituían para Kropotkin la imagen viva de los primeros hombres, el modo de ser por el que alguna vez toda sociedad habría transitado, y la etnografía era la posibilidad de acceder a aquellas primeras y rudimentarias formas de vida que, sin embargo, para este autor no se encontraban más cerca o más lejos de algún presunto Estado de naturaleza, sino que eran ya y desde siempre formas de vida social. De tal modo, si la ayuda mutua constituía efectivamente una

¹⁴ *Ibidem*, p. 327.

¹⁵ En este sentido, el trabajo de Kropotkin es característico del de muchos otros anarquistas que concebían la ciencia como una actividad natural del ser humano dentro de la cual no debían existir fronteras disciplinares ni de ningún otro tipo. De ahí los trabajos trans-disciplinarios emprendidos que, como éste mismo, realizaban una articulación entre materiales que para muchos otros científicos, habituados al estudio de asuntos parciales desde una sola y única perspectiva, parecería una aberración. Al respecto, el anarquista argentino Julio Molina y Vedia alertaba en 1904 contra los peligros de la segmentación de la ciencia moderna: “La ciencia moderna encara parcialmente los hechos de la naturaleza, separa sus partes y las estudia sucesivamente como si existieran solas. Pero como es falso que esas partes puedan tener existencia independiente, toda ley científica resulta con una parte de falsedad”. Molina y Vedia, Julio (1904). *Hacia la vida intensa*. Buenos Aires: P. Tonini Editor, p. 23-24.

ley de la vida y del progreso, era necesario demostrar el despliegue de prácticas sociales desde el comienzo mismo de los tiempos, antes incluso de la conformación y desarrollo de instituciones tan elementales como la familia. Para esto Kropotkin recurrió al análisis de estudios de la paleontología, así como de antropólogos de la segunda mitad del siglo XIX como Lewis Morgan, Johann Bachofen y John MacLennan.

Junto a la búsqueda por demostrar la existencia de prácticas de ayuda mutua entre las sociedades salvajes y, a través de ellas, en los primeros indicios de vida de la especie humana, la crítica a la idea de la familia como primera organización social se enlazaba a una oposición no menos encomiada contra la institución de la propiedad privada y, vinculada a ésta, del individualismo desenfrenado, cuyo desarrollo, afirmaba Kropotkin, habría que buscar en las sociedades modernas y no en la humanidad primitiva. En las sociedades salvajes, “en la medida en que la familia por separado no haya roto aún la unidad tribal”, no existe la propiedad privada, “todo es compartido en común”¹⁶, y uno de los modos de conjurar la emergencia de la división que impone la propiedad es -como veinte años más tarde argumentaría Marcel Mauss en su célebre *Ensayo sobre los dones*¹⁷- la destrucción y distribución de la riqueza, tal como lo demuestran los estudios de Hinrich Rink sobre los esquimales a los que recurre Kropotkin¹⁸.

En suma, Kropotkin encuentra en las sociedades salvajes la institución de un comunismo primitivo, pero no uno al que las sociedades modernas deberían retornar -tal como pretende cierto anarquismo primitivista¹⁹-, sino que permanece en la actualidad más o menos velado como instinto natural a la ayuda mutua. A pesar de la negación del anarquista ruso a aceptar la violencia como parte consustancial de la vida salvaje, es posible ver en él -tal como hace Ángel Capelletti²⁰- a un precursor de la antropología política de Pierre Clastres. Por otra parte, aunque Kropotkin se resista a hacer de la violencia la norma que rige la organización de las sociedades

¹⁶ Kropotkin, Piotr (2009). *Op. cit.*, p. 134.

¹⁷ Mauss, Marcel (1979). *Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*. En Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos. Resulta significativo, al respecto, que algunos antropólogos de los últimos años, como Brian Morris y David Graeber, hayan leído el ensayo de Mauss como si fuera un tratado anarquista. Recuperando la apuesta de Pierre Clastres por buscar el ser de las sociedades primitivas en su deseo por mantener la autonomía, Graeber sostuvo que el interés de Mauss “por las formas de moral alternativas (...) permitieron empezar a pensar que si las sociedades sin Estado y sin mercado eran como eran se debía a que ellas deseaban activamente vivir así. Lo que para nosotros equivaldría a decir: porque eran anarquistas”. Graeber, David (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Barcelona: Virus editorial, p. 31.

¹⁸ Kropotkin, Piotr (2009). *Op. cit.*, p. 119.

¹⁹ Al respecto, ver Zerzan, John (2001). *Futuro primitivo y otros ensayos*. Valencia: Numa Ediciones.

²⁰ Capelletti, Ángel (1989). “Introducción a la tercera edición en español”, en Piotr Kropotkin. *El Apoyo Mutuo*. Móstoles: Madre Tierra.

primitivas, no por ello deja de reconocer la existencia de dos conjuntos de acciones y aspectos éticos diferenciados entre los salvajes: las relaciones intra-tribales y las inter-tribales²¹. Es esta misma distinción la que permitirá al antropólogo francés analizar el funcionamiento de la guerra en las sociedades primitivas como elemento consustancial de su política exterior.

La antropología política de Pierre Clastres y sus relaciones con el anarquismo

Si es posible encontrar en Kropotkin a un precursor de la antropología de Clastres, lo mismo puede decirse de éste con relación a la que años más tarde tomaría el nombre de antropología anarquista, en tanto pueden reconocerse en sus desarrollos ciertos elementos que luego influenciarán fuertemente a los antropólogos obstinados en sentar las bases de una nueva corriente antropológica, pero sin que sea del todo acertado ubicarlo entre ellos. Aunque era conocida su abierta afinidad por el anarquismo, Clastres nunca manifestó interés por fundar una antropología anarquista y, si aún sin explicitarlo sin embargo lo hizo, seguramente fue muy a su pesar. Clastres no era de esos pensadores cuyas desarrollos se despliegan fundando escuelas sino, más bien, al calor de la confrontación. Marxistas y estructuralistas fueron algunos de los blancos predilectos de sus convulsiones, pero sobre todo lo fue un modo particular de entender la política desde, por lo menos, la emergencia de la Modernidad.

Si con el concepto de ayuda mutua Kropotkin ponía en cuestión la idea hobbesiana de la guerra como determinación del estado pre-social, Clastres hacía lo propio estableciendo la guerra como el ser directamente social y político de las sociedades primitivas. “El error [de Hobbes] (...) es haber creído que la sociedad que persiste en la guerra de todos contra todos no es justamente una sociedad: que el mundo de los Salvajes no es un mundo social...”²² La cuestión, entonces, radica en saber cuál era el concepto de política que Clastres proponía para indagar en los fundamentos del mundo social de los salvajes, cuál era el ser social que la guerra confirmaba como *ser-para-la-guerra*, y qué efectos producía sobre ellos el ejercicio de la violencia y otras prácticas vinculadas a ésta.

Clastres apuntaba como propia de la Modernidad una idea de la política que había sido antes objeto de críticas y motivo de rechazo por parte de los pensadores clásicos del

²¹ Kropotkin, Piotr (2009). *Op. cit.*, p. 134.

²² Clastres, Pierre (2009). *Arqueología de la violencia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 78. Acerca de la discusión planteada por Clastres a los postulados de Hobbes, ver Abensour, Miguel (2007). “El contra Hobbes de Pierre Clastres”. En Abensour, Miguel (comp.). *El espíritu de las leyes salvajes*. Pierre Clastres o una nueva antropología política. Buenos Aires: Del Sol.

anarquismo²³. Pero, a diferencia de éstos, el etnógrafo francés no concebía la posibilidad de una sociedad sin poder político -lo que en los anarquistas clásicos constituiría el ser social de la comunidad anarquista- por ser éste universal e inmanente a lo social. Aunque sí era posible pensar -y las sociedades amerindias del Amazonas a las que se dedicó a estudiar eran ejemplo de ello- sociedades en que la política no se redujera al poder coercitivo. En el capítulo “Copérnico y los salvajes” de *La sociedad contra el Estado*, buscando precisar “el proyecto de una antropología política general”²⁴, Clastres distingue dos modos posibles del poder político: el coercitivo, en que el poder se concentra en una figura o aparato escindido de lo social; y el no coercitivo, en que el poder se distribuye en lo social conjurando la amenaza de concentración y separación. Allí la violencia aparece como fundamento de subordinación jerárquica y condición intrínseca del poder coercitivo. Por lo tanto, en oposición a éste, las sociedades organizadas en base a un poder no coercitivo serían sociedades políticas sin jerarquía, sin división social, sin relaciones de mando y obediencia, y sin violencia. Más tarde, cuando se dedique al estudio de la guerra en las sociedades primitivas, Clastres reformulará este concepto de violencia para pensar una modulación que sea propia del poder político no coercitivo y esté destinada a conjurar la violencia coercitiva, es decir -retomando la concepción weberiana tal como hace el propio Clastres-, la que emana del Estado en cuanto monopolio de su ejercicio legítimo²⁵.

La idea de *sociedad contra el Estado* seguramente sea uno de los aportes más singulares que Clastres haya hecho a la antropología política, aunque sería injusto no reconocer que lo fundamental de la idea se encontraba presente desde hacía largos años en el pensamiento anarquista, y que el antropólogo Georges Balandier, algunos años antes de la publicación del libro de Clastres que lleva su idea como título, había dado cuenta de ella al señalar las posibilidades que la sociología de Joseph Proudhon abría a la elaboración de una teoría antropológica del Estado. Retomando el pensamiento de Proudhon, Balandier refería que para el

²³ Para Bakunin, la política se reducía a la razón de Estado, así como el poder al ejercicio de la autoridad. El rechazo a uno y otra constituía, no sólo como fin último sino de manera inmediata como fundamento práctico, la condición insoslayable de su teoría y acción revolucionarias. En tanto razón de Estado, la política era expresión de la división social, sea bajo la forma de la monarquía absoluta o de la democracia representativa, las que compartían, a pesar de sus diferencias formales, un mismo principio. La *política* -escribía Bakunin- “no es sino el funcionamiento y la manifestación externa e interna de la acción del Estado; es decir, el arte y la ciencia de dominar y explotar a las masas a favor de las clases privilegiadas. (...) Por tanto, no es verdad que ignoremos por completo la política. No la ignoramos porque la queremos destruir definitivamente (...) nuestra política, la única que admitimos, es la total abolición del Estado y de la política que constituye su necesaria manifestación”. Bakunin, Mijail A. (2000). *Escritos de filosofía política. Tomo II*. Barcelona: Altaya, p. 79-80.

²⁴ Clastres, Pierre (2008). *La sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar, p. 22.

²⁵ Weber, Max (2009). “La política como profesión”. En *El político y el científico*. Buenos Aires: Prometeo.

anarquista francés “[la] relación de lo político a la sociedad es comparable a aquella que vincula al capital con el trabajo: la vida social y el Estado centralizado se encuentran necesariamente en una relación de contradicción radical”²⁶. No sólo resuena aquí la idea clastreana de la sociedad contra el Estado, sino también la distinción, con la que Clastres cierra su libro, entre la historia de la lucha de clases de los pueblos con historia y la historia de la lucha contra el Estado de los pueblos sin historia²⁷.

Ahora bien, si indagamos en las implicancias del aporte de Clastres al proponer dejar de pensar a las sociedades primitivas por lo que carecen (*gentes sin fe, sin ley, sin rey*) y preguntarse por aquello que les es propio, por la especificidad de su condición político-social, comienzan a tomar forma una cantidad de prácticas y modos relacionales cuya finalidad o razón emana del deseo sociológico de los salvajes por permanecer en su ser. Se trata, siguiendo a Bento Prado Jr.²⁸, del punto en que la intencionalidad colectiva se conecta de manera íntima con una ontología de lo social y una reflexión sobre el poder. Estas prácticas o relaciones, materia de las reflexiones sobre el poder, son los mecanismos que las sociedades primitivas despliegan para conjurar o anticipar la emergencia del Estado. Y este deseo ligado al ser de lo social es la intencionalidad colectiva de los salvajes por mantener la autonomía en la dispersión y la totalidad en la indivisión.

Los mecanismos de conjura del Estado de las sociedades primitivas pueden agruparse en dos conjuntos que conforman dos modalidades complementarias al interior de los modos de ejercicio del poder no coercitivo, y que a su vez coinciden con los dos conjuntos diferenciados de acciones y aspectos éticos que reconoce Kropotkin en los salvajes: su política interior y su política exterior, las relaciones intra-tribales y las inter-tribales.

Entre los mecanismos de conjura propios de la política interior, aquel que opera en la relación que en las sociedades amerindias liga al jefe con el conjunto social es al que Clastres prestó mayor atención. En dichas sociedades, las mujeres son bienes esenciales que todos los hombres y especialmente los guerreros anhelan, y los jefes son los únicos que pueden demandar para sí cuantas mujeres quieran. Pero más que un privilegio, es precisamente esta excepcionalidad la que coloca al jefe en un estado de deuda permanente e imposible de saldar

²⁶ Balandier, Georges (2005). *Antropología política*. Buenos Aires: Del Sol, p. 213.

²⁷ Clastres, Pierre (2008). *Op. cit.*, p. 186.

²⁸ Prado Jr., Bento (2011). “Prefácio”. En Clastres, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify.

para con el conjunto social. Esta deuda se traduce en una obligación de generosidad que el jefe no puede rechazar sino a costa de perder su condición.

El líder está en situación de deuda con la sociedad justamente porque es líder. Y esta deuda no se puede pagar nunca, al menos durante el tiempo que desee seguir siendo líder: si cesa de serlo la deuda se extingue inmediatamente, ya que ella marca exclusivamente la relación que une a la jefatura con la sociedad. *En el corazón de la relación de poder se establece la relación de deuda.*²⁹

De esta manera, la relación de deuda característica de las sociedades estatales, en las que son los súbditos quienes se encuentran ante la obligación de pagar tributo y obedecer a los jefes de Estado, se ve radicalmente invertida. “Detentar el poder, imponer el tributo, es todo uno, y el primer acto del déspota consiste en proclamar la obligación de pagarlo.”³⁰

Entre los mecanismos de conjura de la política exterior, el más estudiado por Clastres fue sin duda la guerra. Clastres³¹ cuestiona los estudios que desde la antropología concibieron a las sociedades primitivas como pueblos relativamente pacíficos, aplicados por diversos medios a controlar y reducir la violencia. En contra de tales apreciaciones, el etnógrafo francés demuestra que la violencia en las sociedades primitivas es no sólo una constante, sino un modo de ser característico de ellas. Al mismo tiempo, si cuando la antropología pensó la guerra lo hizo como el resultado de una función derivada de otras –sea la fragmentación, sea el intercambio–, Clastres propone dar vuelta el orden de los factores y pensar la guerra como “causa y medio de un efecto y una finalidad buscados: la fragmentación de la sociedad primitiva. En su ser, la sociedad primitiva *quiere* la dispersión”³². Lejos de ser entonces la dispersión la causa de la guerra, ésta es su resultado, el efecto de la violencia y la finalidad de la política inter-tribal. La dispersión es el modo que la sociedad primitiva encuentra para continuar permaneciendo en su ser, para mantener la diferencia con otras sociedades y sostener hacia dentro de sí su condición indivisa, es decir,

²⁹ Clastres, Pierre (2001). *Investigaciones en antropología política*. Madrid: Gedisa, p. 147. [La *cursiva* es del original.] Cabe señalar, en relación a la consideración de las mujeres en tanto bienes, la crítica esbozada a Clastres por ciertos autores acerca del ejercicio, en las sociedades primitivas, de un poder coercitivo por él no percibido que respondería a la pregunta tantas veces formulada a sus desarrollos sobre cómo podría una sociedad resistirse a un poder que desconoce. “Clastres habla alegremente del igualitarismo radical de las propias sociedades amazónicas que eran famosas, por ejemplo, por su uso de la violación colectiva como medio para aterrorizar a las mujeres que transgredían los roles de género que tenían asignados. (...) Quizá los hombres amazónicos conozcan ya ese poder arbitrario, incuestionable y que se mantiene gracias al uso de la fuerza, porque es justamente el que ejercen contra sus mujeres e hijas. Quizá por esa misma razón no quieren estructuras capaces de ejercitar ese mismo poder sobre ellos.” Graeber, 2011:33). Una crítica similar realizan Gledhill, John (2000). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Edicions Bellaterra. Y Loraux, Nicole (2007). “Notas sobre el Uno, el dos y lo múltiple”. En Abensour, Miguel (compilador). *Op. cit.*

³⁰ *Ibidem*, p. 148. Acerca de los usos de este tipo de análisis en torno a la deuda en otras sociedades además de las amerindias, ver de Heusch, Luc (2007). *La inversión de la deuda (proposiciones acerca de las realidades sagradas africanas)*. En Abensour, Miguel (comp.). *Op. cit.*

³¹ Clastres, Pierre (2009). *Op. cit.*

³² *Ibidem*, p. 42. [La *cursiva* es del original.]

para seguir siendo *totalidad-una*. La guerra es, en primera instancia, una guerra contra los otros, contra todos aquellos pueblos que se tienden también dispersos más allá de las fronteras del propio territorio. Pero, al mismo tiempo, es una guerra contra la división social, contra la fragmentación interna de la propia sociedad y contra la conformación de un organismo político separado del conjunto social.

Esta concepción de la guerra como una modalidad particular en la que el cuerpo de quienes participan de ella es arriesgado y no sacrificado como en las guerras entre Estados³³, se encuentra presente en gran parte de los desarrollos de los pensadores clásicos del anarquismo. Si en Bakunin resulta fácil hallarla en varios de sus escritos -de los que *El catecismo revolucionario*³⁴ constituye sin duda su exégesis-, también es posible descubrirla en pensadores menos inclinados a la acción violenta como Proudhon, quien veía en la guerra un momento glorioso en que la vida se expone a un riesgo a través del cual se abre la oportunidad de la revolución. Daniel Colson traza una analogía entre los postulados vertidos por éste en *La guerra y la paz* y el pensamiento clastreano de *La sociedad contra el Estado*.

¡Salve la guerra! Mediante ella, el hombre, apenas salido del barro que ha sido su materia prima, se planta en su majestad y en su valor; sobre el cuerpo de un enemigo abatido concibe su primer sueño de gloria y de inmortalidad. (...) ¿Cómo no ver en ella... el signo de nuestra grandeza, cómo no advertir que si, por imposible, la naturaleza hubiera hecho del hombre un animal exclusivamente industrioso y sociable, en absoluto guerrero, habría caído, desde el primer día, al nivel de las bestias cuya asociación conforma todo su destino?: el hombre habría perdido, junto al orgullo del heroísmo, su facultad revolucionaria.³⁵

La antropología anarquista reciente

A partir de la década del '90, varios antropólogos comenzaron a realizar trabajos de investigación asumiendo una perspectiva ahora sí explícitamente libertaria y fuertemente marcada por los desarrollos de Clastres. Por una parte, Harold Barclay, en *People without government. An anthropology of anarchism*, examina las relaciones de reciprocidad que en distintos pueblos unen al jefe con la sociedad. Retomando las tesis clastreanas sobre la relación entre los jefes y el conjunto social, asume la distinción entre dos tipos de reciprocidades asimétricas: la *reciprocidad centrípeta* que hace del jefe un sirviente de la sociedad, y la *reciprocidad centrífuga* que coloca al jefe en una posición de exterioridad que le permite demandar obediencia por parte del conjunto

³³ Diferenciación señalada por Bey, Hakim (1996). "La guerra de la información". En Bey, Hakim. *T.A.Z. Zona temporalmente autónoma*. Madrid: Talasa Ediciones, p. 2.

³⁴ Bakunin, Mijail y Nechayev, Serguéi (2014). *El catecismo revolucionario*. Madrid: La Felguera.

³⁵ Proudhon, *La paz y la guerra*, citado en Colson, Daniel (2003). *Op. cit.*, p. 114.

social³⁶. Y propone como alternativa, a partir de las formas de liderazgo de los Pigmeos, pensar una tercera modalidad no asimétrica en la que los jefes carecen de beneficios extraordinarios respecto del resto de la sociedad sin por esto estar en deuda con ella. “El líder Pigmeo aparece encarnando el mejor ideal de anarquía, porque minimiza las características del liderazgo y retiene las relaciones recíprocas normales con los otros.”³⁷

Otro de los trabajos que siguen una línea similar es *The art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia*, de James Scott, en el cual, a partir de una metodología etnohistórica que aborda un período de larga duración, se realiza un análisis de las formas de evasión del Estado desplegadas por pueblos del territorio de Zomia, una región montañosa del sudeste asiático. La tesis de la cual parte el autor es que “Zomia es la zona restante más grande del mundo cuyos pueblos aún no han sido completamente incorporados al Estado-nación”³⁸. Allí es donde marcharon durante casi dos mil años personas que buscaron escapar del pago de impuestos y del reclutamiento militar forzoso, al tiempo que desplegaron en una *zona de refugio* una serie de mecanismos -tales como el desarrollo de una agricultura temporaria y el fomento de la oralidad como práctica anti-identitaria- tendientes a impedir que nuevas formas de división social tuvieran lugar entre las montañas.

En sus respectivos trabajos, tanto Scott como Barclay piensan las sociedades que estudian, sean los Pigmeos del África ecuatorial o los pueblos de la región montañosa del sudeste asiático, como sociedades anarquistas que ensayan, cada una a su modo, mecanismos de conjura de la división social. Ahora bien, para que una caracterización como ésta haya sido posible, fue necesario previamente producir una serie de desplazamientos, de la teoría clastreana por un lado, y del concepto de anarquía por el otro.

En relación al primero de estos desplazamientos, fue preciso leer los trabajos de Clastres no sólo como el resultado de una investigación etnográfica de las sociedades amerindias, sino también como una propuesta metodológica y, por tanto, una perspectiva para el análisis de diversas formas de socialidad contra el Estado³⁹. En tal caso, hubo que reconocer que no se trata el suyo de un trabajo sobre las sociedades primitivas del Amazonas, sino desde dichas

³⁶ Barclay, Harold (2009). *People without government. An anthropology of anarchism*. London: Kahn and Averill, p. 135.

³⁷ *Ibidem*, p. 135. [La traducción es mía.]

³⁸ Scott, James (2009). *The art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven y Londres: Yale University Press, p. IX. [La traducción es mía.]

³⁹ En relación a la expresión *socialidad contra el Estado*, ver Barbosa, Gustavo B. (2004). “A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres”. *Revista de Antropologia*. Vol.47. Nº 2. São Paulo. July/Dec. 2004.

sociedades. Es decir, un trabajo que no busca adoptar el punto de vista nativo -el *native point of view* que caracteriza a la metodología etnográfica- para conocer las dinámicas internas de pueblos diferentes al mundo occidental, sino que busca adoptar tal punto de vista para permanecer en él, para ver qué es lo que se puede ver cuando se mira desde territorios liberados del Estado y formularse desde allí una pregunta -como aquella de La Boettie que interpelaba a Clastres⁴⁰- liberada de toda territorialidad: ¿qué funcionamiento adopta una sociedad cuyo deseo colectivo es sustraerse de toda forma de división social? Se trata ésta de una posición similar a la asumida por Eduardo Viveiros de Castro, para quien “el pensamiento salvaje no es el pensamiento de los salvajes, sino el potencial salvaje”, y la sociedad contra el Estado, “el analizador potencial de toda experiencia de vida colectiva”⁴¹.

Por otra parte, el segundo de los desplazamientos referidos remite a una torsión del concepto de anarquía -torsión que se encontraba ya presente en el trabajo de Kropotkin- a partir de una sustracción de la idea de su referente histórico y geográfico específico. Se trató de hacer de la anarquía el nombre con el cual designar ciertas formas relacionales que, más allá de las coordenadas espacio-temporales en que se tejan, posean la característica común de manifestar una resistencia a las relaciones de mando y obediencia, así como de desplegarse a distancia de toda forma instituida de autoridad. En un trabajo reciente, el teórico anarquista Tomás Ibáñez cuestionó estos usos extensivos del concepto propuestos por una serie de pensadores que van de Kropotkin a la actual antropología anarquista, por considerar que la idea surgió en un contexto específico del que no es posible desprenderla tan fácilmente, como así tampoco retrotraerla a un pasado remoto.

Nada de anarquismo, ni de anarquía con anterioridad [a la segunda mitad del siglo XIX en Europa], por mucho que ciertos precursores anticiparon algunos de sus elementos conceptuales, por mucho que la historia albergue reivindicaciones y manifestaciones que éste podría hacer suyas y, por mucho que, a la luz del anarquismo una vez constituido como tal, se pueda observar en ciertas culturas unas modalidades de organización y de vida parecidas a las que promueve el anarquismo, como bien lo pone de manifiesto el auge actual de la antropología anarquista.⁴²

Esta torsión de la idea de anarquía, desarrollada a través de la antropología y a la que Ibáñez se resiste, produjo una desustancialización del concepto a cambio de ofrecer una definición relacional y práctica del mismo. Ésta fue la posición asumida, entre otros, por el antropólogo David Graeber (2011), quien emprendió el trabajo de sistematizar los elementos que consideraba

⁴⁰ Clastres, Pierre (2001). *Op. cit.*, p. 113.

⁴¹ Viveiros de Castro, Eduardo (2011). “Posfácio. O intempestivo ainda” En Clastres, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 19-20.

⁴² Ibáñez, Tomás (2014). *Op. cit.*, p. 25.

constituyen fragmentos dispersos de una antropología anarquista, así como de proponer una serie de líneas de indagación posibles para esta nueva corriente de pensamiento antropológico. A través de su análisis, es posible comprender que la torsión operada sobre el concepto no refiere tan sólo a una cuestión de definiciones teóricas sino, antes bien, a la apuesta por un cambio de perspectiva.

Desde el momento en que dejemos de insistir en ver todas las formas de acción sólo por su función en la reproducción de formas de desigualdad total cada vez mayores, seremos también capaces de ver relaciones sociales anarquistas y formas no alienadas de acción a nuestro alrededor. Y esto es muy importante porque nos demuestra que el anarquismo siempre ha sido una de las bases principales de la interacción humana. Nos autoorganizamos y ayudamos mutuamente todo el tiempo. Siempre lo hemos hecho.⁴³

Una perspectiva similar, aunque poniendo el énfasis no sobre las relaciones sino sobre las prácticas, asumió Beltrán Roca Martínez en la introducción a una compilación de artículos sobre las relaciones e influencias mutuas entre el anarquismo y la antropología. Allí, el autor refiere que “[a] pesar de no haberse acuñado el término hasta la era moderna, el anarquismo como práctica ha estado presente en todas las sociedades”⁴⁴.

Para finalizar, sólo resta constatar el distanciamiento que esta torsión del concepto de anarquía produjo entre ella y la idea de anarquismo en tanto denominación de un movimiento social identificado por el uso de ciertos símbolos, prácticas y modalidades discursivas específicas. Algunos autores, como Hakim Bey y Bob Black⁴⁵, llevaron este distanciamiento a los extremos de una oposición entre los términos para acabar realizando una profunda crítica contra quienes formarían parte en la actualidad de cierto movimiento anarquista. Ésta remite a la tendencia, supuestamente presente en muchos integrantes del movimiento, a adherirse a un pasado que, lejos de encontrarse cargado de indicadores que permitan pensar el presente, se encuentra signado por el fracaso, la muerte y la impotencia.

Bibliografía

Abensour, Miguel (2007). “El contra Hobbes de Pierre Clastres”. En Abensour, Miguel (comp.). *El espíritu de las leyes salvajes*. Pierre Clastres o una nueva antropología política. Buenos Aires: Del Sol, p. 189-228.

Ansart, Pierre (1971). *Sociología de Proudhon*. Buenos Aires: Editorial Proyección.

Bakunin, Mijail A. y Nechayev, Serguéi (2014). *El catecismo revolucionario*. Madrid: La Felguera.

⁴³ Graeber, David (2011). Op. cit., p. 86.

⁴⁴ Roca Martínez, Beltrán (2008). “Anarquismo y antropología: una introducción”. En Roca Martínez, Beltrán (coord.). *Antropología y anarquismo. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*. Madrid: La Malatesta, p. 11.

⁴⁵ Bey, Hakim (2006). Op. cit. Black, Bob (2000). “El anarquismo y otros estorbos para la anarquía”. En Black Bob. *La abolición del trabajo*. Logroño: Pepitas de calabaza.

- Bakunin, Mijail A. (2000). *Escritos de filosofía política. Tomo II*. Barcelona: Altaya.
- Balandier, Georges (2005). *Antropología política*. Buenos Aires: Del Sol.
- Barbosa, Gustavo B. (2004). “A *Socialidade* contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres”. *Revista de Antropología*. Vol.47. N° 2. São Paulo. July/Dec. 2004, p. 529-576.
- Barclay, Harold (2009). *People without government. An anthropology of anarchism*. London: Kahn and Averill.
- Bey, Hakim (2006). *T.A.Z. Zona temporalmente autónoma*. Madrid: Talasa Ediciones.
- Black, Bob (2000). “El anarquismo y otros estorbos para la anarquía”. En Black Bob. *La abolición del trabajo*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Capelletti, Ángel (1989). “Introducción a la tercera edición en español”, en Piotr Kropotkin. *El Apoyo Mutuo*. Móstoles: Madre Tierra.
- Clastres, Pierre (2001). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- Clastres, Pierre (2008). *La sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar.
- Clastres, Pierre (2009). *Arqueología de la violencia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Colson, Daniel (2003). *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- de Heusch, Luc (2007). *La inversión de la deuda (proposiciones acerca de las realezas sagradas africanas)*. En Abensour, Miguel (comp.). *Op. cit.*, p. 95-120.
- Gledhill, John (2000). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Graeber, David (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Barcelona: Virus editorial.
- Ibáñez, Tomás (2014). *Anarquismo en movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Kropotkin, Piotr (2009). *La ayuda mutua*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Lorau, Nicole (2007). *Notas sobre el Uno, el dos y lo múltiple*. En Abensour, Miguel (compilador). *Op. cit.*, 243-264.
- Löwy, Michael (1997). *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa central (Un estudio de afinidad electiva)*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Mauss, Marcel (1979). *Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*. En Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, p. 153-263.
- May, Todd (1994). *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. Pennsylvania: University Press.
- Molina y Vedia, Julio (1904). *Hacia la vida intensa*. Buenos Aires: P. Tonini Editor.
- Morris, Brian (2005). *Anthropology and Anarchism: Their Elective Affinity*. GARP n° 11. Goldsmiths College. University of London.
- Newman, Saul (2001). *From Bakunin to Lacan*. Lexington: Lexington Books.
- Prado Jr., Bento (2011). “Prefácio”. En Clastres, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 9-14.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1947). *Las confesiones de un revolucionario*. Buenos Aires: Américalée.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1983). *¿Qué es la propiedad?* Buenos Aires: Hyspamerica.
- Roca Martínez, Beltrán (2008). “Anarquismo y antropología: una introducción”. En Roca Martínez, Beltrán (coord.). *Antropología y anarquismo. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*. Madrid: La Malatesta, p. 9-34.
- Rousselle, A. y Evren, S. (2011). *Post anarchism: a reader*. London: Pluto Press.
- Scott, James (2009). *The art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Scott, James (2009). *The art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Suriano, Juan. (2008). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires. 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2011). “Posfácio. O intempestivo ainda” En Clastres, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 299-365.
- Weber, Max (2009). “La política como profesión”. En *El político y el científico*. Buenos Aires: Prometeo, p. 49-106.
- Zerzan, John (2001). *Futuro primitivo y otros ensayos*. Valencia: Numa Ediciones.