

LA REVISTA DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS
3157

Angel J. Cappelletti

Pierre Clastres: La sociedad contra el estado

Summary: *The studies of french anthropologist Pierre Clastres show once again that State is not an ontological structure. The society of the southamerican indians has not state neither government. Has, however, political power, that is not coactive. The chiefs are maintainers of intratribal peace, conservators of the myths, generous givers. Is this society politically inferior in comparison with our society?*

Resumen: *Los estudios del antropólogo francés Pierre Clastres demuestran una vez más que el Estado no es una estructura ontológica. La sociedad de los indígenas sudamericanos por él estudiada carece de Estado y de gobierno. Tiene, sin embargo, poder político, el cual no es coactivo. Los jefes son mantenedores de la paz intratribal, conservadores de los mitos, generosos dadores. ¿Es esta sociedad políticamente inferior a la nuestra?*

La antropología estructural, desarrollada por Claude Lévi-Strauss, en *Tristes trópicos* y los cuatro volúmenes de *Mitológicas*, en *Raza e historia* y *El Pensamiento Salvaje*, orienta sin duda las investigaciones etnológicas de Pierre Clastres, quien, como el propio Lévi-Strauss, trabaja sobre los pueblos "primitivos" de América del Sur.

Pocas contribuciones tan significativas han hecho en nuestros días a la discusión filosófico-política las ciencias humanas que puedan compararse con los hallazgos e interpretaciones de Clastres acerca de la sociedad salvaje sudamericana como sociedad no-dividida, esto es, como sociedad sin Estado.

Hobbes y los contractualistas en general identifican la sociedad con el Estado. Suponen,

en efecto, que a una etapa inicial y salvaje de la humanidad en que los individuos vivían sin lazos mutuos permanentes siguió, mediante un pacto o contrato, la etapa civilizada o social, que se caracteriza por la existencia del gobierno y del Estado. Estado y sociedad nacen al mismo tiempo y gracias al mismo acto. Los filósofos que, como Platón y Aristóteles, no admiten el contrato en el origen de la sociedad y ven en ésta una realidad connatural al hombre (como el lenguaje), admiten la existencia de sociedades previas al Estado (familia, clan, tribu), pero a todas ellas las consideran como formas imperfectas, destinadas a desembocar en una sociedad autosuficiente y perfecta que es el Estado.

Bien se comprende, pues, que para Hegel el Estado sea la forma más elevada del espíritu objetivo, y la realización de la autoconciencia ética, y que, para Gentile, teórico del totalitarismo fascista, inclusive el arte, la religión y la filosofía, momentos del espíritu absoluto, sean propiedad del Estado, manifestación suprema del espíritu humano.

Toda la educación moderna, liberal o anti-liberal, tiende a suponer la idea del Estado como forma necesaria y perfecta de la sociedad. El hombre de nuestro tiempo no puede concebir, por lo común, una sociedad sin gobierno ni se imagina la posibilidad de una permanente convivencia humana sin alguna forma de Estado. El Estado se le presenta como una categoría ontológica.

Los estudios de Clastres demuestran, en primer lugar, que la sociedad primitiva es una sociedad sin gobierno y sin Estado. Tal conclusión no es, sin embargo, nueva ni tiene, en sí misma, nada de original. La caracterización de la sociedad salvaje o primitiva como sociedad sin

Estado se abrió paso entre los antropólogos y sociólogos positivistas. H. Spencer hace notar que en las tribus primitivas que viven aisladas y pacíficamente no hay nada que pueda compararse a lo que denominamos gobierno. Sin embargo, tanto Spencer como los evolucionistas que lo siguen no pueden menos de ver en la sociedad primitiva sin Estado una forma rudimentaria de la sociedad humana, destinada a desarrollarse y a perfeccionar sus instituciones hasta dar en la sociedad estatal. El Estado, junto con el progreso técnico, la economía de acumulación, la escritura, la división en clases, etc., son logros que la evolución proporciona a la sociedad humana y a los que necesariamente ésta se encamina. El mismo Engels, no poco influido por la concepción evolucionista de la sociedad, concibe la sociedad de clases y el Estado como resultado del desarrollo necesario de la humanidad, resultado que sería inútil lamentar ya que no sólo tiene el ineludible carácter de los cambios naturales sino también el sentido de un paso hacia adelante, hacia el logro de una sociedad sin clases y sin Estado.

Clastres rechaza la idea de una evolución, es decir, de un cambio paulatino de la sociedad primitiva sin Estado a la sociedad civilizada con Estado, no sólo porque no encuentra entre los pueblos sudamericanos que ha estudiado ningún resto de dicha transición sino también porque no puede admitir que una sociedad coactiva y jerárquicamente organizada representa una forma más perfecta que la sociedad que desconoce el gobierno e ignora el Estado. Para él, hay un hiato y una ruptura entre ambos tipos de sociedades. El tránsito de la una a la otra implica un salto cualitativo, pero no necesariamente un salto hacia arriba o hacia adelante. De análoga manera explica Lévi-Strauss el tránsito del pensamiento salvaje o la reflexión mítica al pensamiento científico. Pero, así como, para éste, no puede decirse que el pensamiento salvaje sea incapaz de abstraer o de sistematizar, para Clastres, tampoco cabe afirmar que en los pueblos primitivos, carentes de gobierno y ajenos al Estado, no exista ninguna clase de poder político. Así como Levi-Strauss caracteriza la lógica del pensamiento primitivo, un tanto paradójicamente, como "una lógica cuyos términos consisten en sobras y pedazos, vestigios de procesos psicológicos o históricos y, en cuanto tales, desprovistos de necesidad" ¹ (por oposición a la lógica científica), así Clastres caracteriza el poder político entre los primitivos como un poder

carente de autoridad, como un poder que no establece jamás una relación mando-obediencia. Para él, no resulta evidente "que coerción y subordinación constituyan la esencia del poder político siempre y en todas partes" ². Las observaciones realizadas sobre la estructura política de los pueblos salvajes de Sudamérica lo llevan a cuestionar así el concepto de Nietzsche y de Max Weber. En dichos pueblos no hay Estado, pero hay poder y poder político. Se trata de un "poder" casi impotente. El jefe indígena no es ciertamente un soberano que manda ni el pueblo una masa que obedece. Ninguna idea más extraña a los indios sudamericanos (con excepción - claro está - de los incas) que la idea de subordinación y de obediencia. Agudamente observaron los primeros misioneros arribados a las costas del Brasil que los pueblos que las habitaban eran pueblos "sin fe, sin ley y sin rey". Muchos relatos posteriores de viajeros y frailes españoles implican, en cambio, una autoproyección, cuando se refieren a reyes, príncipes, barones y duques entre las tribus sudamericanas. Los jefes indígenas tienen, según Clastres, las siguientes características: 1) son "hacedores de paz" y representan la instancia moderadora del grupo; 2) son hombres generosos, obligados por su rango a satisfacer las demandas continuas de sus "administrados"; 3) son buenos oradores y su oficio es la palabra. El modelo del poder coercitivo es aceptado sólo excepcional y temporalmente, cuando el grupo se enfrenta a un peligro exterior. Durante la guerra, el jefe ejerce un poder casi absoluto sobre los guerreros, pero al retornar la paz pierde por completo tal autoridad. La conjunción del poder y la coerción desaparece desde el momento en que el grupo se relaciona consigo mismo. Los jíbaros no tienen jefes sino en tiempos de guerra.

El poder normal, basado en el consenso y no en la coerción, es de naturaleza pacífica y su función es pacificadora. La tarea de jefe es mantener la armonía dentro del grupo. Debe apaciguar las peleas y resolver los conflictos entre sus miembros, sin utilizar una fuerza que no posee ni sería admitida, basándose sólo en su prestigio personal y en su elocuencia. Cumple funciones de amigable árbitro que reconcilia, no de juez que sanciona.

La segunda característica del jefe indígena, la generosidad, la actitud dádiosa, más que una obligación constituye una servidumbre. Aporta la paradójica noción del jefe-servidor. Los indígenas

de América del Sur la interpretan como un derecho al pillaje sobre los bienes del líder. Cuando éste se opone a tal pillaje o trata de limitarlo, pierde su prestigio, es decir, su poder.

La tercera característica denota el alto aprecio que los indígenas tienen por la palabra, que exigen del jefe con tanta avidez como los bienes materiales del mismo. El talento oratorio es, junto con la liberalidad, el fundamento del prestigio del líder. Jefe es sinónimo de orador, transmisor de la palabra. Jefe es el que habla, el dueño del discurso. En numerosas tribus debe gratificar cada día a su gente, al alba o al crepúsculo, con una plática edificante. El tema de la misma suele ser la paz, la armonía, la honradez, virtudes que deben practicar todos los miembros de la tribu. Tal plática o arenga no tiene nada de compulsivo ni se manifiesta jamás bajo la forma de un mandamiento real o de una orden gubernamental. Algunas veces el jefe predica en el desierto: los tobas del Chaco o los trumais del Alto-Xingu muchas veces no prestan ninguna atención al discurso del jefe y éste habla en medio de una general indiferencia³.

Para Clastres, el control social inmediato, que sustituye a la autoridad y el mando, no puede pensarse sin la mediación, y la sociedad no puede concebirse sin el poder político. Pero considerar el poder político como idéntico a la coerción es, para él, un prejuicio etnocentrista. El poder existe de hecho (tanto en América como en otras culturas primitivas) "totalmente separado de la violencia, exterior a toda jerarquía". Por tanto, todas las sociedades, arcaicas o no, son políticas, pero lo político no es un término unívoco, sino que tiene diversos sentidos, a veces no inmediatamente descifrables, como sucede con este poder "impotente" que encontramos entre los indios sudamericanos. De ahí, pues, infiere las siguientes tesis: 1) Las sociedades no pueden dividirse simplemente en sociedades con poder y sin poder. El poder político es universal, inmanente a lo social y se realiza, principalmente, de dos modos: poder coercitivo y poder no coercitivo. 2) El poder político coercitivo (que implica la relación orden-obediencia) no puede considerarse como modelo o arquetipo del poder verdadero. Es sólo un caso particular, una realización concreta del poder político en algunas culturas, como la occidental. No hay, por consiguiente, ninguna razón para tomar esta modalidad del poder como punto de referencia y principio de explicación para las otras modalidades. 3) Aun en las sociedades

donde no existe una institución política y donde no hay jefes, lo político está presente y se plantea la cuestión del poder, pues algo existe en la ausencia. "El poder político no es una necesidad inherente a la naturaleza humana, es decir al hombre como ser natural (y en esto Nietzsche se equivoca), pero sí constituye una necesidad inherente a la vida social. Puede pensarse lo político sin la violencia, no puede pensarse lo social sin lo político: en otros términos, no hay sociedad sin poder"⁴. Lo más discutible de estas conclusiones de Clastres se cifra en una cuestión semántica: ¿Puede identificarse el "poder político" con el prestigio del pacificador dádivo y elocuente? ¿No sería más adecuado decir que el poder político, trascendente en los pueblos civilizados y en las culturas históricas, es en las sociedades primitivas un poder inmanente, que tiene como órganos accidentales al jefe-orador en la paz, al jefe-valiente en la guerra, al jefe-perito en la recolección o en la caza, etc.?

Clastres conviene, sin duda, con los antropólogos que le precedieron (desde Spencer y los evolucionistas en adelante) en que las sociedades primitivas son sociedades sin Estado. Pero detecta en ese juicio un prejuicio, es decir, un juicio de valor negativo, ya que al decir que las sociedades primitivas son sociedades sin Estado o privadas de Estado se afirma que son sociedades incompletas, que no son del todo verdaderas sociedades, que "subsisten en la experiencia quizá dolorosa de una carencia - carencia del Estado - que intentarían, siempre en vano, llenar"⁵. Las crónicas de los viajeros y los trabajos de los antropólogos lo afirman más o menos confusamente: la sociedad no se puede pensar sin el Estado; el Estado es meta obligada y destino de toda sociedad. Esta afirmación, que denota una actitud etnocéntrica, está interiorizada en el hombre común. Hegel la prestigia dialécticamente al darle relevante cabida en su filosofía del Espíritu, podríamos añadir nosotros. Este filósofo, a quien Zubiri considera como "la madurez de Europa", representa también la miopía de esa madurez. Es la miopía del eurocentrismo, que ve en las sociedades primitivas especies relegadas de la historia universal. No se salvan de tal etnocentrismo los discípulos heterodoxos de Hegel, como Marx y los marxistas, que consideran el Estado y las clases sociales una consecuencia necesaria de la innovación y del progreso técnico-económico. Clastres se opone claramente al materialismo histórico cuando sostiene

que la más profunda división de la sociedad, la que fundamenta todas las otras, sin excluir la división del trabajo, "es la nueva disposición vertical entre la base y la cúspide, es la gran ruptura política entre poseedores de la fuerza, sea bélica o religiosa, y sometidos a esa fuerza". O, en otras palabras, que "la relación política del poder precede y funda la relación económica de explotación". Esto quiere decir, contra lo que sostienen Marx, Engels, Lenin y sus seguidores, que: "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" ⁶. Una tesis muy semejante defendía Karl Eugen Dühring, cuyas ideas fueron tan duramente combatidas por Engels ⁷. Dühring era partidario de un socialismo cooperativista y no-estatal, análogo al de Fourier, y sus puntos de vista y argumentaciones al respecto ⁸ fueron aprobadas por el propio Sartre ⁹. La tesis que Clastres funda en sus trabajos etnológicos sobre los pueblos primitivos de Sudamérica, confirma en todo caso el punto de vista general de los anarquistas, en su polémica con el marxismo. Bakunin jamás aceptó la idea de que el Estado fuera una mera superestructura ni consideró suficiente una explicación que lo hiciera derivar linealmente de la defensa de los intereses de una clase social. Es cierto que, para él, el Estado es un instrumento coercitivo que asegura los privilegios de los dueños de la tierra y los medios de producción. Pero también es verdad que los propietarios no serían tales ni existiría diferencia de clases sin el fenómeno (lógica e históricamente previo) del Estado, como concentración del poder político. En la concepción bakuniniana lo político y lo económico se condicionan recíprocamente, en lo que podría considerarse como un círculo dialéctico. La propiedad privada y las diferencias de clase generan el Estado; el Estado genera la propiedad privada y las diferencias de clase, en el curso de la historia. Pero es claro que, al comienzo de la misma, el Estado, que supone la básica y radical fractura entre gobernantes y gobernados, entre mandantes y obedientes, es anterior a la propiedad privada y a la jerarquía de las clases ¹⁰. Esta es, sin duda, la razón fundamental por la cual los antropólogos y críticos marxistas clasifican a Clastres como "anarquista", sin que él, como etnólogo, se extienda al campo de la ideología y sin que, por

otra parte, parezca tener ninguna fe en la posibilidad de reinstaurar alguna vez una sociedad sin Estado.

Clastres interpreta la sociedad primitiva como una estructura original, que no es lícito considerar mero embrión de la sociedad civilizada. Ella surge del inconsciente colectivo de los pueblos salvajes y se caracteriza básicamente por su no fractura, por la no división entre gobernantes y gobernados, por la ausencia del Estado, por la presencia de un poder político sin poder. Al sostener esto, Clastres separa tácitamente el poder político del poder físico o biológico, ya que reconoce en el mundo zoológico la vigencia de la relación dominador-dominado, de acuerdo con la sociología animal. El tránsito de lo animal a lo humano, de la naturaleza a la cultura, se produce gracias al intercambio y la palabra. El intercambio y la palabra generan la sociedad, que es desde el principio política, pero que ignora la relación mando-obediencia, no exigida sino más bien rechazada por la naturaleza misma del intercambio y la palabra.

La antropología evolucionista considera rasgos distintivos de la sociedad primitiva la carencia de escritura y la economía de subsistencia. Clastres no discute el primero, pues lo considera un hecho (aunque tal vez no sea tan evidente como él cree y valdría la pena examinar hasta qué punto los dibujos esquemáticos de ciertos pueblos salvajes no constituyen ya una suerte de escritura ideográfica). En cuanto al segundo, comprueba que no hace sino denotar una carencia más con respecto de nuestro mundo: la falta de una economía de mercado que dé salida a los excedentes producidos. La idea misma de "economía de subsistencia" contiene implícitamente la afirmación de que las sociedades primitivas apenas son capaces de producir el mínimo indispensable para sobrevivir, por causa de su inferioridad tecnológica. Pero si por "técnica" entendemos el conjunto de procedimientos de que se valen los hombres para asegurarse el dominio del medio natural en relación con sus necesidades, no cabe hablar de una inferioridad tecnológica de las sociedades primitivas, cuya capacidad para satisfacer las propias necesidades es por lo menos igual a la de la sociedad industrial. "Lo que sorprende en los esquimales o entre los australianos es justamente la riqueza, la imaginación y la finura de la actividad técnica, la potencialidad de invención y de eficacia que demuestra el instrumental usado por estos pueblos. Basta, por lo demás, con pasarse por los

museos etnográficos: el rigor de fabricación de los instrumentos de la vida cotidiana casi hace de cada modesta herramienta una obra de arte" ¹¹. Tal sugerencia de Clastres nos remite al ideal estético de William Morris, que encuentra la clave de una futura sociedad socialista y libertaria en la transformación de todo trabajo en arte. Clastres concluye, por su parte, que en el campo de la técnica no hay una verdadera jerarquía, ya que la única medida para juzgar un equipamiento tecnológico es su aptitud para satisfacer las necesidades de una sociedad. Si las sociedades primitivas se basan, pues, en una economía de subsistencia, no es por su deficiencia o subdesarrollo tecnológico. Pero el verdadero problema consiste, para Clastres, en determinar si estas sociedades tienen realmente una economía de subsistencia. Si por tal se entiende una sociedad cuyos miembros pasan la mayor parte de su tiempo en la fatigosa busca de alimentos, es claro que los indios sudamericanos no tenían una economía de subsistencia. Ellos dedicaban poco tiempo al trabajo, sin que por eso murieran de hambre. Se permitían largas horas de ocio en sus hamacas, lo cual no dejaba de sorprender a los primeros europeos llegados a Brasil: "Grande era su reprobación cuando constataban que los mocetones llenos de salud preferían emperifollarse como mujeres con plumas y pinturas en lugar de transpirar en sus huertos. Gente, pues, que ignoraba deliberadamente que hay que ganar el pan con el sudor de su frente. Era demasiado y ésto no duró: rápidamente se puso a los indios a trabajar y murieron a causa de ello. Efectivamente, parecen ser dos los axiomas que guían la marcha de la civilización occidental desde sus comienzos: el primero plantea que la verdadera sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado; el segundo enuncia un imperativo categórico: hay que trabajar" ¹².

Así como los indios no sentían ninguna necesidad de tener reyes o soberanos que los mandasen, tampoco la tenían de acumular alimentos u otros bienes para lucrar con ellos. Citando los trabajos de Lizot, sobre los indios yanomami del Amazonas venezolano, dice que éste "ha establecido cronométricamente que el tiempo medio dedicado cada día al trabajo por los adultos, considerando todas las actividades, supera apenas las tres horas". Y apelando a sus propias investigaciones entre los guayakí, cazadores nómades de la selva paraguaya, recuerda que éstos pasaban por lo menos la mitad del día en un ocio casi completo,

ya que la caza y la recolección se llevaban a cabo (y no todos los días) entre 6 y 11 de la mañana ¹⁷. Las sociedades primitivas son, en general, para Clastres, "sociedades de rechazo del trabajo" (según la expresión que usa Lizot a propósito de los yanomami), del mismo modo en que son "sociedades de rechazo del Estado". No se trata de pueblos que agotan sus fuerzas en la lucha cotidiana y mortal por asegurar su subsistencia, sino de gente que no ve ninguna necesidad de trabajar (cazar, recolectar, cultivar, etc.) más de lo indispensable para vivir cada día. El amplio margen que conceden al ocio nos está diciendo que podrían, si quisieran, acumular bienes en grandes cantidades. Pero el hecho es que no quieren: les interesa más el ocio que el lucro, prefieren el juego a la opulencia; les gusta contar chistes más que contabilizar ganancias. De análoga manera, no sacrifican jamás la igualdad política, que no reconoce división entre gobernantes y gobernados, a la pseudo-seguridad que proporciona el aparato jerárquico y coercitivo del Estado. ¿Quién podría afirmar que su opción es errónea?

Como recuerda Fernando Savater, ya en el siglo XVIII Hume escribía: "El estado de sociedad sin gobierno es uno de los más naturales estados de los hombres ... las tribus de América viven en concordia y amistad entre los miembros de cada comunidad sin ningún gobierno establecido". Algo semejante - podría añadir - decía en la misma época Diderot sobre los pueblos de Oceanía, al referir los viajes de Bougainville. Pero el conflicto se inicia, según anota el mismo Savater, cuando se consideran "dos de los más caros dogmas de la teoría marxista: primero, que estas sociedades viven igualitarias y sin jefes porque padecen de la más extrema indigencia, su economía está reducida al mínimo imprescindible para la subsistencia; segundo, que, en cuanto el desarrollo de las fuerzas productivas aumenta sus riquezas y permite una acumulación de excedente, surgen inmediatamente los explotadores que se apoderan de éste y establecen el Estado como forma de proteger su privilegio" ¹⁴. Clastres, al comentar la obra de Marshall Sahlins, encuentra en ella abundantes pruebas para sostener puntos de vista contrarios. En su conocido *Tratado de economía marxista*, Mandel sostiene que, si admitimos que la humanidad existe desde hace un millón de años, debemos convenir en que ha vivido por lo menos 980.000 en estado de indigencia extrema. Sahlins demuestra que la sociedad primitiva es una

sociedad de abundancia, puesto que en ella todas las necesidades están por lo común ampliamente cubiertas, con un mínimo de esfuerzo y de pena; que si los salvajes no producen excedentes ni acumulan bienes destinados al mercado es porque no tienen ningún interés en ello. Puesto que una máquina funciona bien cuando cumple satisfactoriamente la función para la cual ha sido concebida, la economía de los primitivos es una máquina perfecta: cumple a cabalidad la tarea para la que ha sido diseñada.

Del análisis de Sahlins resulta, según Clastres, "que no sólo la economía primitiva no es una economía de la miseria, sino que permite, por el contrario, designar la sociedad primitiva como la primera *sociedad de abundancia*"¹⁵. Se trata, sin duda, de "una expresión provocadora, que perturba el entorpecimiento dogmático de los seudosabios de la antropología", pero no por eso deja de ser una expresión justa, porque si en poco tiempo y sin emplear toda su capacidad una máquina de producción satisface las necesidades materiales de la gente, es claro que en un lapso mayor y usando toda su potencia podría producir excedentes y constituir reservas. "Los australianos y los bosquimanos, no bien estiman haber recolectado una cantidad suficiente de recursos alimenticios, dejan de cazar y de recolectar. ¿Por qué los nómades deberían cansarse en recolectar mucho más de lo que pueden consumir? ¿Por qué los nómades deberían agotarse en transportar inútilmente pesadas provisiones de un punto a otro, dado que, según lo señala Sahlins, las reservas están en la naturaleza misma? Los salvajes no son tan locos como los economistas formalistas, los cuales, por no haber descubierto en el hombre primitivo la psicología de un empresario industrial o comercial, preocupado por aumentar sin cesar su producción con miras a acrecentar su beneficio, deducen, como necios, la inferioridad intrínseca de la economía primitiva"¹⁶. Sahlins desenmascara así, según Clastres, apaciblemente la "filosofía" que hace del capitalista contemporáneo la medida de todas las cosas. Pero las conclusiones de ambos afectan por igual a los economistas "liberales" y a los marxistas, demostrando tácitamente el lastre capitalista y burgués que hay en la teoría marxista. Al fin y al cabo, el marxismo no ha logrado sino edificar una nueva modalidad del capitalismo al sustituir al empresario occidental por el burócrata soviético.

Análogamente, al presentar a los pueblos primitivos como pueblos que rechazan inconsciente

pero firme y constantemente el Estado, los muestra Clastres como gente menos loca que todos los filósofos y "científicos sociales" cuyo criterio de perfección para toda sociedad es la existencia y la fortaleza del Estado. La conclusión, que Clastres corrobora en análisis de gran belleza al hablar de los profetas guaraníes¹⁷, buscadores de la tierra sin mal, prófugos de lo Uno (que es el Estado emergente)¹⁸, afecta por igual a los teóricos del Estado "socialista", a los defensores de la democracia "representativa" y a los de la democracia "popular".

Clastres es un antropólogo político que se ha dedicado particularmente al estudio de los pueblos primitivos de América Latina. Hace varias décadas que una llamada "filosofía de la liberación" se empeña por encontrar nuevos caminos y modelos propios para los pueblos oprimidos y explotados de América Latina. Su empeño, no siempre claro y distinto, busca elementos en el marxismo y en la teología católica, en la fenomenología germánica y en el semitismo bíblico. ¿No sería hora de que volviera a sus ojos a las concepciones del mundo y de la vida de los pueblos indígenas, pobladores de América desde hace varias decenas de milenios? Y no precisamente a las de aztecas e incas, de cuyos sistemas de vida política y económica no puede aprender mucho quien aspira a la liberación, sino a las de las numerosas tribus salvajes que habitaron las selvas y los llanos, a los guayaquíes y guaraníes, a los tupís y los yanomamis, a los yaganes y los alakuluf.

Podría aprender, entre otras cosas, el sentido de un auténtico socialismo, que es autogestión integral y supone siempre una minimización del poder político y una liquidación del Estado; que no está ligado al desarrollo de las fuerzas productivas sino al proyecto (consciente o inconsciente) de una sociedad; que no implica negación de las clases por obra de "ilustrados" gobernantes sino negación de los ilustrados gobernantes junto con las clases mismas.

Notas

1. Claude Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*, México, 1972, p. 60.
2. Pierre Clastres. *La sociedad contra el Estado*, Caracas, 1978, p. 12.
3. *Ibid.*, pp. 28-30.
4. *Ibid.*, p. 21.

5. *Ibid.*, p. 165.

6. *Ibid.*, p. 173.

7. Cfr. F. Engels, Herr Dühring, *Umwälzung der Wissenschaft*, 1877.

8. Cfr. K. E. Dühring, *Kursus der National - und Sozialökonomie*, 1873; *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*, 1871.

9. Cfr. J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*.

10. Cfr. A. J. Cappelletti, *Bakunin y el socialismo libertario*, México, 1987, pp. 125; 348-349.

11. P. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, p. 167.

12. *Ibid.*, pp. 168-169.

13. *ibid.*, p. 170.

14. F. Savater, *Pierre Clastres*, prólogo a Pierre Clastres, *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*, México, pp. 2-3.

15. P. Clastres, *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*, p. 10.

16. *Ibid.*, p. 11.

17. P. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, cap. 8.

18. *Ibid.*, cap. 9.

Angel J. Cappelletti
Edificio Cotoperí
Apartamento 152
Sans Souci - Chacafto
Caracas - Venezuela

... famous essay about Gramsci and the civil society, not, as usual, with his interpretation of Gramsci's theory and its relationships with marxism, but with his interpretation of marxism and its relationships with the modern political thought. So, there we can find - the main problems of this Bobbio's controversial essay.

Resumen: El presente artículo polemiza con la ponencia de Norberto Bobbio sobre Gramsci y la sociedad civil, pero no, como es usual, con la interpretación de Gramsci y sus relaciones con el marxismo, sino con la del marxismo y sus relaciones con el pensamiento. Se intenta mostrar cómo, en efecto, es así más bien que en los planteamientos sobre Gramsci donde se gestan los equívocos de fondo de este discutido trabajo de Bobbio.

En abril de 1967 Norberto Bobbio presentaba en la ciudad de Cagliari, capital de Cerdeña, una ponencia inteligente y polémica sobre la concepción de la sociedad civil en Gramsci. El análisis arrancaba desde Hobbes y culminaba resaltando la originalidad de la posición gramsciana frente a Marx. Desde ese entonces el trabajo de Bobbio no ha dejado de ser el centro de apasionadas discusiones. Allá en el mismo Congreso Internacional de Estudios Gramscianos, Jacques Texier vio en la interpretación de Bobbio una rotunda negación del carácter marxista de los tesis de Gramsci y reaccionó con fuerza ante ella. Irving Fetscher replicó entonces con palabras que

Bobbio citaría años después, igualmente con ellas: "Lo que Bobbio dice que hay algo nuevo en el pensamiento de Gramsci, que no se halla ni en el pensamiento de Marx ni en el de Lenin; y si hay algo nuevo, hay también necesariamente una diferencia. Me parece esencial recalcar - aunque sea obvio - que la grandeza de un pensador nunca consiste en su cercanía o lejanía de otro autor, sino únicamente en la cercanía entre su pensamiento y la realidad contemporánea, en la precisión y la amplitud con las que él da una imagen de esa realidad. Y la grandeza de Gramsci me parece consistir en el hecho de que supo interpretar la historia actual de Italia y del mundo entero, diciendo cosas que otros no habían dicho antes."

En 1976 se publicaba bajo el título *Gramsci y la concepción de la sociedad civil* una serie de ensayos de Bobbio, cuya *Introducción* retomaba abiertamente la polémica con Texier y de paso con toda una corriente ortodoxa que seguía reivindicando, en una "atmósfera de devoción filológica" la plena fidelidad de los *Cuadernos gramscianos* a las tesis de Marx sobre el Estado y la sociedad civil. Todavía en 1990 Feltrinelli volvía a publicar la *Introducción* de 1976 de Bobbio junto a varios ensayos de éste sobre Gramsci, incluyendo naturalmente la ya célebre ponencia del Congreso de 1967¹, desde entonces fuente de una polémica que se ha prolongado hasta nuestros días. Y si bien no puede negarse que también ha sido explorado el camino tan oportunamente indicado por Fetscher, tampoco podemos ignorar la tendencia reiterada a culminar toda discusión sobre la sociedad civil en Gramsci en una polémica acerca del carácter más o menos ortodoxo de sus tesis.