

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO



UNA CRÍTICA A LA DEMOCRACIA MODERNA DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA
“SALVAJE” DE PIERRE CLASTRES

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIA POLÍTICA

PRESENTA

FRANCISCO FIGUEROA MEDINA

ASESOR: DR. ERIC ANTONIO HERRÁN SALVATTI

MÉXICO, D.F.

2013

“Con fundamento en los artículos 21 y 27 de la Ley Federal del Derecho de Autor y como titular de los derechos moral y patrimonial de la obra titulada “Una crítica a la democracia moderna desde la filosofía política ‘salvaje’ de Pierre Clastres”, otorgo de manera gratuita y permanente al Instituto Tecnológico Autónomo de México y a la Biblioteca Raúl Baillères Jr., autorización para que fijen la obra en cualquier medio, incluido el electrónico, y la divulguen entre sus usuarios, profesores, estudiantes o terceras personas, sin que pueda percibir por tal divulgación una contraprestación”.

FRANCISCO FIGUEROA MEDINA

FECHA

FIRMA

Agradecimientos

A mis padres, a mi hermana, a mi tía Concepción y a mi familia, por ustedes no desesperé.

A Éric Herrán por enseñarme a darle un sentido a mi desengaño.

A Felipe Curcó por escucharme pacientemente y leer este texto cuidadosamente.

Al ITAM.

A Ricardo y Jorge por nuestra amistad, alimentada con música, literatura y ánimo, y a sus padres por darnos un espacio donde cultivarla.

A Danae por ser compañera.

A Saurabh Dube por enseñarme que la crítica debe ser generosa.

A mis amigos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I: LA SOCIEDAD CONTRA EL ESTADO.....	22
<i>La institución de la jefatura.....</i>	23
<i>La relación entre la jefatura y la sociedad.....</i>	24
<i>La categoría política de la deuda.....</i>	26
<i>La relación discurso-poder.....</i>	28
<i>La ley primitiva.....</i>	33
<i>El ideal de independencia política.....</i>	39
<i>Acción colectiva en sociedades contra el Estado.....</i>	46
<i>Homogeneidad y divergencia en sociedades contra el Estado.....</i>	52
<i>Género en sociedades contra el Estado.....</i>	55
<i>El origen del Estado.....</i>	61
<i>Conclusiones.....</i>	66
CAPÍTULO II: CRÍTICA DEL MODELO MINIMALISTA.....	69
<i>La concepción de lo político del modelo minimalista.....</i>	69
<i>La democracia moderna, sociedad en servidumbre.....</i>	76
<i>Conclusiones.....</i>	86
CAPÍTULO III: CRÍTICA DEL MODELO DELIBERATIVO.....	90
<i>El Estado y la esfera pública.....</i>	90
<i>El Estado y la toma de decisiones.....</i>	94
<i>La democracia como empresa cooperativa.....</i>	96
<i>El cambio ontológico de la democracia deliberativa.....</i>	101
<i>Conclusiones.....</i>	104

CAPÍTULO IV: CRÍTICA DEL MODELO REPUBLICANO.....	107
<i>Diferencias entre el republicanismo y el liberalismo.....</i>	<i>108</i>
<i>Diferencias entre la teoría republicana y la teoría democrática.....</i>	<i>112</i>
<i>Las deficiencias de la democracia.....</i>	<i>116</i>
<i>La virtud cívica.....</i>	<i>118</i>
<i>Patriotismo republicano y auto-gobierno local.....</i>	<i>122</i>
<i>La libertad municipal, el Estado y la guerra.....</i>	<i>126</i>
<i>Etnocentrismo y libertad.....</i>	<i>131</i>
<i>Conclusiones.....</i>	<i>133</i>
CONCLUSIONES.....	136
BIBLIOGRAFÍA.....	142

Hablé largo tiempo con uno de ellos [indígenas de América del sur]; mas tenía un intérprete que me seguía tan mal y era tan necio e inepto para entender mis ideas que no pude disfrutar con él. Cuando le pregunté qué ventaja obtenía con la superioridad de la que gozaba sobre los suyos (pues era un capitán y nuestros marineros llamábanle rey), díjome que era el primero en marchar a la guerra; a la pregunta de cuántos hombres le seguían, mostróme una extensión de tierra, para significar que eran tantos como podían caber en tal espacio, pudiendo ser unos cuatro o cinco mil hombres; a la de si fuera de la guerra expiraba toda su autoridad, contestó que le quedaba el hecho de que cuando visitaba los pueblos que de él dependían abríanle senderos a través de la vegetación de sus bosques por donde pudiera pasar cómodamente.

No está mal todo esto: mas ¡qué decís! ¡No llevan calzas!

MICHEL DE MONTAIGNE

De los caníbales, *Ensayos*.

INTRODUCCIÓN

Si la obra de Pierre Clastres ha ejercido en mi ánimo una irresistible influencia es porque “abre una brecha en la convicción general”¹ de que no es posible pensar lo político sin el Estado. El pensamiento de los alumnos de Ciencia Política es reducido desde el inicio de sus estudios. Leer la obra de Clastres significó para mí, inicialmente, recordar. La primera clase de *Introducción a la Ciencia Política* consistió en la revisión y justificación del temario; de los autores incluidos así como de los excluidos. En realidad, la única ausencia discutida —o que recuerdo se discutió— fue la de “los anarquistas”; la cual se debía —nos explicó la profesora con el gesto de quien expresa una obviedad— a que el Estado no juega ningún papel en el anarquismo, y sin Estado no hay política. Sin explicaciones, porque resultaban superfluas, señaló un horizonte para abolirlo. El valor de la antropología política de Pierre Clastres radica precisamente en que (re)inaugura otro horizonte para el pensamiento de lo político al permitirnos observar sociedades que desconocen y, mejor aún, que conjuran la división entre quienes mandan y quienes obedecen. Leer la obra de Clastres cerca del final de mis estudios de licenciatura me llevó, finalmente, a reconsiderar críticamente todo lo aprendido, a “perturbar mis hábitos de pensamiento”.²

La antropología política clásica, debido a su incapacidad para pensar la sociedad sin Estado más que desde la sociedad con Estado, ha descrito a las “sociedades primitivas” como sociedades salvajes sin fe, sin rey, sin ley.³ Descripción que devela la idea que los

¹ Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, trad. Estela Campos (Barcelona: Gedisa Editorial, 2001), p. 120. En esta tesis recurro a tres obras de Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, *Society Against the State* y *Chronicle of the Guayaki Indians*. Recurro a la versión en inglés de las últimas dos debido a que no están disponibles en español.

² Miguel Abensour, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres”, en Miguel Abensour (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*, trad. Carina Battaglia (Argentina: Ediciones del Sol, 2007), p. 192.

³ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 112.

antropólogos —y la sociedad a la que pertenecen— tienen sobre el poder. Para ellos, el poder debe estar separado de la sociedad, se manifiesta únicamente mediante la separación entre gobernantes y gobernados; en consecuencia, a las sociedades donde no observan dicha separación las consideran sociedades sin poder y sin política. Ligada a la idea tradicional del poder político, está la convicción de que es la presencia y el ejercicio del poder lo que posibilita la existencia de lo social.⁴ Entonces, a la antropología política clásica —y a la filosofía política— le es imposible pensar la sociedad sin la relación mando-obediencia, sin la división entre quienes mandan y quienes obedecen. En otras palabras, considera que donde no existe Estado no existe sociedad.

Frente a la antropología política clásica, la obra de Clastres ha revalorizado a las “sociedades primitivas” al definir las como sociedades *contra* el Estado. Para este antropólogo, la evidencia etnográfica arroja luz sobre un gran número de sociedades en donde aquellos que deberían detentar el poder político —los Jefes— no lo poseen.⁵ La obra de Clastres anuncia, y al mismo tiempo busca comprender, la paradoja de una jefatura sin poder.⁶ Trazando los rasgos de la jefatura y rastreando los hilos que la unen con la sociedad, el etnólogo descubre que la “sociedad primitiva” se funda como tal en su rechazo al poder político separado, que este rechazo es su esencia. Si la “sociedad primitiva” instituye una jefatura sin poder es para recordarles a sus miembros que el poder se encuentra en la sociedad y que éste jamás deberá separarse de ella. De este modo, una sociedad *contra* el Estado no es “una sociedad sin política, y mucho menos una sociedad que rechaza la política, sino solamente una sociedad que rechaza una configuración

⁴ Pierre Clastres, *Society Against the State*, trad. Robert Hurley y Abe Stein (Nueva York: Zone Books, 1998), p. 11.

⁵ Clastres, *Society Against the State*, pp. 11-12.

⁶ Eric Herrán, “Los zapatistas y lo político: Apuntes para otra modernidad”, *Fragmentos de teoría política* (México: Ediciones Coyoacán, 2000), p. 117.

particular de lo político”. Es importante señalar que existen sociedades *contra* el Estado en las que la institución política de la jefatura está ausente y que, “incluso ahí, lo político está presente, incluso ahí la cuestión del poder es planteada: no en el sentido equívoco de desear dar cuenta de una ausencia imposible, sino en el sentido contrario por el cual, quizás misteriosamente, *algo existe en la ausencia.*”⁷ Las sociedades *contra* el Estado nos recuerdan que no debemos confundir política y Estado.⁸

Por esto último, la antropología política de Clastres también entra en una relación de oposición con la filosofía política, que considera a la división en amos y súbditos como inmanente a toda sociedad humana. Esta oposición es más acusada en el caso de autores que, junto con Hobbes, consideran no sólo que la presencia del Estado sanciona la existencia de lo social, sino también que su ausencia es equivalente a un estado de naturaleza de guerra de todos contra todos. Con esta última convicción, dichos autores (re)afirman “la necesidad del Estado como poder separado, como figura del Uno exterior a la sociedad”.⁹ La evidencia etnográfica demuestra que la guerra entre comunidades primitivas es general y frecuentemente ofensiva. La oposición entre Clastres y Hobbes tiene su origen menos en los hechos que en el sentido que cada autor le otorga a los mismos. Si para el filósofo la guerra primitiva ejemplifica el estado cuasi-animal que precede al advenimiento del Estado, para el antropólogo es una institución social total, en tanto la sociedad primitiva accede al estatus de régimen político por la guerra.¹⁰

Como nadie antes que él, Pierre Clastres examina atentamente el fenómeno de la guerra, lo que le permite divisar el horizonte político primitivo en toda su extensión:

⁷ Clastres, *Society Against the State*, pp. 22-23. Las cursivas son de Pierre Clastres.

⁸ Abensour, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres”, p. 192.

⁹ *Ibíd.* p. 196.

¹⁰ *Ibíd.* p. 220.

“Sociedad primitiva” designa no sólo una formación social indivisa y por lo tanto distinta a las sociedades con poder político jerarquizado, sino también un conjunto sociológico compuesto por comunidades primitivas.¹¹ Y así como al interior de cada comunidad surge una paradoja, la de una jefatura sin poder, entre comunidades surge otra, la de la guerra como institución social. Gracias a la guerra, la sociedad primitiva, como pluralidad, es capaz de resistir la máquina unificadora del Estado que pondría fin a la guerra pero que, simultáneamente, pondría fin a la amistad y la igualdad mantenidas entre las diferentes comunidades que la constituyen.¹² Más aún, ambas paradojas se conjugan y cada una es la condición de la otra. Para que cada comunidad pueda enfrentar al enemigo debe permanecer indivisa; para que pueda permanecer indivisa debe enfrentar al enemigo.¹³ Así, el antropólogo abandona la imagen de una sociedad incapaz de resolver la cuestión del poder político mientras se asombra por la sutileza con la que la sociedad primitiva lo ha ordenado: partiendo de la intuición de la amenaza que representa para ella una autoridad política creadora de su propia legalidad, la sociedad primitiva determinó la profundidad de su filosofía política.¹⁴

Por lo tanto, los datos etnográficos permiten rechazar la afirmación de que la esencia del poder político es la subordinación. Pero si la idea de que el poder político jerárquico sanciona la existencia de lo social es abandonada, la idea de que el poder político es inmanente a lo social es conservada. Ya que en las sociedades sin Estado el poder político es ejercido por la sociedad como un todo, es posible concluir que el poder político es inherente a la vida social: “lo social no puede ser concebido sin lo político”. Lo cual

¹¹ *Ibíd.* p. 211.

¹² *Ibíd.* p. 223.

¹³ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 214.

¹⁴ Abensour, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres”, p. 190.

torna posible, de acuerdo a Clastres, cierta clasificación de las sociedades a partir de su configuración del poder político. Éste último es universal, está presente en todas las sociedades, y se manifiesta en dos modos primarios: poder jerárquico y poder no jerárquico. Las sociedades con poder jerárquico son sociedades *con* Estado; las sociedades con poder no jerárquico son sociedades *contra* el Estado. Finalmente, debido a que el poder político jerarquizado no es el único modelo de poder sino sólo un caso particular y posterior a las sociedades *contra* el Estado, no hay razón para que sirva de punto de referencia para explicar otras modalidades.¹⁵

La antropología política ha juzgado a las sociedades sin Estado siempre desde las sociedades con Estado, ha hecho girar a las primeras en torno a las segundas, y por ello ha sido incapaz de resolver la cuestión del poder político en las “sociedades primitivas”. Por lo cual, Clastres plantea la necesidad de efectuar un “giro copernicano”: hacer girar las sociedades con Estado —aquellas sociedades cuyo funcionamiento implica “por mínimo que pueda parecer, el ejercicio del poder”¹⁶ mediante la relación de mando-obediencia— en torno a las sociedades contra el Estado —aquellas sociedades cuyo funcionamiento implica el ejercicio del poder en ausencia de toda relación mando-obediencia—, es decir, “juzgar lo que vino después en relación a lo que había antes”.¹⁷ No obstante, el trabajo de medir los efectos del giro copernicano de Pierre Clastres, nos advierte Miguel Abensour, es un trabajo que debemos rehacer continuamente; más cuando “sabemos que la transformación del orden de los términos implica el cambio de significación de cada uno”.¹⁸

¹⁵ Clastres, *Society Against the State*, p. 22.

¹⁶ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 123.

¹⁷ Abensour, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres”, p. 194.

¹⁸ *Ibíd.* p. 194.

Llevando consigo la imagen de la sociedad a la que pertenece, la antropología ha construido una tipología de las sociedades basada en la mayor o menor cantidad de poder político observada en ellas; una cantidad capaz de aproximarse a cero. Esta clasificación parece ser un continuo que va de sociedades sin poder político a sociedades en las que el poder político está más consolidado. Y es justamente en los extremos de dicho continuo donde la antropología ha colocado a las sociedades primitivas. Por un lado, la mayoría de las sociedades primitivas carecen de cualquier institución política y viven en la anarquía. Por el lado contrario, una minoría de dichas sociedades posee esa misma institución pero en exceso, de modo que viven bajo el despotismo o la tiranía. De esta manera, la antropología ha negado a las sociedades primitivas la “medida correcta de poder político”, ya sea por carencia o por exceso.¹⁹ Por supuesto, la incapacidad de la antropología política para resolver la cuestión del poder no radica en las sociedades que estudia sino en ella misma; es decir, en Occidente mismo. En consecuencia, “para poder escapar de la atracción de su propia tierra y obtener la verdadera libertad”, para poder “arrancarse de los hechos de la historia natural con los que sigue tropezando”, el pensamiento de lo político debe efectuar una conversión heliocéntrica: “entonces quizás tendrá éxito en comprender mejor el mundo de otros, y consecuentemente el propio”.²⁰

En esta tesis se hará girar a las sociedades democráticas modernas alrededor de las sociedades *contra* el Estado, se juzgará a las primeras desde las segundas. O si se prefiere, se construirá una crítica a tres teorías democráticas contemporáneas a partir de la antropología política de Pierre Clastres. Las teorías de la democracia moderna analizadas son la teoría “minimalista”, desarrollada principalmente por Joseph Schumpeter en su libro

¹⁹ Clastres, *Society Against the State*, p. 27.

²⁰ *Ibíd.* pp. 25-26.

Capitalismo, Socialismo y Democracia; la teoría “deliberativa”, desarrollada, entre otros, por Amy Gutmann y Dennis Thompson, James Bohman y John S. Dryzek; y la teoría “neo-republicana”, desarrollada por Maurizio Viroli, Quentin Skinner y Phillip Pettit, entre otros. De cada una de estas tres teorías, y a pesar de las diferencias entre sus respectivos exponentes, surge un modelo o tipo ideal de democracia moderna. Cada uno de estos modelos será juzgado a partir de la sociedad *contra* el Estado, entendida también como modelo o tipo ideal.

Efectuar el giro copernicano con sociedades democráticas contemporáneas es relevante porque, como argumenta David Held, en la actualidad, regímenes de todo tipo dicen ser democracias: “La democracia parece dotar de un ‘aura de legitimidad’ a la *vida política moderna*: normas, leyes, políticas y decisiones, parecen estar justificadas y ser apropiadas si son democráticas”.²¹ Ahora, tanto el pensamiento cotidiano como el académico, entiende la modernidad como la superación de la tradición o la ruptura con lo anterior. Más todavía, es entendida como una condición que se originó en Occidente y que se trasladó posteriormente al resto del mundo: “Si el saber sobre los orígenes de la modernidad insiste en una ruptura radical con todo lo que es pre-moderno, semejante ruptura se inaugura, en primer lugar, en un Occidente imaginario pero tangible. Sólo después de esta ruptura primordial, la modernidad se enmarca como un paulatino despliegue en el tiempo y el espacio; despliegue que se propaga en mundos que entonces se transforman en su imagen (europea) y su estela (occidental)”.²²

Asimismo, el carácter revolucionario y sin precedentes de la democracia moderna solamente puede ser aprehendido, argumenta Claude Lefort, si la comparamos con lo que

²¹ David Held, *Modelos de democracia*, trad. Teresa Alberó (Madrid: Alianza Editorial, 1993), p. 15

²² Saurabh Dube e Ishita Banerjee (coord.), *Otras modernidades: Historias, culturas, identidades* (México: El Colegio de México, 2011), pp. 11-12.

había antes; es decir, con el Antiguo Régimen.²³ De este modo, la democracia es considerada por Lefort como *la* forma política de la modernidad.²⁴ Una forma política originada, por supuesto, en Occidente. A mi parecer, si la antropología política ha clasificado a las sociedades a partir de la cantidad de poder político que observa en ellas porque las juzga desde las sociedades con Estado, ha negado a las “sociedades primitivas” “la correcta medida de poder político”, ya sea por carencia o por exceso, porque las juzga, si no desde la democracia moderna, sí desde el Estado nación que, en tanto “es (o debe ser) una representación legítima de la voluntad e intereses de sus ciudadanos”,²⁵ está situado entre la anarquía y el despotismo.

En efecto, una preocupación que atraviesa a la teoría democrática contemporánea es la de determinar la cantidad de poder político —y por ende, el grado de democratización— que debe poseer una sociedad democrática para ser viable y, al mismo tiempo, conservar su carácter democrático; es decir, para superar la anarquía y evitar la tiranía. De acuerdo a Ian Shapiro, el argumento minimalista puede ser reducido a dos afirmaciones: que las sociedades modernas deben elegir entre anarquía, monopolio y competencia, y que la competencia estructurada es preferible tanto a la anarquía como al monopolio del poder.²⁶ Con el impulso etnocéntrico que caracteriza al pensamiento político occidental, Schumpeter va más allá y construye una tipología de todos los regímenes políticos teniendo como punto de referencia su ideal de democracia: “Entre este caso ideal, que no existe, y los casos en que toda competencia con el líder establecido en el poder es impedida por la fuerza, hay

²³ Claude Lefort, *La incertidumbre democrática: Ensayos sobre lo político*, ed. Esteban Molina (Barcelona, Anthropos-UAM, 2004), p. 46.

²⁴ Herrán, “Los zapatistas y lo político”, p. 115.

²⁵ Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, *The States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State* (Durham: Duke University Press, 2001), p. 8.

²⁶ Ian Shapiro, *The State of Democratic Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2002), p. 55.

una serie continua de variaciones, dentro de la cual se pasa del método de gobierno democrático hasta el autocrático por pasos imperceptibles”.²⁷ El afuera de esta clasificación se caracteriza por la anarquía: la circunstancia en la que ningún líder es capaz de establecerse en el poder. Por su parte, la teoría deliberativa construye su versión de democracia moderna considerando dos “hechos sociales”. Por un lado, que el uso opresivo del Estado es requerido para mantener la unidad o la integración de la sociedad; por el otro, que “un régimen será duradero sólo si es apoyado voluntaria y libremente por una sustancial mayoría de sus ciudadanos políticamente activos”.²⁸ Finalmente, la tradición republicana reclama como suyo “el principio fundamental de que el poder debe estar limitado por normas constitucionales” y, en relación con éste, el principio de separación de poderes, que señala el peligro de concentrar el poder judicial, legislativo y ejecutivo en un solo órgano.²⁹

Ahora bien, de acuerdo a C.B. Macpherson, el modelo “minimalista” —desarrollado primero por Schumpeter y reforzado después por muchos politólogos mediante una considerable investigación empírica— sustituyó a los modelos utilitaristas de Bentham y Mill, y “llegó a imperar en el mundo occidental en los decenios centrales del siglo XX”.³⁰ Esta hegemonía se debe, continúa el autor, a que el modelo minimalista es una descripción básicamente exacta de la realidad “imperante hoy día en las naciones democráticas liberales occidentales”.³¹ Según Schumpeter, esta realidad puede resumirse de la siguiente manera.

²⁷ Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, trad. José Díaz (México: Aguilar, S.A. Ediciones, 1983), p. 346.

²⁸ James Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy* (Cambridge, Massachusetts: The MIT press, 1996), p. 15.

²⁹ Maurizio Viroli, *Republicanism*, (Nueva York: Hill and Wang, 2002), p. 6.

³⁰ C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época* (Madrid: Alianza Editorial, 2003), p. 95.

³¹ *Ibíd.* p. 102.

1) Es imposible llegar a acuerdos sobre el bien común mediante argumentación racional porque los valores morales —las ideas sobre cómo debe ser la sociedad y qué objetivos debe perseguir— están más allá de la mera lógica.

2) Bajo la influencia de la aglomeración, el comportamiento humano pierde los frenos morales y las formas civilizadas de pensar y se abandona a impulsos primitivos, infantilismos y tendencias criminales.

3) En los asuntos nacionales, los ciudadanos tienen un sentido limitado de la realidad, lo que explica que tengan un sentido limitado de la responsabilidad y carezcan de voliciones efectivas.

4) En consecuencia, en las cuestiones políticas, tienden a someterse a impulsos extra-rationales e irracionales y ceden a impulsos oscuros, lo que resulta fatal para cualquier país.

5) Aunque la importancia de las explosiones de cólera es indudable, no lo es su autenticidad. El análisis empírico demuestra que los ciudadanos son incitados por la acción de algún grupo y que las explosiones de cólera no surgen espontáneamente del pueblo. La mayor ausencia de la *crítica racional de la experiencia* en la formación de la opinión pública aumenta las oportunidades de los grupos con fines interesados.

6) La voluntad que arroja el proceso político no es, por lo tanto, una voluntad auténtica sino fabricada. La voluntad del pueblo no es la fuerza propulsora sino el producto del proceso político.

7) El motor del proceso político es la lucha por el poder. Las voliciones de los ciudadanos son fabricadas, y aquellas que son auténticas permanecen latentes hasta que un líder político las transforma en factores políticos, al estimularlas, organizarlas y, finalmente, incluirlas en un programa para la competencia electoral.

8) En consecuencia, la función del electorado es simplemente aceptar o rechazar a un líder o grupo de líderes, eligiéndolos o negándose a reelegirlos. Uno de los mayores méritos de su teoría, afirma Schumpeter, es haber reconocido el hecho de que “la aceptación del caudillaje es el mecanismo esencial de toda acción colectiva que sea algo más que un simple reflejo”.³²

Para Schumpeter, su modelo de democracia no es justificativo en absoluto, sino únicamente descriptivo y explicativo, ya que considerar a la democracia como un ideal, impediría al científico hablar de ella como se habla de una máquina de vapor. Sin embargo, es justo la exactitud de su descripción la que justifica al modelo minimalista. Para los más realistas de sus defensores, el modelo minimalista, pese a todas sus imperfecciones, es el mejor porque cualquier modelo más elevado —que demandara más de los ciudadanos y de los políticos— sería inviable. Para los más idealistas, dicho modelo, al estructurar la lucha por el poder mediante elecciones periódicas, provee un sustituto pacífico para la rebelión armada al mismo tiempo que protege a los ciudadanos contra la tiranía. Ahora, la mayor parte de las críticas al modelo minimalista “parecen haberse iniciado a partir de su descontento con sus afirmaciones justificativas y haber pasado a poner en tela de juicio su idoneidad como explicación e incluso como descripción”.³³

Por su parte, la teoría deliberativa tiene como propósito mostrar que el ideal democrático —que las leyes legítimas sean creadas por aquellos sujetos a ellas— es plausible en sociedades complejas y pluralistas. De acuerdo con esta teoría, todo régimen

³² Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, pp. 322-344.

³³ Macpherson, *La Democracia Liberal y su Época*, p. 103.

político, para ser estable, debe ser apoyado libre y voluntariamente por una sustancial mayoría de los ciudadanos.³⁴

La democracia es una empresa conjunta que requiere de la cooperación continua de los ciudadanos. Las decisiones políticas deben estar respaldadas por razones públicas que sean aceptables para todos ellos. Las razones públicas incluyen consideraciones económicas pero también morales, las cuales son por lo menos tan importantes como las primeras. La relevancia de las consideraciones morales se debe a que el auto-interés económico no determina ni las posiciones morales ni las posturas políticas de las personas, y a que el desacuerdo entre los ciudadanos no es reducible a un simple conflicto de intereses.³⁵ Por lo tanto, los teóricos políticos deben reconocer la importancia que tienen las justificaciones normativas para las instituciones políticas.³⁶

Esto significa que el gobierno de la mayoría será aceptable para las minorías sólo si estas últimas tienen la expectativa razonable de que afectarán y revisarán las decisiones políticas, incluidas aquellas relacionadas con los términos de la participación política.³⁷ En consecuencia, para que funcione como la empresa conjunta que es, la democracia debe ser capaz de crear nuevos marcos institucionales; de lo contrario, no podrá funcionar en la vida social continua.

Para los teóricos deliberativos, la principal ventaja de la democracia deliberativa es su capacidad de cambiar el entendimiento de las constituciones, los derechos y los procedimientos políticos. Las situaciones problemáticas que inevitablemente surgen de la vida social continua llevarán a distintos grupos a cuestionar las interpretaciones de dichas

³⁴ Bohman, *Public Deliberation*, pp. 3, 14-15.

³⁵ Gutmann y Thompson, *Democracy and Disagreement*, p. 21.

³⁶ Jack Knight y James Johnson, "Aggregation and Deliberation: On the Possibility of Democratic Legitimacy", *Political Theory*, 22(2), 1994, p. 280.

³⁷ Bohman, *Public Deliberation*, p. 184.

constituciones, derechos y procedimientos, en la medida en que esas interpretaciones presuponían inequidades sociales, culturales y económicas. Estos cuestionamientos, a su vez, llevarán a prácticas sociales distintas mediante la inclusión creciente de personas afectadas por la agenda pública y el marco político común previo. De este modo, las constituciones, derechos y procedimientos que no cumplen con el objetivo de dar igual consideración a los intereses de todos los ciudadanos, son mejorados y enriquecidos.³⁸

En resumen, la teoría deliberativa desea mostrar la insuficiencia no sólo normativa sino descriptiva y explicativa de la teoría minimalista. Por un lado, la deliberación pública es mejor como método para informar sobre qué pasiones, valores e intereses deben ser representados de algún modo si la rebelión armada ha de ser evitada o, si se prefiere, si la cooperación ha de ser preservada. Por el otro lado, las constituciones, derechos y procedimientos, entendidos como compromisos provisionales y dinámicos que son reinterpretados continuamente, se conforma mejor con la historia de las democracias modernas.³⁹

Por su parte, el republicanismo se considera a sí mismo como “un cuerpo distintivo de teoría política comprometido con sostener el principio de libertad y con explicar los mejores medios políticos y legales para alcanzarla y mantenerla”.⁴⁰ Frente al liberalismo, y a la teoría minimalista, que concibe la libertad como la ausencia de interferencia para tomar un curso de acción, el republicanismo entiende a la libertad como la ausencia de dominación. Esta última es la condición de una persona que depende de la voluntad arbitraria de otra. La teoría liberal se preocupa por ver reducida la esfera de movimiento de un individuo; mientras que la teoría republicana se preocupa por esto, “pero incluso más

³⁸ *Ibíd.* p. 50.

³⁹ *Ibíd.* p. 48.

⁴⁰ Viroli, *Republicanism*, p. 3.

por el empobrecimiento espiritual que afecta a quienes viven dependientemente”.⁴¹ Una vez definida la libertad de esta manera, la teoría republicana se preocupa por determinar qué regímenes políticos la protegen mejor.

En relación a la democracia electoral, los republicanos consideran que si bien impone un límite a la arbitrariedad del gobierno al volverlo dependiente de los votos de los ciudadanos, esta tiene ciertas deficiencias. Un peligro significativo para los republicanos es la posibilidad de que el gobierno sólo perciba los intereses de una mayoría, manteniendo un aspecto dominante desde el punto de vista de las minorías. No obstante, quizás la mayor de sus preocupaciones es que “usando dinero, carisma y el poder persuasivo de los medios bajo su control, un hombre ambicioso puede ser capaz de ganar el consenso popular que desea sin romper las reglas de la democracia constitucional”.⁴² Para cerrar el camino hacia el poder “a los ricos y demagogos, o una combinación de ambos”, es imperativo fortalecer el espíritu cívico de los ciudadanos. Dicho de otro modo, para proteger la libertad, una república debe ser capaz de confiar en la virtud cívica de sus ciudadanos.⁴³

En resumen, contra la teoría minimalista, la teoría deliberativa pone en duda la idea de que las elecciones son suficientes para evitar la rebelión armada, mientras que la teoría republicana cuestiona la idea de que aquellas son suficientes para proteger a los ciudadanos contra la tiranía. Además, ambas critican la idea de que la participación política de los ciudadanos debe ser mínima debido a que son incapaces de cualquier acción colectiva excepto bajo la forma del tumulto y la estampida.

⁴¹ *Ibíd.* pp. 8-12.

⁴² *Ibíd.* p. 3.

⁴³ *Ibíd.* pp. 62-69.

Una razón de peso para efectuar el giro copernicano utilizando las tres teorías democráticas anteriores es la de que así involucramos la oposición general entre la antropología política de Pierre Clastres y la filosofía política moderna.

Lo anterior, en tanto las teorías analizadas comparten, pese a sus diferencias, una concepción de lo político que considera que la presencia del Estado sanciona la existencia de lo social y que su ausencia es un estado de naturaleza de guerra de todos contra todos. El hecho de que compartan dicha concepción anula casi completamente sus diferencias, pues, como se mostrará a lo largo de la tesis, las tres versiones de democracia terminan con conjuntos de instituciones políticas muy similares. De manera más precisa, sus conjuntos institucionales son concéntricos: a la versión minimalista, que constituye el centro, las otras agregan otras instituciones políticas complementarias o periféricas, por ejemplo, los foros deliberativos o el poder municipal. Por supuesto, compartir la misma concepción de lo político hace a las tres versiones vulnerables a los mismos peligros.

Miguel Abensour señala que esta concepción de lo político tiene graves consecuencias para la democracia y la teoría democrática porque imposibilita plantear “la cuestión del origen de la dominación política, debido a que ésta es considerada como inherente a toda sociedad”. De esta concepción de lo político, además, surge un universo institucional unidimensional completamente inmerso en la violencia: “nacido de la violencia, puesto en marcha para limitar esta violencia —eventualmente por la violencia— no conoce ninguna exterioridad a la violencia”.⁴⁴

En este punto, la obra de Clastres es de suma importancia. Como ya se estableció, la guerra es un medio —un mecanismo institucional— por el que una sociedad primitiva es capaz de resistir la maquinaria unificadora del Estado y, a su vez, mantener la amistad y la

⁴⁴ Abensour, “El contra-Hobbes de Clastres”, p. 190.

igualdad entre las comunidades que la constituyen. Con esto, Clastres demuestra simultáneamente que sólo cuando tiene como objetivo la conquista del poder político, la guerra desata una violencia tal que ineludiblemente nos coloca frente a una elección: la desaparición de la especie o el advenimiento del Estado. Si observamos detenidamente la lucha por el poder político, las guerras civiles o las guerras entre naciones, ¿qué encontramos? Indudablemente, no encontramos un vacío absoluto, una completa ausencia de sociedad. Por el contrario, en ella hay ciertas relaciones de poder o cierta organización de la autoridad que nos permiten hablar de una suerte de sociedad. Aquí se postula que la lucha por el poder político implica ya la división entre quienes mandan y quienes obedecen; es decir, el surgimiento de lo que Clastres, siguiendo a Etienne de La Boétie llama el Uno. Dicha división cambia el sentido de la guerra: antes un medio para conjurar al Estado, ahora un medio para conquistar el poder político. La afirmación, cuando hay guerra no hay estado, sólo es posible desde las sociedades *contra* el Estado. Cuando tiene lugar en las sociedades divididas, no hay duda de que la guerra refuerza el poder del Estado.⁴⁵ Repitámoslo, cuando la guerra tiene como objetivo la conquista del poder político, desata una violencia tal que nos coloca ineludiblemente frente a la elección entre la desaparición de la especie o el advenimiento del Estado.

Debido a lo anterior, en las sociedades con Estado carecemos de criterios éticos y políticos por los cuales juzgar el actuar del Estado en la historia. El único a nuestro alcance, escribe Abensour, es “puramente pragmático o técnico”: “¿El Estado llega a poner fin al caos original que amenaza siempre y llega a asegurar un orden que permite una

⁴⁵ *Ibíd.* p. 205

seguridad relativa y el juego de transacciones en él?”⁴⁶ Lo político es reducido, por lo tanto, a una técnica, a la gestión de los conflictos. Y en tanto la eficiencia es el único criterio para juzgarlo, el Estado está legitimado de una vez por todas, “su sola existencia basta para conferirle legitimidad”. Pero no sólo eso, “con el Estado sometido a una simple apreciación técnica, abandonado al determinismo de la violencia”, nada podrá detenerlo en su camino hacia la hegemonía y la estatolatría.⁴⁷ La gestión de los conflictos es la gestión de la pluralidad, por lo que el Estado tenderá a la integración-absorción de la alteridad, a la disolución de lo múltiple en lo idéntico. El Estado, nos dice Clastres, quiere a todos sus miembros iguales bajo la ley, bajo su ley. En él se encuentra la vocación etnocida de terminar con la diferencia, de disolver lo múltiple en lo Uno.⁴⁸

Es cierto que tanto la teoría deliberativa como la republicana proveen de criterios políticos, éticos y morales para juzgar las acciones del Estado. Pero esto sólo prueba con mayor contundencia el punto anterior. Una y otra vez atestiguamos cómo la deliberación pública deja de lado las consideraciones morales para dar paso a los criterios técnicos o pragmáticos. Una y otra vez presenciamos cómo la libertad republicana cede terreno frente a un Estado cuya principal función es proteger la libertad de sus ciudadanos tanto de invasores externos como internos.

En el primer capítulo de esta tesis se describirá de manera general a las “sociedades primitivas”, la antropología política de Pierre Clastres y las conclusiones del autor de mayor relevancia para la teoría política contemporánea. Frente a la descripción que la antropología clásica hace de las “sociedades primitivas” como sociedades sin Estado, como

⁴⁶ Miguel Abensour, *Para una filosofía política crítica*, trad. Scherezade Pinilla y Jordi Riba (Barcelona: Anthropos, 2007), p. 299.

⁴⁷ *Ibíd.* p. 300.

⁴⁸ Clastres, *Investigaciones en Antropología Política*, p. 64.

sociedades carentes de los elementos que se cree dan existencia a lo social, la antropología política de Pierre Clastres las describe positivamente como sociedades *contra* el Estado, al dar luz al objetivo que persiguen y a los distintos mecanismos sociales que utilizan para ello.

En el segundo capítulo colocaremos “un espejo que nos permita ver nuestras propias sociedades en sus propias faltas”,⁴⁹ comenzaremos con la presentación de la concepción de lo político del modelo minimalista. Dicha concepción mantiene “la vieja posición de la división en amos y súbditos como una estructura ontológica de lo social”.⁵⁰ Posteriormente, efectuaremos el “giro copernicano”, introduciremos los criterios políticos que servirán para juzgar a las sociedades democráticas modernas: la categoría política de la deuda, la relación discurso-poder y la violencia, los cuales cambian de sentido según en qué lado de la clasificación de las sociedades nos coloquemos. Si nos colocamos en las sociedades *contra* el Estado, la deuda va de la jefatura a la sociedad; el discurso es el deber de la jefatura; y la violencia impide el Estado. Si nos colocamos del lado contrario, en las sociedades *con* Estado, la deuda va de la sociedad a la jefatura; el discurso es el derecho de la jefatura; y la violencia fortalece al Estado.

Una vez hecho lo anterior, logramos percibir “que nuestra ‘abundancia’ no es sino la contrapartida de nuestra sumisión al poder del Uno”.⁵¹ En efecto, a cambio de sostener la paz y la estabilidad necesarias para que la industria florezca y podamos disfrutar del fruto de nuestro trabajo, el Estado requiere de nosotros, en palabras de Schumpeter, una enorme

⁴⁹ Eduardo Grüner, “Pierre Clastres o la rebeldía voluntaria”, en Miguel Abensour (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes*, p. 16.

⁵⁰ Abensour, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres”, p. 195

⁵¹ Eduardo Grüner, “Pierre Clastres o la rebeldía voluntaria”, en Abensour (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes*, p. 16.

cantidad de subordinación voluntaria.⁵² De este modo, desde la perspectiva de las “sociedades primitivas”, las sociedades democráticas modernas son sociedades en servidumbre.

En el tercer capítulo pretendo demostrar que, pese a sus críticas a la teoría minimalista, la teoría deliberativa no sólo termina con un conjunto de instituciones políticas muy similar al de la primera, sino que también las provee de las mismas justificaciones técnico-prácticas: a) el gobierno de la mayoría es necesario para resolver los conflictos de manera pacífica, b) el gobierno representativo justificado por la gran escala de las sociedades modernas y c) las instituciones administrativas justificadas por la complejidad de muchos problemas contemporáneos.

Ahora, como argumenta Gilbert Vaudey, es cierto que cuando Clastres reflexiona sobre la cuestión del poder en la sociedad primitiva, él describe a esa sociedad en su “alteridad”. Pero también es cierto que cuando analiza cómo, estando lejos de ignorar la amenaza que representa un poder autor de su propia legitimidad⁵³, dicha sociedad se “mide con éste y lo conjura”, Clastres “define para el pensamiento un territorio en el que ninguna de estas cuestiones resulta ya extraña a un hombre de nuestra cultura”. O de otro modo, cuando Clastres “nos muestra a los primitivos aportando soluciones diferentes a las nuestras, respuestas a problemas que en nada nos resultan ajenos, nos permite comenzar a pensar *sin reduccionismos* una humanidad común”.⁵⁴

En el cuarto capítulo tiene lugar la definición de este territorio de inteligibilidad. Como señala Eric Herrán, la antropología de Pierre Clastres se aboca, en gran medida, “a

⁵² Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, p. 374

⁵³ Clastres, *Society Against the State*, p. 44.

⁵⁴ Gilbert Vaudey, “Del silencio al diálogo: el fin de las tribus”, en Abensour (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes*, p. 241.

interpretar el misterio antropológico de una institución política consustancial a la sociedad primitiva; la del jefe carente de poder, o si se quiere, la del líder que cuando manda no hace más que obedecer al grupo al que pertenece”.⁵⁵ A mi parecer, el pensamiento republicano tiene como propósito hacer posible un misterio análogo; esto es, una autoridad política no arbitraria o una autoridad política que cuando manda no hace más que obedecer a los ciudadanos. No debe de sorprender, por lo tanto, la similitud entre algunos mecanismos-soluciones que las sociedades primitivas y las repúblicas utilizan para forzar a la jefatura y a la autoridad política, respectivamente, a mandar obedeciendo. Juzgar desde las sociedades primitivas a las repúblicas, o desde el pensamiento salvaje al pensamiento republicano, nos permitirá agudizar nuestra percepción de la amenaza que representa un poder separado autor de su propia legitimidad y al mismo tiempo observar las fallas de los mecanismos-soluciones que las repúblicas crean y utilizan en contra de la dominación.

Sin embargo, como señala Vaudey, este territorio de inteligibilidad no debe llevarnos a identificar el pensamiento salvaje con el republicano. Recordemos que, para el último, la principal función del Estado es proteger a sus ciudadanos tanto de invasores externos como internos. Incluso más, para el republicanismo la ley crea la libertad de los ciudadanos en el momento en el que instituye al Estado. Este último cambia el sentido de la paradoja antes mencionada. Ya no es que el republicanismo produzca una autoridad política no arbitraria, sino que crea un potencial dominador para proteger la libertad. Y esta es una paradoja de la que el republicanismo no puede escapar: pretende erradicar toda relación de dominación al interior de la sociedad, pero su concepción de lo político le imposibilita plantear “la cuestión del origen de la dominación política” en tanto esta última es considerada inherente a la sociedad. En consecuencia, para ser capaces de erradicar la

⁵⁵ Herrán, “Los zapatistas y lo político”, p. 117.

dominación debemos generar una nueva concepción de lo político así como una nueva concepción del poder. Efectuar el giro copernicano al que nos invita Clastres tiene precisamente como propósito ayudar a nuestro pensamiento de lo político a “escapar de la atracción de su propia tierra y obtener la verdadera libertad”.⁵⁶

⁵⁶ Clastres, *Society Against the State*, pp. 25-26.

CAPÍTULO I. PIERRE CLASTRES Y LAS SOCIEDADES CONTRA EL ESTADO

En este capítulo se describirá de manera general a las “sociedades primitivas”, la antropología política de Pierre Clastres y las principales conclusiones de ésta para la teoría política contemporánea. Frente a la descripción que la antropología clásica hace de las “sociedades primitivas” como sociedades sin Estado —es decir, como sociedades carentes de los elementos que se cree dan existencia a lo social—, la antropología política de Pierre Clastres las describe positivamente como sociedades *contra* el Estado, al dar luz al objetivo que persiguen y a los distintos mecanismos sociales que utilizan para ello.

Inicialmente, se hablará de la institución de la jefatura, los rasgos que la definen y su relación con la sociedad como totalidad. Así, aparecerán la categoría política de la deuda y la relación discurso-poder; conceptos que ayudarán a comprender la relación de la institución de la jefatura con la sociedad y la naturaleza de dicha institución. Consecuentemente, podremos comprender el objetivo que persiguen las sociedades primitivas: evitar el surgimiento de la división entre dominadores y dominados o de un órgano separado de poder; es decir, evitar el surgimiento del Estado.

Posteriormente, se hablará de la Ley primitiva, de su origen, su transmisor y su mensaje. Mediante la descripción de lo anterior se desvelará la importancia de la religión para sostener la homogeneidad y la indivisión y, al mismo tiempo, por qué las sociedades primitivas son sociedades sin escritura y sin historia.

A continuación, hablaré del ideal de independencia política de las sociedades primitivas y los dos medios desplegados para alcanzarlo: la economía primitiva y la guerra.

En este apartado, se mostrará cómo estos mecanismos se complementan con aquellos cuya función es mantener a la institución de la jefatura como una institución carente de poder.

Más adelante, hablaré de la divergencia en las sociedades primitivas. En este apartado descubriremos que las sociedades primitivas no carecen de conflictos y diferencias, es decir, que no son sociedades simples. Si las sociedades primitivas aparentemente carecen de conflictos o de vida política, es por el simple hecho de que la jefatura carece de poder y, por lo tanto, no se instituye en ellas una carrera por el poder político.

Después, hablaré del origen del Estado como una Desventura y, finalmente, de las conclusiones que, de acuerdo con Clastres, arroja la evidencia etnográfica. La conclusión más relevante es la de que el hecho de que las sociedades primitivas carezcan de un órgano separado de poder no significa que en ellas el poder político esté ausente; en cambio, significa que la totalidad de la sociedad es el lugar donde se localiza el poder. Por lo tanto, el poder político es inherente a lo social y se manifiesta en dos modos primarios: poder jerárquico y poder no jerárquico.

La institución de la jefatura

Cinco rasgos definen a la Jefatura en las sociedades primitivas. En primer lugar, el jefe es un pacificador. En la medida en que la institución de la jefatura está basada en un consenso total y no sobre límites que se le imponen, es una institución sumamente pacífica. El jefe tiene como función apaciguar riñas, lo que no significa que sea un árbitro o un juez, pues la capacidad pacificadora del jefe no proviene de la fuerza —ya que no posee fuerza alguna— sino de su prestigio y su habilidad oratoria. En segundo lugar, el jefe tiene el deber de ser generoso con el resto del grupo. La generosidad es la obligación del jefe; es decir, esto

aparece más como servidumbre que como un simple deber. En la experiencia del jefe esta obligación se presenta como un constante saqueo a sus bienes por parte de la sociedad: si rechazara las constantes demandas de los otros miembros del grupo estaría traicionando su puesto. En tercer lugar, aquél que desee ser jefe debe ser, antes que nada, un buen orador. El talento oratorio es una condición y un instrumento de la jefatura. Internamente, el jefe debe proveer diariamente a la sociedad con discursos edificantes; externamente, debe asumir la voluntad de la sociedad de aparecer como una totalidad única, de afirmar su autonomía e independencia con respecto a otras comunidades. En cuarto lugar, casi la totalidad de las sociedades primitivas, independientemente de su densidad demográfica, reconocen la poligamia, y ésta es reconocida como el privilegio exclusivo del jefe.¹ Por último, el Jefe posee prestigio, el cual no debemos confundir con el poder. Las fuentes del prestigio obtenido por el jefe son la generosidad y el talento oratorio. El prestigio obtenido por el jefe explica por qué su palabra, su opinión, a pesar de ser más considerada que la del resto de la comunidad, no alcanza a transformarse en discurso de mando.² En resumen, ser un pacificador, ser generoso, ser un buen orador, gozar del privilegio de la poligamia y gozar del prestigio, son los cinco rasgos que definen a un jefe en las sociedades primitivas.

La relación entre la jefatura y la sociedad

Por un lado, la función pacificadora es una práctica estrictamente política, es la función diaria de la institución de la jefatura. En la medida en que dicha función está controlada por la opinión pública, el jefe no posee el poder de tomar decisiones; es decir, nunca tiene la

¹ Pierre Clastres, *Society Against the State*, trad. Robert Hurley y Abe Stein (Nueva York: Zone Books, 1983), pp. 29-35.

² Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, trad. Estela Campo (Barcelona: Gedisa Editorial, 2001), p. 146.

certidumbre de que sus sugerencias serán cumplidas. Por ejemplo, si bien es cierto que el jefe es el hombre que habla en nombre de la sociedad en su totalidad cuando se pone en relación con otras sociedades —sea en la guerra o en la construcción de alianzas—, también es cierto que el jefe no toma las decisiones apartado de la sociedad para después imponérselas. Lo cierto es que la decisión de ir a la guerra o construir alianzas con las comunidades vecinas responde al deseo o la voluntad explícita de la tribu.³

Por otro lado, el deber de ser generoso, el talento oratorio, el privilegio de la poligamia y el prestigio definen las prestaciones y contra-prestaciones del jefe. A cambio de darle prestigio y el derecho sobre un número mayor de mujeres, la sociedad exige del jefe generosidad, una constante provisión de bienes, y talento oratorio, una constante provisión de discursos edificantes. Estos rasgos, entonces, son las condiciones que definen la posibilidad de la esfera pública o la estructura de la sociedad. Mientras que estos últimos definen la naturaleza de la jefatura, su aspecto trascendental, la función pacificadora define la acción cotidiana de la jefatura, su aspecto empírico. Por lo tanto, es en los rasgos de generosidad, talento oratorio, el privilegio de la poligamia y el prestigio donde descubrimos la naturaleza de la jefatura y su relación con la sociedad.⁴

La razón por la que los rasgos mencionados son condiciones de posibilidad de la esfera pública y de la estructura social es que conciernen a los mismos elementos — bienes/generosidad, mujeres/poligamia y palabras/talento oratorio— “cuyo intercambio y circulación constituyen a la sociedad como tal y sanciona la transición de la naturaleza a la cultura”. De manera aparente, la relación entre la sociedad y la jefatura se rige igualmente por la ley del intercambio, la reciprocidad que tanto funda como regula la sociedad: el jefe

³ Clastres, *Society Against the State*, p. 31.

⁴ *Ibíd.* p. 36

recibe una parte de las mujeres del grupo y el prestigio, a cambio de bienes y palabras. La única diferencia sería que mientras este intercambio se efectúa entre unidades esencialmente distintas —por un lado, el grupo como un todo, la sociedad en su conjunto, y, por el otro, un individuo, el jefe de la tribu—, el intercambio regular se efectúa entre dos individuos o entre dos comunidades.⁵

La categoría política de la deuda

Sin embargo, la imagen de la relación entre la jefatura y la sociedad regulada por la reciprocidad está inacabada. Las sociedades primitivas poseen una tecnología rudimentaria, por lo que ningún individuo puede amasar mucha riqueza material (recordemos que el prestigio del jefe depende en parte de su generosidad). Y aunque las expectativas de la tribu exceden las posibilidades físicas del jefe, este último es forzado a cumplir dichas demandas. Es posible argumentar que el jefe puede utilizar la fuerza productiva de las mujeres que recibe a cambio de bienes y palabras, pero muchos de los objetos que son considerados bienes por la sociedad primitiva —arcos, flechas y ornamentos masculinos— sólo pueden ser manufacturados por hombres, en este caso, por el jefe. Aún en los casos en los que el jefe usa la fuerza productiva de sus mujeres, es la minoría que rodea al jefe la que es incesantemente explotada por la sociedad en su conjunto. El intercambio de mujeres por bienes materiales y palabras no es, por lo tanto, equitativo. La relación entre la sociedad y la jefatura es una relación de explotación en la que el jefe resulta explotado por la sociedad. De este modo, las prestaciones y contra-prestaciones del jefe constituyen las condiciones de posibilidad de la esfera pública y la estructura de la sociedad: la institución política de la

⁵ Clastres, *Society Against the State*, p. 38.

jefatura y quien la ocupa mantienen una relación de desventaja frente a la sociedad como un todo.⁶

La exigencia de la generosidad permite al jefe acceder al cargo sólo con trabajo excesivo. Dado que no puede explotar a los demás, se explota a sí mismo para producir el excedente que debe distribuir. Pero lo que obtiene el jefe a cambio de su generosidad no es la satisfacción de su deseo de poder, sino la simple satisfacción de su honor personal; no obtiene la capacidad de mando, sino el placer de la gloria, no obtiene el poder sino el prestigio. Ahora, la gloria recibida por el jefe es intransferible, no puede heredarse de padre a hijo, y, además, nunca lo libera de la necesidad de realizar más y mayores actos de generosidad. La sociedad olvida demasiado rápido todo acto, por lo que el jefe debe comprobar su prestigio con un nuevo acto de generosidad. El prestigio que recibe el jefe es efímero, debe ser renovado incesantemente.⁷

Aparentemente, la obligación de la generosidad coloca en posición de igualdad a los participantes del intercambio. Lo cierto es que la obligación de generosidad es una deuda permanente. El líder se encuentra en permanente deuda con la sociedad por el simple hecho de ser líder. La deuda nunca se termina de pagar, al menos mientras el jefe desee seguir siendo jefe; por lo tanto, la deuda marca la relación que une a la jefatura con la sociedad. La deuda permanente garantiza a la sociedad que el jefe jamás adquirirá poder, que la jefatura no se convertirá en un órgano separado de la sociedad, que ésta última permanecerá como el lugar donde se localiza el poder.⁸

Así, descubrimos que la deuda instituye todo ejercicio de poder. De acuerdo con Clastres, el poder nunca está separado de la deuda: “donde existe la deuda existe el poder”.

⁶ *Ibíd.* p. 38.

⁷ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 238.

⁸ Clastres, *Society Against the State*, p. 146.

En sociedades con Estado, aquellos que detentan el poder demuestran que lo ejercen al imponer a los dominados el pago de tributos. La imposición de tributos, nos dice el autor, es el primer acto de quien detenta el poder. Ya que la deuda está presente donde existe poder, ésta es inmanente a lo social. Más aún, la categoría política de la deuda se instaure como criterio para juzgar la naturaleza de las sociedades. La naturaleza de las sociedades cambia de acuerdo al sentido de la deuda: si la deuda va de la jefatura a la sociedad en su conjunto, es que la última permanece indivisa y el poder tiene su localización en el cuerpo social; si la deuda va de la sociedad a la jefatura, es que el poder está separado de la sociedad, que su localización está en un órgano separado de poder, que existe la división entre dominadores y dominados.⁹

La relación discurso-poder

Como se estableció más arriba, el prestigio obtenido por el jefe es efímero por lo que no debe confundirse con el poder. El prestigio explica por qué la opinión del jefe es, por lo general, más considerada que la del resto del grupo, pero también por qué nunca alcanza a transformar su discurso en discurso de poder. El discurso del jefe es escuchado únicamente cuando expresa el punto de vista de la sociedad en su conjunto. En este punto, aparece un segundo criterio para juzgar la naturaleza de las sociedades: la relación discurso-poder. La descripción de esta relación esclarecerá por qué el talento oratorio es una condición de posibilidad para la esfera pública primitiva.

Pierre Clastres, en su artículo “El Deber de Hablar”, comienza con una contundente afirmación: “hablar es sobre todo poseer el poder de hablar”. En otras palabras, “el ejercicio

⁹ Ibíd. p. 148.

del poder asegura la dominación del discurso”; por supuesto, un discurso público, para ser escuchado. El hombre de poder, nos dice Clastres, es la única fuente de discurso legítimo, cuya principal característica es la eficiencia, la búsqueda de obediencia. Los súbditos, por el contrario, al no ejercer poder, únicamente deben y pueden escuchar, “ellos están limitados al silencio del respeto, de la reverencia o del terror”. De tal forma, poder y discurso mantienen una relación irrompible, son inseparables, pues “poder y discurso son fundados en el mismo acto de su encuentro”; adquiriendo el primero se obtiene el monopolio sobre el segundo.¹⁰

Precisamente, una característica radical que divide a los dos grandes tipos de sociedad —las sociedades con Estado y las sociedades contra el Estado— está íntimamente relacionada con la manera en que poder y discurso están relacionados entre sí. A primera vista, el jefe reina sobre la tribu, el primero sobre el lenguaje de la última. Es decir que, aparentemente, en las sociedades primitivas el Jefe también mantiene el monopolio del habla. En dichas comunidades, la pregunta por hacer no es: ¿Quién es tu jefe? La pregunta correcta es: ¿Quién entre ustedes habla? “El amo de las palabras, nos dice Clastres, es lo que muchas tribus llaman jefe”. De este modo, parece que poder y discurso no pueden ser concebidos separadamente, pues permanecen juntos incluso en sociedades primitivas. Sin embargo, el autor nos dice que, si bien en sociedades con Estado el discurso es el *derecho* del poder, en sociedades sin Estado el discurso es el *deber* del poder. Las sociedades indias, nos dice el autor, no reconocen el derecho de hablar del jefe por la simple razón de que es jefe, sino porque dichas sociedades requieren y demandan que el hombre elegido para ser

¹⁰ Clastres, *Society Against the State*, p. 151.

jefe pruebe su capacidad y su manejo sobre las palabras. Así, “el discurso es una obligación imperativa del jefe. La tribu demanda oírlo: un jefe silencioso no es más un jefe”.¹¹

Tras descubrir que en las sociedades primitivas la función del jefe, o deberíamos decir, la obligación del jefe, se resume a ser un hombre de discurso, encontramos que es ahí, en el discurso, donde la verdadera localización del poder sale a la luz. “Es esta naturaleza del discurso (naturaleza de deber y no de derecho) cuya repetición es escrupulosamente vigilada por la tribu, es la naturaleza de esta maestría del discurso la que nos dirige hacia la verdadera localización del poder”.¹²

Para descubrir el lugar del poder, es necesario saber cuál es la forma y el contenido de los discursos del jefe. La primera característica es que son actos ritualizados. En la mayoría de las sociedades primitivas el líder se dirige al grupo diario, al amanecer y al atardecer. Ya sea estirado en su hamaca o sentado junto al fuego, el jefe dice su discurso, siempre esperado por la tribu, en voz sumamente alta. La razón del volumen de su voz es que no hay reunión alrededor del jefe mientras habla; los demás miembros continúan con sus labores como si nadie estuviera hablando. “La palabra del jefe no es dicha para ser escuchada. Una paradoja: nadie presta atención al discurso del jefe. O incluso, ellos fingen falta de atención. Si el jefe por definición debe someterse a la obligación de hablar, las personas que él llama, por otro lado, están obligadas a no escucharlo. Eso es justo de lo que se trata el discurso. Uno entiende por qué aquellos a los que se dirige no se sienten perturbados”. ¿Por qué, entonces, nadie escucha al jefe? Porque sus discursos están vacíos de poder, son básicamente una celebración, repetida a diario, de las normas de vida tradicional de la tribu. Este es el contenido de los discursos del jefe: “nuestros ancestros

¹¹ *Ibíd.* pp. 152,153.

¹² *Ibíd.* p. 153.

hicieron bien en vivir como vivieron. Sigamos su ejemplo y de esta forma tendremos una existencia pacífica juntos”. ¿Qué nos dice este discurso sobre la naturaleza de las sociedades primitivas? “En sociedades primitivas, en sociedades sin Estado, el poder no se encuentra del lado del jefe: se sigue que su palabra no puede ser la palabra del poder, de la autoridad o del mando”.¹³

Ahora, sería un error pensar que los jefes de las tribus, de manera natural, no desean adquirir poder. Clastres no está describiendo a los buenos salvajes imaginados por Rousseau. Cuando un jefe olvida su deber de palabra e intenta algo parecido a una orden se encontrará de frente con una rotunda negación a obedecer: “El jefe lo suficientemente loco, no para soñar el abuso del poder que no posee, sino el uso del poder, el jefe que intenta ser jefe, es abandonado. Las sociedades primitivas son el lugar donde el poder separado es rechazado, porque la sociedad misma, y no el jefe, es la verdadera localización del poder”.¹⁴

Clastres nos dice que está en la naturaleza de las sociedades primitivas saber que la violencia es la esencia del poder. Al tener este conocimiento profundamente enraizado, dichas sociedades se preocupan por mantener permanentemente apartado de la institución del poder —es decir, del jefe— el mando, el discurso como orden. Es el en dominio del discurso donde se asegura la separación y se genera la línea divisoria: “Manteniendo al jefe moviéndose en el área del discurso únicamente, eso es, lo opuesto a la violencia, la tribu se asegura que todas las cosas se mantengan en su lugar, que el eje del poder regresará exclusivamente al cuerpo social, y que ningún desplazamiento de fuerzas vendrá a molestar el orden social. La obligación del jefe de hablar, ese fluido de discurso vacío que

¹³ *Ibíd.* pp. 153-154.

¹⁴ *Ibíd.* p. 154.

él debe a la tribu, es su deuda infinita, la garantía que previene que el hombre de discurso se convierta en hombre de poder”.¹⁵

De la separación entre el discurso del jefe y el poder resulta que el jefe no formula órdenes y que no arbitra en caso de conflicto entre dos miembros o dos familias de la tribu, sino que sólo es un moderador, que su función sólo es pacificadora; es decir, que su función sólo consiste en recordarle a todos los miembros las normas de la tribu.

En resumen, colocándole al jefe la trampa de su deseo de prestigio, “la sociedad se asegura contra el riesgo mortal de que el poder político se separe y se vuelva contra ella: la sociedad primitiva es la sociedad contra el Estado”.¹⁶ La institución de la jefatura es necesaria —su obligación de proveer tanto bienes como palabras— para recordarles a todos los miembros que el verdadero lugar del poder se encuentra en la sociedad como un todo y que éste jamás podrá ser separado de la misma.

Ahora, el intercambio de bienes, mujeres y palabras sanciona la transición de la naturaleza a la cultura. O de otro modo, mediante dicho intercambio la cultura se instaure como rechazo hacia la naturaleza. Pero el intercambio entre el jefe y la sociedad —regido por la explotación y no por la reciprocidad— instaure a la cultura y a la sociedad primitiva como rechazo hacia el poder separado de la sociedad, hacia la división entre dominadores y dominados. Al mostrar cómo la generosidad, la poligamia, el talento oratorio y el prestigio hacen del intercambio entre la jefatura y la sociedad una relación de explotación que va de la sociedad al jefe, entendemos por qué estos son las condiciones de posibilidad de la estructura social.

¹⁵ *Ibíd.* pp. 154-155.

¹⁶ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 148.

Finalmente, también descubrimos que las “sociedades primitivas” identifican a la naturaleza con el poder político jerarquizado, pues es mediante el rechazo al poder político separado de la sociedad que la sociedad rechaza a la naturaleza y se instaure como cultura. En el rechazo al poder político separado se funda, como tal, la sociedad primitiva; este rechazo es la esencia de la sociedad primitiva.¹⁷ Que la sociedad primitiva no tenga un órgano separado que ejerza el poder, no significa que no se ejerza poder alguno. La sociedad ejerce su poder político sobre todo aquello que sea capaz de alienar a la sociedad, de introducir en ella la desigualdad o la división. Ejerce su poder, primero, contra la institución de la que podría surgir la captación de poder, la jefatura. El jefe está bajo vigilancia para evitar que su prestigio se convierta en poder. Si en un jefe se hace demasiado evidente el deseo de poder, se le abandona, incluso se le mata, por lo tanto, la sociedad también utiliza, si es necesario, la violencia para evitar la división. Pero la sociedad ejerce su poder también contra otras figuras que podrían engendrar la división, como el chamán y el guerrero. Incluso más, lo ejerce contra el resto de los miembros de la sociedad. Como se argumentará más abajo, las sociedades primitivas no se detienen una vez construidas las barreras al deseo de poder. Una sociedad *contra* el Estado se considera completa sólo cuando ha construido las barreras a la contraparte del deseo de dominación: el deseo de sumisión.

La ley primitiva

Si la Jefatura carece de poder, ¿de dónde proviene la ley? Para encontrar la fuente de la ley primitiva es necesario describir el papel de la religión en la estructura social.

¹⁷ Clastres, *Society Against the State*, p. 44.

En las sociedades primitivas, la influencia de la religión en la vida social es tal que parece inexistente la separación de la esfera de lo laico y de lo religioso. Tanto la naturaleza como la sociedad y la cultura están impregnadas por lo sobrenatural, por lo religioso. Sin embargo, es en ciertos rituales específicos en donde la dimensión religiosa se despliega más claramente. Para describir los momentos religiosos más intensos es necesario conocer la función de las figuras divinas.¹⁸ Las divinidades poseen nombres comunes y no personales que designan el más allá de la sociedad, lo Otro de la cultura. Esta alteridad es sobre todo una alteridad que da origen a la propia cultura. La ley primitiva, como institución de lo social y lo cultural, no es contemporánea de la sociedad sino que proviene de un tiempo anterior a ella. La ley primitiva se originó en el tiempo mítico o pre-humano; por lo tanto, la sociedad tiene su fundamento fuera de ella: en el conjunto de reglas, instrucciones y prácticas legadas por los ancestros y héroes culturales a quienes se les denomina con el nombre de Padre, Abuelo o Nuestro verdadero padre. Ese mismo nombre, es el nombre de la ley que garantiza la permanencia de la sociedad y su orden y que exige de los hombres el respeto de la tradición.¹⁹

Ahora, la sociedad primitiva establece una doble relación con sus ancestros. Por un lado, una relación diacrónica; por el otro, una relación sincrónica. Mantiene una relación diacrónica porque la sociedad sitúa a los ancestros en un tiempo anterior al tiempo en el que se desarrollaron los diversos momentos de la fundación de la cultura y de la institución de la sociedad. Es sincrónica porque la sociedad, instituida en el acto fundador de los

¹⁸ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 72.

¹⁹ *Ibíd.* p. 73

ancestros, reafirma la voluntad de preservar su ser cultural; es decir, de preservar las reglas, normas y prácticas legadas por los ancestros y transmitidas por los mitos y ritos.²⁰

Para descubrir qué dicta la ley primitiva y cómo se transmite su contenido, se describirá el rito iniciático. En dicho rito siempre está involucrado el cuerpo del individuo que participa en él. La función del cuerpo es ser el espacio en el que se inscribe la ley primitiva, ser el medio por el cual el conocimiento de la sociedad primitiva es transmitido a su nuevo miembro. Y la forma en la que se inscribe la ley en el cuerpo es la tortura; el cuerpo es herido con cuchillos o piedras. Superficialmente, la iniciación prueba la resistencia física de los jóvenes y su coraje personal —expresado mediante el silencio frente al dolor y el sufrimiento— con el propósito de reasegurar la calidad de los miembros de la sociedad. Además, la iniciación registra la membresía en la comunidad del individuo que participa en el rito. Profundamente, el ritual iniciático es una enseñanza, una pedagogía que pasa del grupo al individuo. En la enseñanza, sin embargo, no se efectúa un diálogo, ya que los iniciados, los aprendices, deben, para demostrar su valor, permanecer en silencio mientras son torturados. Con su silencio, los iniciados dan su consentimiento; con su silencio aceptan ser miembros completos de la comunidad. Las heridas infringidas a su cuerpo tienen como objetivo dejar las marcas imborrables de su asentimiento; esas heridas los convierten en miembros marcados para toda su vida.

Ahora, el mensaje y la enseñanza transmitida al nuevo miembro de la comunidad dicen lo siguiente: “Tú eres uno de nosotros. Cada uno de ustedes es como nosotros; cada uno de ustedes es como los demás. Ustedes son llamados por el mismo nombre y ustedes nunca cambiarán de nombre. Cada uno de ustedes ocupa el mismo espacio y el mismo lugar entre nosotros; ninguno de ustedes es más que nosotros. Y ustedes no serán capaces de

²⁰ *Ibíd.* p. 74.

olvidarlo. Ustedes no cesarán de recordar las mismas marcas que dejamos en sus cuerpos”.²¹ La sociedad dicta su Ley mediante la inscripción de ésta en los cuerpos de sus miembros, de tal forma que nadie la olvide. Y esta Ley expresa el rechazo de la sociedad primitiva a la división, el rechazo de un poder separado de la sociedad. La Ley es, por lo tanto, una prohibición de la inequidad y la división que toda persona recordará.

Mediante las marcas dejadas por la tortura física la sociedad primitiva convierte a la Ley, sustancia de la sociedad, en sustancia del individuo, en voluntad personal de cumplir con la ley.²² E inscribiéndose en el cuerpo de los miembros de la comunidad, es como la Ley primitiva se mantiene opuesta a la Ley del Estado. Las sociedades primitivas son sociedades de la marca y no de la escritura. La marca declara: “Tú no tendrás deseo por el poder; tú no tendrás deseo por la sumisión. Una ley que no está separada del cuerpo de la sociedad sólo puede tener como espacio el cuerpo de sus miembros”.²³ Por las mismas razones, el saber que adquiere el iniciado no es un saber exterior a la sociedad, es el saber de la sociedad misma, que le es inmanente y que constituye su esencia. El iniciado recibe las reglas y normas o el universo ético-político de la ley. Al enseñarles la ley se consigue la fidelidad a esa ley y se asegura la continuidad y la permanencia de la sociedad. El saber transmitido es el de que si la sociedad es buena y soportable, lo es gracias al respeto de las normas legadas por los ancestros.²⁴

Ahora bien, Clastres afirma que sólo el poder jerárquico es coercitivo. Sin embargo, escribe Claude Lefort, la propia antropología de Clastres deja claro que en las sociedades contra el Estado hay coerción, y que ésta puede “en ciertos momentos aproximarse al

²¹ Clastres, *Society Against the State*, p. 186.

²² *Ibíd.* pp. 185-186

²³ *Ibíd.* p. 188.

²⁴ *Ibíd.* p. 188.

terror”. “La respuesta que se deja entrever, nos dice Lefort, es que dicha violencia no tiene otra función que hacer reinar la igualdad entre los hombres”.²⁵ En este punto pretendo argumentar que esta respuesta podría ser suficiente para sostener que hay una ruptura radical entre las sociedades con Estado y las sociedades contra el Estado, para sostener que en las primeras “el grado de opresión ejercida” y la “intensidad de la servidumbre” son mayores.

De acuerdo con Miguel Abensour, el rito iniciático tendría la función de hacer pasar al individuo “de la oscuridad propia del dominio privado a la luz de la esfera pública”, de hacerlo “abandonar el abrigo de la esfera privada y exponerlo a los peligros de la vida pública”. Gracias al rito de iniciación, el individuo sufre una “repentina transformación”: “revela a los demás y a sí mismo una identidad problemática, la del Quién, el nombre patronímico, el nombre del padre sale de la serie repetitiva de las generaciones para brillar con nuevo fulgor”.²⁶ “Ustedes son llamados por el mismo nombre y ustedes nunca cambiarán de nombre”, dice la sociedad a sus nuevos miembros. Más todavía, mediante el rito iniciático las sociedades contra el Estado expresan la antigua convicción “de que sólo puede ser libre quien esté dispuesto a arriesgar su vida”, de que “sólo si remonta el miedo a la muerte puede dejar la esfera familiar, esfera orientada a la reproducción y a la protección de la vida, para exponerse, en la escena política, a múltiples riesgos que van desde el ostracismo a la muerte”.²⁷

²⁵ Claude Lefort, “La obra de Clastres”, en Miguel Abensour (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*, trad. Carina Battaglia (Buenos Aires: Ediciones del sol, 2007), p. 298.

²⁶ Miguel Abensour, *Para una filosofía política crítica*, trad. Scherezade Pinilla y Jordi Riba (Barcelona: Anthropos-UAM, 2007), p. 120.

²⁷ *Ibíd.* p.121.

En consecuencia, nadie tiene permitido rehusarse a pasar por el rito de iniciación, pues con ello estaría amenazando de la manera más seria el orden social. Ningún miembro puede permanecer fuera de la edad adulta, “al menos no por mucho tiempo”. En su *Crónica de los indios guayaquíes*, Clastres relata el destino de Chachugi, una joven de trece años de edad que se rehusó a ser tatuada: “Chachugi había tenido miedo de convertirse en un adulto, un verdadero Atchei –ella había deseado permanecer como una ‘nueva mujer’. ¿Podía durar por mucho tiempo esa situación? En cualquier caso, el hecho fue que una fría mañana de junio, el cuerpo de la pequeña *dare pou* fue descubierto, ya rígido; ella había muerto silenciosamente durante la noche. Nadie dijo nada sobre el asunto. *Ache ro kwaty*, los Atchei saben”.²⁸

Podemos concluir, por lo tanto, que la violencia constituye al poder no-jerárquico no sólo porque mediante la tortura la sociedad transforma la ley en sustancia del individuo, sino también porque la sociedad no permite que ningún miembro rechace pasar por el ritual iniciático, ser tatuado y, así, convertirse en un adulto. Aquél que rechaza probar su valor exponiéndose al dolor y la muerte no tiene lugar en la comunidad. Para las sociedades primitivas sólo puede ser libre quien esté dispuesto a arriesgar su vida.

Por ahora, quisiera hablar rápidamente de lo que implica que la ley sea exterior, inmutable y permanente. Sabiendo ahora que la voluntad de las sociedades primitivas es permanecer indivisas y homogéneas y que desarrollan distintos mecanismos para evitar el cambio —la división entre dominantes y dominados— que desataría las innovaciones sociales futuras, comprendemos por qué las sociedades primitivas prescinden de la escritura y la historia.

²⁸ Pierre Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, trad. Paul Auster (Nueva York: Zone Books, 1998), pp. 181, 191.

El poder jerárquico es la característica principal de las sociedades históricas, de las sociedades que albergan en su interior el cambio, la innovación y la historicidad. Ellas registran los cambios en el poder político: el cambio de gobernantes, de régimen, de las estructuras de poder y de las leyes. Por otro lado, las “sociedades primitivas” permanecen indivisas y homogéneas. No registran cambio alguno porque no hay cambio que registrar. Las sociedades primitivas son sociedades sin escritura y sin historia porque su ley es permanente e inmutable.²⁹ De este modo, nace una posible clasificación de las sociedades: las sociedades sin poder político jerarquizado son sociedades sin historia; las sociedades con poder político jerarquizado son sociedades con historia. Si la división entre dominados y dominadores es la innovación social que desata todas las innovaciones futuras porque instituye la carrera por el poder, entonces el motor de la historia es dicha división. El motor de la historia es el Estado.³⁰

El ideal de independencia política

La trampa del prestigio y la categoría de la deuda no son los únicos mecanismos que la sociedad primitiva utiliza para cumplir el objetivo de mantenerse como sociedad homogénea e indivisa. Las sociedades primitivas también persiguen el ideal de independencia política. Este ideal es alcanzado gracias a dos medios: “la economía primitiva”, que tiene como función interna evitar el surgimiento de la brecha entre ricos y pobres, y la guerra.

²⁹ Lo que no significa que estas sociedades resistan todas las influencias exteriores, que permanezcan en los márgenes de la historia: “como cualquier otra civilización, ellas no son capaces de evitar ser marcadas por la historia”. Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, p. 113.

³⁰ Clastres, *Society Against the State*, p. 24.

Hay dos criterios para evaluar el funcionamiento de una economía: primero, una economía debe funcionar de acuerdo a los fines que la sociedad le asigna, segundo, debe asegurar la satisfacción de las necesidades materiales de la sociedad. Tradicionalmente, la economía primitiva ha sido calificada como economía de subsistencia. Esto quiere decir que el sistema económico primitivo únicamente permite a los miembros de la comunidad no morir de hambre y frío mediante un trabajo incesante. Se ha afirmado que la economía primitiva, debido a su subdesarrollo técnico, no puede producir excedentes que aseguren la subsistencia del grupo por lo menos en el futuro inmediato. Sin embargo, argumenta Clastres, el trabajo etnográfico de Marshall Sahlins demuestra que las sociedades primitivas son las primeras sociedades de abundancia, pues su economía asegura la satisfacción de las necesidades materiales del grupo con periodos cortos de trabajo de baja intensidad (sólo los adultos trabajan unas cuantas horas al día). Aumentando el tiempo y la intensidad del trabajo la sociedad primitiva podría producir excedentes; si no lo hace, nos dice el autor, es porque no lo desea.³¹

El modo de producción doméstico (M.P.D.) utilizado por las sociedades primitivas presenta las siguientes características generales: predominio de la división sexual del trabajo, producción para fines de consumo y relaciones centrífugas entre las unidades de producción. No obstante, es importante destacar que distintas máquinas de producción —la agricultura, la cacería, la recolección— son compatibles con formaciones socio-políticas idénticas.³²

El M.P.D. es hostil tanto a la producción de excedentes como a caer debajo de la producción mínima necesaria para la satisfacción de las necesidades del grupo, y esta doble

³¹ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 137.

³² *Ibíd.* p. 139.

hostilidad es la doble función del MPD. La primera es interna: al impedir la producción de excedentes, al mantenerse en un nivel de producción para el consumo, evita que nazca la acumulación y la heterogeneidad en la sociedad, que nazca la brecha entre ricos y pobres. La segunda es externa: el ideal autárquico es un ideal de independencia económica que se cumple en tanto no se tenga necesidad de otros. Esta doble hostilidad desvela la intención de la sociedad primitiva de evitar que la economía se transforme en una esfera autónoma desligada de lo político y de lo social. Las dos funciones del M.P.D son funciones políticas: por un lado, evitar el nacimiento de la brecha entre ricos y pobres, evitar el nacimiento de la división social; por otro lado, evitar la dependencia hacia otras comunidades, asegurar el ideal autárquico. En conclusión, ambas funciones descubren que las sociedades primitivas son sociedades de *rechazo* a la economía, que son sociedades *contra* la economía.³³

En relación al ideal de independencia política, el M.P.D. reduce al máximo el riesgo de depender del intercambio con otras comunidades. La reciprocidad entre socios comerciales no es un privilegio sino un deber. Además, el comercio entre tribus no tiene nada que ver con la importación y la exportación de bienes; más bien, su función es política: crear alianzas. El efecto del funcionamiento de la economía primitiva y de su modo de producción doméstico es que las comunidades primitivas se cierran sobre sí mismas. Una comunidad primitiva decide no depender más que de ella, y al hacerlo niega la necesidad de las relaciones económicas con comunidades vecinas. Esto no significa que las relaciones de intercambio entre comunidades sea inexistentes, únicamente significa que su función no es la de proveer los bienes materiales para la satisfacción de las necesidades materiales de las comunidades. De esta manera, lo que fundamenta las relaciones “internacionales”, la relaciones entre las tribus, no es la necesidad, pues si se producen

³³ *Ibíd.* pp. 140-143.

todos los bienes necesarios —utensilios y alimento— se puede prescindir de otros: “El ideal autárquico es un ideal anti-comercial”.³⁴

Ahora, el dominio de un territorio es lo que garantiza a la sociedad primitiva la autosuficiencia de recursos, lo que le permite no depender de nadie y, en consecuencia, cumplir con el ideal autárquico. Podría esperarse que si todos los grupos tienen autosuficiencia de recursos no habría violencia entre ellos o que sólo ocurriera en los raros casos de violación del territorio. Si así fuera, la violencia sería únicamente defensiva y no se produciría si cada grupo se mantuviera encerrado en su territorio. Sin embargo, la evidencia etnográfica demuestra que la guerra entre comunidades primitivas es general y frecuentemente ofensiva; por lo tanto, la causa de la guerra no es la defensa del territorio.³⁵

Si, por lo general, la unidad de lengua fundamenta la unidad cultural de un pueblo, el estilo de su civilización, el espíritu de su cultura, esto no ocurre en las sociedades primitivas. En estas últimas la unidad cultural no implica unidad política. Un conjunto de comunidades primitivas pueden participar del mismo modelo cultural sin llegar a constituir una nación, ya que permanecen en constante estado de guerra. La guerra entre las comunidades tiene, al igual que el resto de los mecanismos sociales, una función política: la exclusión del Otro.

Frente al Otro excluido, frente a las bandas o comunidades vecinas, una comunidad se piensa a sí misma como diferencia absoluta, frente a las comunidades vecinas manifiesta su “voluntad de mantener su ser como una totalidad una”. El Otro es utilizado como “un espejo que devuelve a la comunidad la imagen de su unidad y de su totalidad”. En apariencia, debido al ideal autárquico, la comunidad se cierra sobre sí misma; en realidad,

³⁴ *Ibíd.* p. 196.

³⁵ *Ibíd.* p. 200.

la comunidad se abre hacia las comunidades vecinas, hacia los otros, con una extrema violencia guerrera. Lo que busca cada comunidad primitiva es la capacidad de pensarse como un nosotros autónomo; se niega a identificarse con los Otros, pues, sin la distinción entre un Nosotros y un Otros, o si la multiplicidad se diluyera en la identificación, la comunidad desaparecería. Esto no significa la guerra de todos contra todos. La guerra de todos contra todos instituiría, por fuerzas externas, lo que la sociedad también intenta evitar internamente, la relación de dominación; es decir, la relación de poder que el vencedor ejerce sobre el vencido. El objetivo de la guerra primitiva no es la conquista, es el parcelamiento y la autoafirmación.³⁶

Cuando las sociedades primitivas se lanzan a la guerra nunca se desentienden de los aliados, nunca emprenden la guerra sin antes asegurarse de haber construido y afianzado alianzas —mediante diplomacias, fiestas e invitaciones— que deben ser constantemente renovadas y confirmadas, pues siempre existe la posibilidad de la traición.³⁷ La guerra, como medio para la autoafirmación del grupo, crea la necesidad de la alianza: la “guerra como institución es la que determina la alianza como táctica”. Y es la alianza la que genera la necesidad del intercambio, en primer término, de mujeres y, en segundo término, de bienes materiales y obsequios. De igual modo, el extranjero, el otro, engendra la figura del enemigo, y este último, engendra la figura del aliado que, finalmente, engendra la figura del socio del intercambio.³⁸

A través de la guerra, como medio para la autoafirmación de la comunidad, descubrimos a las comunidades primitivas como comunidades etnocéntricas. La casi totalidad de los nombres con los que se denominan las comunidades primitivas tienen como

³⁶ *Ibíd.* pp. 203, 205.

³⁷ *Ibíd.* p. 206.

³⁸ *Ibíd.* p. 211.

significado: los hombres o los verdaderos hombres. El etnocentrismo, de acuerdo a Clastres, es “la vocación de medir las diferencias con la vara de la propia cultura”³⁹ y no es particular de las sociedades primitivas. Toda cultura se ve a sí misma como *la* cultura, como la representación de lo humano, y divide a la humanidad entre ella y las demás que participan mínimamente de esa humanidad. Es decir, utiliza a las otras culturas para autoafirmar su superioridad.

Pero si bien todas las culturas son etnocéntricas no todas son etnocidas. El etnocidio se define como “la destrucción sistemática de los modos de vida y pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción”.⁴⁰ El etnocidio, tiene la visión no sólo de que el otro es diferente sino que dicha diferencia es pernicioso y debe ser eliminada. En pocas palabras, el etnocidio busca la disolución de lo múltiple en lo idéntico, en lo Uno. Pero a diferencia del genocidio, que destruye sistemática y físicamente a los otros, que asesina los cuerpos de quienes son diferentes, el etnocidio considera que se puede transformar a los otros, que se les puede mejorar al identificar su cultura con la propia. Se mejora a los otros imponiéndoles el modelo de cultura propio. Y la respuesta a la pregunta sobre qué diferencia a las sociedades puramente etnocéntricas y a las sociedades etnocidas, es el Estado. El Estado, nos dice Clastres, quiere a todos sus miembros iguales bajo la ley, bajo su ley. El Estado se considera como el centro de la sociedad, el lugar donde se localiza el poder. En él encontramos la vocación etnocida de terminar con la diferencia, de disolver lo múltiple en lo Uno.⁴¹

El Estado también es la clave para entender el uso que las sociedades primitivas dan a la guerra. Ésta última es la política exterior de las sociedades primitivas, pero se relaciona

³⁹ *Ibíd.* p. 59.

⁴⁰ *Ibíd.* p. 57.

⁴¹ *Ibíd.* p. 64.

con la política interior en su búsqueda de permanecer homogéneas e indivisas. Incluso más, la indivisión interna y la independencia externa se conjugan y cada una es la condición de la otra. Para que una comunidad pueda enfrentar a los enemigos es necesario que sea homogénea, que no presente fisuras ni divisiones; para que permanezca la indivisión necesita de la figura del otro, del enemigo. Y en tanto tiene como función asegurar la dispersión de las comunidades, mientras mayor sea la guerra en envergadura, menor es la unificación entre las comunidades y menor es la posibilidad de construir un Estado. La sociedad primitiva es una sociedad *contra* el Estado en tanto es una sociedad *para* la guerra. “La guerra impide el Estado, el Estado impide la guerra”.⁴²

De este modo, descubrimos que el horizonte político primitivo es de una gran amplitud. “Sociedad primitiva” no sólo designa una formación social indivisa y, por lo tanto, distinta a las sociedades con poder político jerarquizado, sino también un “conjunto sociológico compuesto por comunidades primitivas”. Dicho conjunto contiene, por lo tanto, relaciones intracomunitarias e intercomunitarias.⁴³ Pero más aún, descubrimos una paradoja. Gracias a la guerra, la sociedad primitiva como pluralidad, es capaz de resistir la máquina unificadora del Estado que pondría fin a la guerra pero, simultáneamente, que pondría fin a la amistad: la igualdad mantenida entre las diferentes unidades socio-políticas que constituyen la sociedad primitiva.⁴⁴ En tanto las sociedades primitivas evitan el surgimiento del Estado mediante la guerra, ésta debe ser interpretada como una institución de lo social y no como la ausencia de sociedad. Finalmente, descubrimos que al ideal occidental del Uno, la sociedad primitiva opone el ideal del Uno-Múltiple.⁴⁵ Una lógica

⁴² *Ibíd.* pp. 214-216.

⁴³ Abensour, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres”, p. 211.

⁴⁴ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 223.

⁴⁵ Clastres, *Society Against the State*, p. 217.

anti-unificadora rige tanto las relaciones intercomunitarias como las intracomunitarias. Contra la imposición de una ley exterior unificadora y pacificadora ella opone la guerra; contra una instancia unificadora a su interior, un conjunto de mecanismos sociales.

Acción colectiva en sociedades *contra* el Estado

Como señala Abensour, los términos que utilizamos más arriba para hablar del ritual iniciático nos invitan a relacionar la política con el heroísmo. Pero este es un heroísmo sorprendentemente sobrio: “el héroe no manifiesta cualidades heroicas, no manifiesta una naturaleza que lo distingue de los demás hombres, sus iguales. Le basta con estar dotado de la cualidad política por excelencia, a saber, el valor; aquello que permite responder ‘presente’ en una situación en la que está en juego la libertad de los hombres”. Habría que añadir que el carácter político del heroísmo es la condición de posibilidad de su sobriedad. Este heroísmo “surge en el seno, en el corazón de una experiencia política específica, de una experiencia de libertad que lleva por nombre ciudad”. Este es, nos dice Abensour, “un heroísmo de la brecha, de tal suerte que el héroe, después de un momento de esplendor, acepta volver a la fila; un heroísmo de nuevo cuño que, al contrario del heroísmo clásico, tendería hacia esta forma paradójica que es el heroísmo sin nombre”.⁴⁶

Un bello ejemplo de este heroísmo político nos lo da Clastres en su *Crónica de los indios guayaquís*, cuando describe la manera en que los Aché cazan:

“Por la mañana, muy temprano, antes de que salga el sol, un hombre sentado sobre sus talones a la luz del fuego, comienza a cantar, repitiendo las mismas cosas una y otra vez sin descanso por cerca de media hora. El canto siempre termina de la misma manera: tan

⁴⁶ Abensour, *Para una filosofía política crítica*, pp. 120, 123, 124.

pronto como hay suficiente luz para que él pueda orientarse, el hombre se pone de pie, toma su arco y sus flechas y parte. Él simplemente ha estado anunciando que pretende ir a cazar y diciéndole a todo el mundo cuántas noches pasará en el bosque si es que no regresa el mismo día. Cuando un cazador planea estar lejos por varios días (varias noches, en el lenguaje Atchei), su esposa y sus hijos van con él. Pero ellos parten en pleno día, al menos una hora después que él: su esposa, cargando su canasta y a un niño, no sería capaz de mantener el paso. Cuando el hombre ha anunciado sus planes de esta manera, siempre uno o dos más están listos para partir con él. Ellos parten discretamente, aparentemente sin despertar a nadie más. Pero el hombre que canta siempre parte primero. Mediante su canto él le dice a toda la tribu que él está yéndose, indica en qué dirección irá, y pide compañía para su viaje. Pero él no espera por una respuesta, y, sin molestarse por saber si alguien lo seguirá, se va”.⁴⁷

El cazador guayaquí inicia la acción —es decir, es heroico— pero lo hace debido a que un tabú alimenticio le impide a cada cazador mantener su presa y lo obliga a repartirla entre su familia y las familias de los otros: “Al obligar al individuo a separarse de su propia presa, [el tabú] lo obliga a confiar en los otros, permitiendo así que el vínculo social sea unido de manera definitiva. La interdependencia de los cazadores garantiza la solidez y la permanencia de ese vínculo, y la sociedad gana en fuerza lo que el individuo pierde en autonomía”.⁴⁸ Sin embargo, si es positivo porque crea y re-crea a la sociedad, el tabú tiene una dimensión negativa que se manifiesta a través del lenguaje: en sus cantos los hombres expresan su suerte como cazadores y su protesta contra esa suerte. El mensaje contenido en

⁴⁷ Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, pp. 194-195.

⁴⁸ Clastres, *Society against the State*, p. 115.

sus cantos está dirigido a sí mismo: “Yo soy un gran cazador; Yo mato muchas presas con mis flechas; Yo soy una fuerte naturaleza”.⁴⁹

Parece innecesario recordar que durante la cacería ninguna relación mando-obediencia se establece; el cazador que inicia la acción y les da oportunidad a los otros de actuar, siempre regresa a las filas, siempre permanece en el anonimato.

Quisiera ahora hablar brevemente de la actividad guerrera en las “sociedades primitivas” porque en ella se hace evidente otra forma en la que las sociedades primitivas mantienen la sobriedad que caracteriza al heroísmo político. Recordemos primero que la guerra, en tanto no tiene como fin la conquista del poder político, “jamás instituye la división en la sociedad primitiva; ni siquiera efímeramente, entre los que mandan y los que obedecen, la voluntad de libertad no se anula –aunque sea al precio de la eficacia operacional— en la voluntad de la victoria”.⁵⁰

De acuerdo con Clastres, dentro del conjunto de sociedades *contra* el Estado, hay algunas “donde la actividad guerrera está de alguna manera desdoblada, o sobre determinada”. Estas sociedades, a pesar de sus diferencias, “han llevado muy lejos su vocación guerrera, institucionalizando las cofradías de guerreros, permitiendo que la guerra ocupe un lugar en la vida política y ritual del cuerpo social, en una palabra, han acordado el reconocimiento social a esta forma original, casi asocial, que es la guerra y a los hombres que la llevan a cabo”.⁵¹

En estas sociedades, todos los hombres participan en la actividad guerrera cuando la comunidad en su conjunto está en juego, pero además cierto número de ellos están constantemente haciendo la guerra, aún en tiempos de paz. Esto debido a que hacen la

⁴⁹ *Ibíd.* pp. 121-123.

⁵⁰ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 220.

⁵¹ *Ibíd.* pp. 220-221, 223.

guerra para sí mismos y no para responder a un interés colectivo. Lo que no significa que la sociedad vea “al activismo de sus guerreros” con indiferencia; por el contrario, “el guerrero vencedor es celebrado y sus hazañas festejadas en conjunto en el curso de grandes fiestas”. Formar parte del grupo de guerreros permanentes arroja diversos beneficios: “Ganar el nombre de guerrero es ganar un título de nobleza”.⁵² Por lo tanto la relación entre la sociedad y el guerrero es, en este sentido, positiva.

Si lo anterior es cierto, se podría argumentar que “los guerreros constituyen en conjunto un grupo determinado por la identidad de sus intereses: organizar expediciones sin cesar para acrecentar su prestigio”. Entonces la sociedad corre el peligro de que el grupo de guerreros se transforme en un grupo de presión con vistas a obligarla a aceptar la intensificación de la guerra y, “por último, un grupo de poder que decidiría por sí solo la paz y la guerra”. Lo cierto es que la superioridad del estatus social es otorgada por la sociedad misma, por lo que no podría exceder los límites del prestigio. El grupo de guerreros permanentes jamás detenta poder para ejercerlo sobre la sociedad. O, de otro modo, no se genera ningún tipo de relación de dependencia entre los guerreros y la sociedad que obligue a la última a obedecer a los primeros.⁵³ ¿Cómo se protege, entonces, la sociedad primitiva de la desenfrenada ambición del guerrero?

Primero, ya que el modo de producción doméstico asegura la satisfacción de las necesidades materiales del grupo, la sociedad evita depender de los botines obtenidos por el grupo de guerreros. La pertenencia al grupo de guerreros no se determina por el caudal del botín obtenido ni por el número de prisioneros capturados. Un hombre formaba parte del grupo de guerreros una vez que había traído “*el cuero cabelludo de un enemigo matado en*

⁵² *Ibíd.* p. 220-226.

⁵³ *Ibíd.* pp. 239, 239, 227.

combate”: “Arrancar el cuero cabelludo del enemigo, nos dice Clastres, significaba, explícitamente, el deseo del joven vencedor de ser admitido en el club de los guerreros”.⁵⁴

La entrada al grupo de los guerreros permanentes y, consecuentemente, el prestigio obtenido, depende exclusivamente de la valentía personal. El grupo de guerreros está totalmente abierto, de tal forma que no se constituye ninguna casta guerrera. Pero ya que no todos los jóvenes cumplen con los requerimientos para entrar en él, y de los que sí los cumplen, no todos desean ser reconocidos socialmente y ser nombrados guerreros, sí es un grupo minoritario.

El motivo del guerrero es el prestigio que concede o niega la sociedad. Por lo tanto, el prestigio une al grupo de guerreros con el resto de la sociedad; él crea entre ellos una relación de dependencia, pues para que un guerrero se realice como tal, debe adquirir el reconocimiento de la comunidad a la que pertenece. La sociedad controla al guerrero porque puede negarse a reconocer la valentía de una acción guerrera si la considera inoportuna o si considera que afecta los intereses generales de la sociedad como un todo.

Además, la gloria recibida por un guerrero es intransferible, no genera ningún privilegio político o social más allá del mero prestigio.⁵⁵ Esto significa que la gloria obtenida por el guerrero tras determinada hazaña no puede heredarse de padre a hijo y jamás libera a dicho guerrero de la necesidad de aventurarse en busca de nuevas hazañas. Toda hazaña es rápidamente olvidada y, en consecuencia, la gloria conquistada debe ser comprobada nuevamente; el prestigio debe ser renovado incesantemente.⁵⁶

La naturaleza del prestigio impide a los guerreros constituirse como un grupo capaz de elaborar una estrategia unitaria para orientar la vida política de la tribu. Ésta genera un

⁵⁴ *Ibíd.* pp. 237, 235.

⁵⁵ *Ibíd.* p. 231.

⁵⁶ *Ibíd.* p. 238.

individualismo obligado que impide el surgimiento de una colectividad de guerreros homogénea. Para satisfacer su deseo de prestigio, el guerrero no cuenta más que con sus propias fuerzas. Este hecho niega toda posibilidad de solidaridad entre los guerreros, pues ésta los obligaría a compartir la gloria. En la medida en que el prestigio que otorga la sociedad es otorgado individual y no colectivamente, gozar el prestigio es un puro asunto personal. El hecho de que el prestigio es efímero y se otorga individualmente, provoca que las hazañas deban ser cada vez más difíciles y peligrosas; este es el único medio que el guerrero tiene de mantener su diferencia individual en relación a sus compañeros.

Finalmente, el deseo de prestigio llevará al guerrero a emprender acciones guerreras contrarias a los intereses generales de la comunidad. Al ser abandonado, tendrá que efectuarlas solitariamente, tendrá que enfrentar a comunidades enemigas solo, por lo que correrá el mayor de los riesgos. En conclusión, “el guerrero es tal en lo infinito de su tarea, cuando realizando la hazaña suprema gana, junto con la gloria absoluta, la muerte. El guerrero es un ser para la muerte”.⁵⁷ Mediante el mecanismo del prestigio, la sociedad primitiva erradica el riesgo del que es portador el guerrero, el riesgo de la de la división social. La “sociedad primitiva” es una sociedad *contra* el guerrero.

Por lo tanto, podemos concluir que las sociedades con poder no jerárquico se caracterizan por el hecho de que cada uno de sus miembros tiene el poder de actuar, la capacidad de comenzar algo nuevo y, al mismo tiempo, por el hecho de que el resto de la comunidad impide que la brecha abierta por quien inicia la acción se transforme en división.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 245.

Homogeneidad y divergencia en sociedades *contra* el Estado

A pesar de que cada comunidad primitiva desea mantenerse homogénea e indivisa, a su interior se reproduce el ideal del Uno-múltiple que rige a las relaciones intercomunitarias. Cada comunidad es una unidad socio-política; su población funciona como un esquema unitario de totalidades orgánicas y los elementos que la componen están integrados profundamente gracias a su permanente solidaridad. Las comunidades primitivas son sociedades homogéneas, es decir, sin estratificaciones o segmentación horizontal. Aunque las líneas de ruptura o clivajes, como las del sexo, la edad y las líneas de parentesco, se presentan en el interior de cada comunidad, la unión de ésta es observada en las actividades esenciales del grupo; tales como la construcción de casas, la limpieza de los jardines, el trabajo de la cosecha y la vida religiosa. Todas estas son actividades de carácter colectivo.⁵⁸

Sin embargo, las comunidades primitivas no son sociedades simples; es decir, los conflictos y las diferencias no están ausentes en ellas. Cada comunidad es administrada por un jefe, pero también cada familia extendida. Éstas son administradas por sus correspondientes líderes, el hombre más anciano como regla general. La apariencia de que las comunidades primitivas carecen de conflictos o de vida política, proviene del hecho de que la jefatura carece de poder y, en consecuencia, ninguna carrera por la adquisición de poder está presente. Aun así, la autoridad se divide y se multiplica pues, al poseer un líder, cada familia expresa la voluntad de mantener su identidad, de entenderse como un elemento distinto de los demás.⁵⁹

Lo anterior libera tensiones o fuerzas divergentes que, aunque nunca amenazan con desintegrar totalmente al grupo, justifican la función pacificadora e integradora del jefe. De

⁵⁸ *Ibíd.* pp. 58-59.

⁵⁹ *Ibíd.* p. 59.

este modo, la estructura social del grupo, que esté dividido en familias extendidas, y la estructura de poder (la jefatura), se complementan la una a la otra, se justifican mutuamente. Pero debido a la existencia de un líder principal que expresa la existencia real de la comunidad y su unificación es que la comunidad crea ciertas fuerzas centrífugas, la tendencia de cada familia extendida de expresar su voluntad y su identidad. La jefatura y las familias extendidas también se cuestionan mutuamente.⁶⁰

Además, el ideal autárquico también está presente en cada familia. En ciertas circunstancias, como en una hambruna o en algún desastre natural, cada grupo doméstico se afirma cerrándose sobre sí mismo y la comunidad se atomiza hasta que pase esa circunstancia excepcional. Las crisis económicas dan luz a la fragilidad del Nosotros, de la unidad de la comunidad en su totalidad, y los hogares aparecen como la fortaleza del interés privado.

En el curso normal de la vida cotidiana, la comunidad no permite que las fuerzas divergentes amenacen la unidad del grupo y todas las obligaciones del parentesco se respetan —el intercambio de bienes, las invitaciones a festines, etc. Pero aún en condiciones normales, las obligaciones de parentesco no son vistas con agrado, pues cada grupo doméstico está en el dilema de satisfacer sus necesidades o cumplir con dichas obligaciones. Es aquí que la función pacificadora e integradora de la jefatura entra en juego, recordándole a cada grupo doméstico la importancia de la unidad de la comunidad.⁶¹ Así, se descubre la existencia del potencial de conflicto abierto en las sociedades primitivas, y que dicha existencia se debe a la estructura social misma.⁶²

⁶⁰ *Ibíd.* p. 60.

⁶¹ Clastres, *Investigaciones en Antropología Política*, p. 141

⁶² Clastres, *Society Against the State*, pp. 60- 61.

Ahora quisiera hablar de la capacidad de los individuos para decidir críticamente, y por sí mismos, si desean o no “formar parte de cualquier empresa cooperativa particular”.⁶³ Si están en desacuerdo con una decisión tomada por la comunidad, un individuo o grupo puede separarse de ésta y tomar el curso de acción que prefiera. Lo que no impide que si en el futuro decide reintegrarse a ella, la comunidad los reciba de vuelta. La decisión de algunos miembros de la comunidad de separarse del resto, no genera necesariamente resentimiento.

Cuando una tribu vecina decidió unirse a los Achtei Gatu en Arroyo Moroti, el rancho donde vivían bajo la protección de un paraguayo blanco, “hubo unos pocos necios —no más de diez— que no pudieron reconciliarse con esta decisión; entre ellos estaba Torangi, quien odiaba y despreciaba a los *Beeru* —hombres blancos—, y dos niños. La pequeña banda desapareció y los otros pensaron que no los volverían a ver”. Sin embargo, la pequeña banda no pudo resistir más que nueve meses de soledad: “Ahora únicos amos del bosque, ellos tenían miedo de vivir ahí solos. [...] La llegada furtiva de los amigos y familiares de los Atchei distrajo su atención de nosotros. Dándole la espalda a nuestra carretilla, llena de regalos que esperábamos dar en una elaborada ceremonia de intercambios, los Indios fueron a atender a los recién llegados”.⁶⁴

En conclusión, las “sociedades primitivas” son capaces de manejar la posibilidad de la diferencia dentro de cada unidad, de la otredad dentro de la homogeneidad, e incluso de utilizarlas a su favor en la búsqueda del objetivo último, mantener el poder en el cuerpo social y evitar la separación entre dominadores y dominados.⁶⁵

⁶³ Mark Bevir, “Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy”, *Political Theory*, 27(1), 1999, p. 78.

⁶⁴ *Ibíd.* p. 91.

⁶⁵ Clastres, *Society Against the State*, pp. 60- 61.

Género en sociedades *contra* el Estado

Como ya se dijo, las “sociedades primitivas” son sociedades homogéneas, pero presentan algunas líneas de rupturas. De la línea que divide a los hombres y las mujeres en las “sociedades primitivas” podrían surgir algunos cuestionamientos a la antropología política de Pierre Clastres, que presenta a dichas sociedades como sociedades igualitarias. En este apartado, más que intentar demostrar la igualdad o la desigualdad de género en las sociedades *contra* el Estado, pretendo demostrar que a partir de la obra de Clastres no es posible darle a esta cuestión una respuesta fácil.

El argumento de que la posición de las mujeres en las sociedades primitivas es desventajosa encuentra apoyo en la idea de la mujer “como bien de intercambio y consumo”.⁶⁶ En efecto, como vimos más arriba, el intercambio de mujeres tanto entre comunidades como entre una comunidad y la institución de la jefatura instituye a la sociedad *contra* el Estado. Sin embargo, Clastres argumenta que esta apreciación de la posición simbólica y material de la mujer como inferior a la del hombre está equivocada. En el inconsciente de la tribu, nos dice el autor, los hombres —seres para la muerte— temen y envidian a la mujer —seres para la vida. “Los mitos intentan pensar, invirtiendo el orden real, el destino de la sociedad como destino masculino; los rituales, escenificaciones en las que los hombres representan su victoria, intentan conjurar, compensar, la verdad evidente de que este destino es femenino”.⁶⁷ . Ya que la mayor parte del trabajo etnográfico de Clastres es sobre los Guayaquíes, me concentraré en esta tribu.

Una fuerza peligrosa para los hombres guayaquíes es liberada cuando la femineidad de una mujer hace erupción tanto en su cuerpo como en el cuerpo social. Los hombres están

⁶⁶ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 247

⁶⁷ *Ibíd.* p. 250.

amenazados durante los nacimientos, los abortos deliberados o accidentales y la primera menstruación de sus hijas. Por lo tanto, estos tres eventos siempre son integrados de la forma tradicional: a través de un ritual de purificación el orden natural es transformado en orden cultural. Para los Guayaquí, dicha fuerza está ligada a las mujeres, al menos a lo que ellas tienen de impuro, y es algo que podría contaminar a los hombres, quienes son cuidadosos en evitarla.⁶⁸

Ahora, de acuerdo con Clastres, el ritual de iniciación de los hombres no estaría completo sin la batalla de los hombres contra las mujeres y la derrota de las últimas.⁶⁹ Además, el canto ritual de las mujeres guayaquí nunca es alegre; los temas de este canto siempre son “la muerte, la enfermedad y la violencia de los blancos”. Las mujeres cargan todo el dolor y la angustia de la tribu. En contraste, el canto de los hombres celebra, “si no los placeres de la existencia, al menos los valores que la hacen soportable”. Pero lo cierto es que en sus cantos los hombres expresan su suerte como cazadores y como esposos y su protesta contra esa suerte. Un cazador busca negar su ser social y así deshacerse de su condición por medio de sus cantos, en los que afirma su potente individualidad.⁷⁰ Por un lado, para el cazador guayaquí, completamente identificado con su función como productor,⁷¹ existe un tabú alimenticio que le prohíbe consumir la carne de su propia presa, de modo que cuando regresa al campamento él debe dividir el producto de su cacería entre su familia —su esposa e hijos— y los otros miembros de la comunidad. Por el otro lado, debido a la proporción desequilibrada entre hombres y mujeres, los Guayaquí instituyeron el matrimonio poliándrico, pues no hay nada más peligroso para el equilibrio del grupo que

⁶⁸ Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, p. 38.

⁶⁹ Para el ritual de iniciación tanto de los hombres como de las mujeres guayaquí ver, Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, pp. 141-191.

⁷⁰ *Ibíd.* pp.112, 121, 126.

⁷¹ Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, p. 281.

un soltero. “Al renunciar a la mitad de sus derechos matrimoniales, los esposos hacen posible la vida comunal y la sobrevivencia de la sociedad. Pero, como las anécdotas muestran, eso no evita que existan sentimientos de frustración y descontento”.⁷² Por su parte, una mujer con dos esposos jóvenes y fuertes tiene una posición casi inmejorable tanto material como eróticamente.⁷³

Pero las mujeres son no sólo consumidoras, sino también productoras. “La femineidad es la maternidad, en principio como función biológica, pero sobre todo como dominio sociológico sobre la producción de niños: depende exclusivamente de las mujeres que haya o no haya niños. Y es esto lo que asegura el dominio de las mujeres sobre la sociedad”. Esto lo demuestra el caso de las tribus del Chaco, cuyas mujeres decidieron la muerte de las tribus negándose a tener los hijos de sus esposos los guerreros.⁷⁴ También lo demuestra el caso de los Guayaquís. El hecho de que los paraguayos se habían llevado a muchos de los niños, descorazonó a las mujeres, por lo que “algunas de ellas al descubrir que estaban embarazadas pidieron a sus esposos que les provocaran un aborto”. Sin embargo, la práctica del aborto era común y utilizada para evitar alguna dificultad futura. Si una mujer estaba embarazada de un hombre con quien no se planeaba casar, ella abortaba con ayuda de su madre. O cuando una mujer casada daba a luz a dos niños demasiado cercanos de edad, el segundo sería asesinado porque la madre no habría sido capaz de nutrirlos simultáneamente. De acuerdo con Clastres, estas prácticas reproducidas por las mujeres eran sanas y sensatas porque salvaguardaban el balance de la población del grupo, aseguraban un buen entendimiento entre las parejas y protegían la salud de los niños.

⁷² *Ibíd.* pp. 117-119.

⁷³ *Ibíd.* p. 209.

⁷⁴ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 249.

Entonces, no sorprende el hecho de que las mujeres pasaban obligatoriamente por el rito de iniciación tan pronto como experimentaban su primera menstruación.⁷⁵

¿Pero qué explica que entre los Guayaquís, por cada mujer había dos hombres? Lo explican sus creencias religiosas, su convicción de que “los muertos son fantasmas invisibles que no desean abandonar a los vivos”. Cuando un hombre muere joven, él siente un gran dolor, pues la muerte lo ha condenado a la soledad. “Esta es su más grande pérdida, pero también la manera en que puede ser compensado.” Lo que él desea es compañía para su viaje hacia la casa de los espíritus. “Si se le da un compañero, él se irá”. En consecuencia, uno de sus hijos es asesinado, casi siempre una o varias niñas. Ya que son futuros cazadores, la tribu evita matar a los niños, pues los echará de menos más tarde. Sin embargo, en ocasiones, ellos también están destinados para la venganza.⁷⁶

Ahora bien, Claude Lefort nos sugiere considerar la posibilidad de que el funcionamiento de las sociedades *contra* el Estado descansa sobre la exclusión de las mujeres de la participación en la toma de decisiones.⁷⁷ En su *Crónica de los indios guayaquís*, Clastres relata un nacimiento, el cual “no es simplemente el asunto privado de una familia” sino que, “si las circunstancias lo demandan o lo motivan, dicho evento puede proveer una oportunidad para establecer verdaderas relaciones políticas al unir a dos grupos auto-contenidos”. El nacimiento que Clastres relata fue de hecho explotado políticamente para beneficiar a todos. La mujer decide el nombre y la naturaleza de su hijo mientras está embarazada, ella escoge la carne de cierto animal para que éste sea el nombre de su hijo. Al hacer esto, “la mujer establece relaciones sociales entre ella, su esposo y su hijo, por un lado, y el cazador que le dio la carne, por el otro”. En el nacimiento que Clastres relata, la

⁷⁵ *Ibíd.* pp. 143-144, 181.

⁷⁶ *Ibíd.* pp. 244, 255.

⁷⁷ Lefort, *La incertidumbre democrática*, p. 30.

mujer escogió a un cazador de otra tribu, lo que selló un pacto social entre la tribu de ella y la del cazador.⁷⁸

De acuerdo con Clastres, hay una relación secreta vinculando el matrimonio y la violencia, las mujeres y la guerra. El intercambio de mujeres, el establecimiento de matrimonios, no sólo concierne al hombre y a la mujer que se casarán. El matrimonio es un acto social que involucra a dos grupos. A través del arreglo de matrimonios dos grupos fortalecen su alianza política. Sin embargo, “una inequidad surge del hecho de que un grupo toma una mujer del otro (incluso si ahora o algún tiempo después otra mujer viene a tomar el lugar de la primera): un grupo sufre una carencia, el otro un exceso”. Porque hace que las cosas sean diferentes, un matrimonio puede en ocasiones llevar al conflicto, la violencia o la guerra. A causa de la aventura que la esposa de Jyvukugi, jefe de los Atchei, mantuvo con uno los ahijados de éste, la tribu se dividió en dos grupos. “La separación duró varios meses, y la tensión pudo convertirse en hostilidad abierta, incluso guerra”. El padre de Jyvukugy enmendó las relaciones entre los dos grupos: fue tras su hijo y logró convencerlo de que él y los otros deberían regresar. Jyvukugy aceptó la solución que los hombres siempre adoptan en estos casos: “hacer al amante secreto el segundo esposo oficial”. Triunfante, Kimiragi, la esposa de Jyvukugy, ahora reinaba sobre dos esposos.⁷⁹ Como lo muestra este caso y otro relatado por Clastres⁸⁰, siempre es el hombre quien es presionado a aceptar el matrimonio poliándrico. En realidad, no tiene opción, pues si se niega a aceptar al amante como segundo esposo, su mujer lo abandonaría.⁸¹ En consecuencia, la decisión “personal” de la mujer de involucrarse con otro hombre o

⁷⁸ Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, pp. 53-56.

⁷⁹ *Ibíd.* pp. 224-225, 208-209.

⁸⁰ Para este caso véase, Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, pp. 213-215.

⁸¹ Clastres, *Society Against the State*, pp. 117-118.

abandonar a su esposo, siempre es respetada, incluso si tiene consecuencias políticas, como la separación o incluso la guerra entre dos grupos.

También se ha argumentado que Pierre Clastres “logra hablar despreocupadamente sobre el férreo igualitarismo de las mismas sociedades que, de hecho, son famosas por usar la violación en grupo como arma para aterrorizar a las mujeres que transgreden los roles de género apropiados”.⁸² En efecto, la oposición entre hombres y mujeres organiza y gobierna la vida cotidiana de los Guayaquí, y es expresada en el pensamiento de estos indios como la oposición entre el arco y la canasta. Los Guayaquí experimentan esta oposición como “un sistema de prohibiciones recíprocas: una prohíbe a las mujeres tocar el arco de los cazadores, la otra evita que los hombres manejen la canasta”. Este tabú tiene como propósito evitar “cualquier transgresión del orden socio-sexual que gobierna la vida del grupo”. El cazador ve en la canasta la temible posibilidad de caer víctima de una maldición con el poder de incapacitarlo para la caza y, por lo tanto, de arrebatarle “su propia naturaleza”. En caso de caer víctima de la temible maldición, el cazador es forzado a abandonar su arco —y con él su masculinidad— y tomar una canasta.⁸³ “Yendo del arco a la canasta, él se convierte metafóricamente en una mujer”. Sin embargo, el contacto entre una mujer y un arco es mucho más serio que aquél entre un hombre y una canasta, pues si una mujer toca un arco traerá mala suerte en la cacería para su dueño, lo que sería desastroso para la economía de la sociedad.⁸⁴

Si bien en la obra de Clastres no encontramos ningún caso de una mujer que intentara transgredir los roles de género, sí encontramos el caso de un hombre. En la tribu que

⁸² David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 1993), p. 23.

⁸³ Para las consecuencias que acarrea para los hombres el encuentro injustificado de lo femenino y lo masculino véase, Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, pp. 287-288.

⁸⁴ Clastres, *Society Against the State*, p. 107.

estudió Clastres, dos hombres cargaban una canasta. Uno, llamado Chachubutawachugi, cayó víctima de la maldición que lo incapacitó para la cacería. Otro, llamado Krembegi, era un sodomita que “se concebía a sí mismo como una mujer y había adoptado las actitudes y el comportamiento peculiar a ese sexo. Sin embargo, “los Aché mantenían actitudes bastante diferentes hacia cada uno de los cargadores de canastas”. Chachubutawachugi era ridiculizado continuamente; mientras Krembegi no recibía un trato distinto a los demás. ¿Qué explicaba estas diferencias en el trato a dos individuos que en términos formales eran iguales? Lo explicaba el hecho de que, a diferencia de Krembegi que “asumió hasta las últimas consecuencias su condición como un hombre no cazador y se convirtió en una mujer”, Chachubutawachugi, al ser expulsado del círculo de los hombres, se rehusó a ser asimilado en el de las mujeres. “Porque él no estaba situado en un espacio claramente definido, evadió el sistema e introdujo en éste un elemento de desorden: desde un cierto punto de vista podría decirse que el anormal no era otro sino él”.⁸⁵ Lo que señala el caso de Chachubutawachugi es que la sociedad sí agrede a quienes transgreden los roles de género apropiados.

El origen del Estado

Una vez dicho todo lo anterior, podemos plantearnos junto con Pierre Clastres una pregunta que debemos intentar resolver: Ya que las “sociedades primitivas” utilizan toda su energía social y despliegan todas sus instituciones para mantenerse indivisas y homogéneas, ¿qué

⁸⁵ *Ibíd.* p. 109

explica la transición del poder no jerárquico al poder jerárquico y cómo sucede esta transición? En otras palabras, ¿cuál es el origen del Estado?⁸⁶

Sabemos, nos dice Clastres, que las sociedades *con* Estado albergan la innovación social, registran los cambios sociales ocurridos en ellas y, por lo tanto, son sociedades con escritura e historia, porque en ellas se instaura una carrera por el poder político entendido como mando. Esto significa que el motor del cambio social está en lo político, que la división entre quienes mandan y quienes obedecen es la innovación que desata todas las innovaciones futuras. Sin embargo, no sabemos cómo ocurrió la primera innovación.⁸⁷

Aunque no nos da la respuesta a la cuestión del origen del Estado, pues como veremos es imposible, Clastres apunta a una hipótesis. Al final de su artículo “Intercambio y Poder”, el autor afirma que las “sociedades primitivas” están preocupadas por rechazar “un poder que las fascina: la opulencia del jefe es la ensoñación del grupo”. Este poder es paradójicamente venerado en su impotencia. Esa veneración “quizás exprese la esperanza o la nostalgia de un tiempo mítico en el que cada uno accedería a la plenitud de una bendición ilimitada por la exigencia” de la deuda impuesta por la sociedad.⁸⁸

En relación a los Tupí-Guaraní, Clastres exploró algunas hipótesis sobre el surgimiento del Estado. Ellos eran conquistadores y su expansión, nos dice el autor, fue resultado tanto de una inquietud religiosa que los llevó a realizar grandes migraciones en búsqueda de la Tierra sin mal, del paraíso terrenal, bajo la guía de los *Karai*, como de un *ethos* guerrero que glorificaba el modelo del guerrero para los hombres jóvenes. Además, necesitaban más territorio, probablemente para acomodarse a una explosión demográfica. De acuerdo con la revista *Libre*, los artículos “Arqueología de la violencia: la guerra en las

⁸⁶ Clastres, *Society Against the State*, p. 24.

⁸⁷ *Ibid.* p. 24.

⁸⁸ *Ibid.* p. 47

sociedades primitivas” y “La desgracia del guerrero salvaje”, debían inaugurar un trabajo más amplio que quedará inacabado. Algunas de las articulaciones fundamentales del libro parecían ser la naturaleza de los jefes de la guerra; la guerra de conquista como comienzo posible de un cambio de la estructura política (en el caso de los Tupí); y el papel de las mujeres con referencia a la guerra.⁸⁹

En su *Crónica de los indios guayaquís*, Clastres nos dice que los Guaraní tenían una manera expedita de conquistar un territorio: cuando era posible, mataban a los hombres, se casaban con las mujeres y adoptaban a los hijos. Una de las tribus que resistieron por siglos el avance de los Tupí-Guaraní eran los Guayaquís. Dado que la hostilidad no es la única relación posible entre el “conquistador” y el “conquistado”, los Guayaquís adoptaron el lenguaje de sus enemigos para su propio uso, tomaron prestados algunos de sus mitos y creencias e imitaron algunos aspectos de su vida ritual. Los hombres Guayaquís pasan por dos rituales de iniciación: la perforación del labio y los tatuajes en la espalda. El primero indica que el niño no ha llegado aún a la verdadera adultez, sino sólo al tiempo feliz de su juventud durante el cual podrá seducir libremente a las mujeres. Ya que no puede permanecer en esa condición para siempre, pues pronto se convertiría en una fuente de alteración y conflicto tanto para los hombres casados como para los iniciados más jóvenes, eventualmente el joven tendrá que aceptar se tatuado y tomar a una mujer como esposa, de modo que la sociedad perdure. “Durante el largo intervalo entre el primer y el segundo ritual, el joven puede hacer lo que le plazca, porque el grupo le ha dicho: ‘Tú puedes’. Después de cierto tiempo, el grupo decreta: ‘Se acabó’. Entonces, la prueba del dolor

⁸⁹ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 255.

demostrará que esto es así; no hay nada que decir, el hombre debe sufrir en silencio, y este silencio es el pago por su *deuda* con la tribu, que le ha permitido seducir a las mujeres”.⁹⁰

De acuerdo con Clastres, las tribus Guayaquís pelearon entre ellas algunas veces para conquistar un territorio para cazar, pero sobre todo para capturar mujeres. Esto era necesario porque siempre había más hombres que mujeres y el matrimonio poliándrico no siempre garantizaba que cada hombre tendría acceso a una mujer. Ya que esta situación ponía en peligro la vida de la tribu, ésta decidiría atacar a otra tribu y robar a sus mujeres. Para corregir la falta de mujeres, Terygi, un jefe cuyas hazañas se volvieron legendarias, lideró a sus hombres para atacar otras tribus y así obtener algunas esposas para ellos. Terygi tomó para él tres mujeres jóvenes que sumó a la que ya tenía. “¡Los Achtei sabían cómo cazar entonces! Cuando eres un gran cazador, entonces puedes tener muchas esposas y alimentarlas a todas. Nosotros también somos grandes cazadores, pero no hay muchas mujeres”.⁹¹ De este modo, la obra de Pierre Clastres sugiere que la clave del origen del Estado es el deseo de cada uno de acceder a la plenitud, el interés propio. O, de otra manera, sugiere que la clave del origen del Estado es la proximidad del deseo de libertad a sus contrarios, el deseo de dominación y el deseo de servidumbre. El deseo de libertad está expuesto a convertirse, catastróficamente, en sus contrarios.⁹² Para liberarse de las limitaciones impuestas por la sociedad, un grupo de personas decide conquistar a otro, corriendo el riesgo de que la división entre los que mandan y los que obedecen surja a su interior.

⁹⁰ Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, pp. 112, 114, 181. Las cursivas son mías.

⁹¹ *Ibíd.* 265.

⁹² Miguel Abensour, *Para una filosofía política crítica*, trad. Scherezade Pinilla y Jordi Riba (Barcelona: Anthropos, 2007), p. 194.

Sin embargo, hemos visto que ni siquiera en la guerra la sociedad *contra* el Estado permite que se establezca —aunque sea momentáneamente— la división entre los que mandan y los que obedecen. “A la inmanencia del deseo de poder y del deseo de sumisión —y no del poder en sí mismo, de la sumisión en sí misma— las sociedades primitivas oponen su ley”, la cual inscriben en el cuerpo de sus miembros, de modo que nadie la olvide. “El rechazo de la relación de poder, la negativa a obedecer, no son de ninguna manera un rasgo del carácter de los Salvajes sino el efecto a nivel individual del funcionamiento de las maquinarias sociales, el resultado de una acción y una decisión colectivas”. Cualquier relación de una naturaleza distinta a la de las relaciones francas entre iguales es, por esencia, imposible, pues significaría la muerte para la sociedad.

En consecuencia, Clastres argumenta, siguiendo a Étienne de La Boétie, el pasaje de la libertad a la servidumbre se realizó sin necesidad, la división entre los que mandan y los que obedecen fue accidental. El surgimiento del Estado es una Desventura, es decir, un acontecimiento fortuito que no tenía por qué producirse y que, sin embargo, se produjo.⁹³ Y como se demostrará en los siguientes capítulos, en cuanto la Desventura se produce, en cuanto el deseo de libertad es anulado por el deseo de la victoria, la sociedad ya no logra impedir que el deseo de dominación y el deseo de servidumbre dejen la inmanencia y accedan a la realidad. De ahí en adelante, la sociedad experimenta la división, está constituida por desiguales. Y así como las sociedades indivisas son conservadoras porque desean conservar su ser para la libertad, las sociedades divididas no se dejan cambiar, y el deseo de poder y la voluntad de servidumbre no acaban de realizarse.

⁹³ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, pp. 120-132.

Conclusiones

Tras sus estudios sobre las llamadas “sociedades primitivas”, Pierre Clastres define al etnocentrismo como la “vocación de medir las diferencias con la vara de la propia cultura”.⁹⁴ El etnocentrismo es común a cualquier cultura, pues no existe alguna que no se vea así misma como la verdadera cultura, como la más completa. Esto implica que el antropólogo, al describir a las sociedades con las que se encuentra y su forma de vida y pensamiento, inevitablemente lo hace “con la vara de su propia cultura”, por lo que no sólo descubre al otro sino que también se descubre a sí mismo.

La antropología clásica definía a las sociedades primitivas “como sociedades sin Estado, las sociedades cuyo cuerpo no posee un órgano de poder político separado, el poder no está separado de la sociedad, eran Salvajes sin fe, sin ley, sin rey”.⁹⁵ Esta descripción de las sociedades primitivas, a partir del poder dentro de una sociedad, devela la propia idea de los antropólogos —y de la sociedad a la que pertenecen— sobre la forma del poder. El poder político, según la antropología clásica —y según la filosofía política— únicamente se realiza bajo la forma de la relación mando-obediencia. Por lo tanto, las sociedades en donde no se observe dicha relación son sociedades sin poder.⁹⁶

Ligada a la idea tradicional del poder político, está la convicción, también tradicional, de que es la presencia y el ejercicio de dicho poder lo que determina la existencia de una sociedad. La sociedad no se puede pensar sin la relación de mando-obediencia, sin la división entre quienes mandan y entre quienes obedecen. Donde no exista esta división no existe la sociedad, donde no existe Estado no existe sociedad.⁹⁷ Sin embargo, la evidencia

⁹⁴ *Ibíd.* p. 58.

⁹⁵ *Ibíd.* p. 112.

⁹⁶ Clastres, *Society Against the State*, p. 11.

⁹⁷ Clastres, *Investigaciones en Antropología Política*, p. 112

antropológica arroja luz sobre un gran número de sociedades en donde aquellos que deberían detentar el poder político —es decir, los Jefes— no lo poseen, en donde el poder político está más allá de la relación mando-obediencia. En las sociedades primitivas el poder es ejercido por la sociedad como un todo, no hay un órgano de poder separado de ella. No resulta evidente, entonces, que la esencia del poder político, en todo lugar y tiempo, sea la subordinación. Consecuentemente, el concepto clásico de poder político no es adecuado para toda sociedad, por lo que debe ser transformado.⁹⁸

Si rechazamos la afirmación de que la esencia del poder es la subordinación, o si aceptamos que el poder existe separado de la jerarquía algunas conclusiones se tornan posibles.

En primer lugar, de acuerdo a los datos etnográficos, el poder político es universal — está presente en todas las sociedades— y se manifiesta en dos modos primarios: poder jerárquico, que se realiza en una relación mando-obediencia, y poder no jerárquico, que se realiza sin la presencia de la relación mando-obediencia. Lo político está presente incluso en sociedades donde la institución política de la jefatura está ausente; es decir, no existen sociedades sin poder.⁹⁹

En segundo lugar, de acuerdo con Clastres, la coerción y la violencia sólo están presentes en el poder político cuando se realiza en una relación mando-obediencia. Pero su propia antropología deja claro que las sociedades primitivas pueden ejercer violentamente el poder político contra el Jefe y los restantes miembros de la sociedad, o que puede ejercer coerción contra todo aquello que amenace con alterar la homogeneidad de la comunidad. Aun así, se sostiene que la esencia del poder político no es la relación mando-obediencia y,

⁹⁸ Clastres, *Society Against the State*, p. 13.

⁹⁹ *Ibíd.* p. 22-23

consecuentemente, la distinción entre poder político jerarquizado y poder político no jerarquizado se sostiene.¹⁰⁰

En tercer lugar, en tanto el poder político jerarquizado no es el único modelo de poder, sino únicamente un caso particular que se realiza en determinadas culturas, no hay razón para que sirva de punto de referencia para explicar y juzgar otras modalidades, otras sociedades u otras culturas. Sin embargo, hemos planteado junto con Clastres la necesidad de efectuar un “giro copernicano”, de hacer girar a las sociedades *con* Estado en torno a las sociedades *contra* el Estado.¹⁰¹ A continuación, se realizará dicho trabajo.

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 23.

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 23.

CAPÍTULO II. CRÍTICA DEL MODELO MINIMALISTA

La concepción de lo político del modelo minimalista

La teoría minimalista construye su modelo de democracia en contraste con el modelo que surge de la teoría clásica de la democracia. La democracia clásica es definida por Schumpeter como el “sistema institucional de gestación de las decisiones políticas que realiza el bien común, dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de los individuos que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad”.¹ De acuerdo con Schumpeter, la idea de una voluntad general capaz de tomar decisiones es parte de una filosofía cuyo principio más relevante es la felicidad, concebida como “el sentido de la vida, y el gran principio de acción, tanto en la esfera privada como en la esfera pública”. Además, en tanto considera al individuo como racional, hedonista y autónomo, esta filosofía se considera capaz de enseñar los únicos métodos políticos adecuados para dirigir al Estado y la Sociedad hacia sus fines. Por lo tanto, el bien común que guía a la acción política es fácil de definir y puede hacerse percibir a toda persona normal por medio de argumentación racional.²

Sin embargo, “el análisis histórico, sociológico, biológico, psicológico y económico ha resultado demoledor” para la teoría clásica de la democracia y para los fundamentos sobre los que reposa. Lo que demuestra el análisis empírico, argumenta Schumpeter, es que no existe un bien común “en el que todos aquellos que forman una sociedad puedan estar de acuerdo, o ser convencidos de estarlo, utilizando argumentación racional”, simplemente

¹ Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, trad. José Díaz (México: Aguilar S.A. Ediciones, 1983), p. 321.

² *Ibíd.* p. 319. Esta afirmación, nos dice Schumpeter, “constituye el puente entre las teorías, tan distintas en otros aspectos, del contrato social de Bentham y de Rousseau”.

porque “los valores últimos —las concepciones sobre lo que debe ser la vida y la sociedad— están más allá de la categoría de la mera lógica”. Por lo tanto, no se puede asegurar la posibilidad de tender un puente sobre ellos.³

Ahora, junto con el concepto de bien común, se desvanece automáticamente la idea de una voluntad general capaz de ejercer poder político, pues ésta ya no tiene ningún bien claramente determinado al cual dirigirse. Aun siendo incapaces de alcanzar un acuerdo sobre el bien común por medio de argumentación racional, los ciudadanos podrían resolver, por sí mismos, las controversias políticas por distintos mecanismos. Pero para sostener que la voluntad individual de los ciudadanos es un factor político que estamos obligados a respetar en la decisión de las controversias, es necesario atribuirle independencia, certeza y calidad racional. Sobre estas cualidades descansa completamente la dignidad ética del resultado. Es necesario aclarar que, de acuerdo con Schumpeter, es una igualdad efectiva, y no potencial, de racionalidad e independencia del comportamiento político la que se requiere si cada voto ha de tener el mismo peso en la toma de decisiones. Por un lado, el análisis empírico demuestra que en el comportamiento humano, bajo la influencia de la aglomeración, súbitamente desaparecen los frenos morales y los modos civilizados de pensar y aparecen impulsos primitivos, infantilismos y tendencias criminales. La multitud sólo es capaz de la estampida y de la confusión característica de los tumultos. Por el otro, el análisis económico evidencia que los consumidores, aun en los actos más corrientes de la vida diaria, no viven plenamente con certeza e independencia racional. Sus necesidades no están definidas y sus acciones a propósito de estas necesidades no son racionales. Además, “son tan sensibles a la influencia de la propaganda y de otros métodos de persuasión que a

³ Ibíd. pp. 320, 322.

menudo parece que son los productores los que les dictan su voluntad en vez de ser mandados por ellos”.⁴

A pesar de todas sus limitaciones, hay en la mentalidad de los ciudadanos, “un campo reducido que se distingue por su sentido de la realidad, familiaridad y responsabilidad”, que da paso a una relativa precisión de las voliciones. Hay asuntos públicos que están más al alcance de la mente de los ciudadanos, por ejemplo los asuntos locales, aunque en estos hay un sentido limitado de responsabilidad. Adicionalmente, hay muchas controversias nacionales que afectan a los individuos y los grupos tan directa e inequívocamente como para generar en ellos voliciones perfectamente auténticas y definidas. Este sector en la mentalidad de los ciudadanos mantiene abierta la posibilidad de obtener, “si no lo que el pueblo quiere, sí, al menos, un compromiso honrado”. Las probabilidades de alcanzar este compromiso aumentan cuando las cuestiones políticas son de “índole cuantitativa o permiten una gradación”.⁵

Pero alejados de los asuntos locales, en aquellos que carecen de nexo directo e inequívoco con las preocupaciones privadas, los ciudadanos tienen un sentido limitado de la realidad, que explica un sentido limitado de responsabilidad y la falta de voliciones efectivas. Como consecuencia, tienden, en gran parte de las cuestiones políticas, a someterse a prejuicios e impulsos extra-rationales e irracionales y ceden “a impulsos oscuros”, lo que puede resultar fatal para cualquier país.⁶

No podemos dudar de la importancia de las explosiones de cólera, pero sí de su autenticidad. El análisis empírico demuestra que los ciudadanos son incitados por la acción de algún grupo y que las explosiones de cólera no surgen espontáneamente de ellos. En

⁴ *Ibíd.* pp. 329-330/nota 3.

⁵ *Ibíd.* pp. 326-334.

⁶ *Ibíd.* pp. 334-336.

realidad, grupos integrados por políticos profesionales, defensores de un interés económico, idealistas de otra especie, o personas interesadas simplemente en poner en escena y dirigir las representaciones políticas espolean la ira del pueblo. Por lo tanto, la voluntad que arroja el proceso político no es una voluntad auténtica, sino una voluntad fabricada: “y con frecuencia este artefacto es lo único que corresponde a la voluntad general de la teoría clásica. En tanto que esto es así, la voluntad del pueblo es el producto y no la fuerza propulsora del proceso político”. Estos hechos vuelven dudoso el significado de la igualdad y apenas dejan justificación racional para exaltarla como postulado ético.⁷

¿Cuál es la fuerza propulsora del proceso político? De acuerdo con Schumpeter, la lucha por el poder. El más grave error de la teoría clásica, afirma el autor, es atribuir un grado de iniciativa tal al electorado que prácticamente ignora el hecho del caudillaje: *éste es el mecanismo esencial de toda acción colectiva que sea algo más que un simple reflejo*. El autor llega a esta conclusión observando las realidades del obrar colectivo y la mentalidad pública en el proceso democrático. Aquí, las voliciones auténticas del electorado permanecen latentes hasta que un líder político las transforma en factores políticos, al estimularlas, organizarlas y, finalmente, en el caso democrático, al incluirlas en un programa para la competencia electoral por el poder político. La función del electorado es simplemente aceptar o rechazar a un líder o a un grupo de líderes, eligiéndolos o negándose a reelegirlos. Tras buscar confirmación en la Historia, Schumpeter concluye que en la vida política siempre hay competencia, aunque sea sólo potencial, por la adhesión del pueblo.⁸

⁷ Ibid. p. 336-340/nota 17. De acuerdo con Schumpeter, los procedimientos para fabricar los problemas que apasionan a la opinión y a la voluntad popular acerca de estos problemas son similares a los que se emplean en la propaganda comercial.

⁸ Ibid. pp. 344-347

En conclusión, la lucha por el poder político subyace a toda sociedad y puede resultar devastadora para cualquier nación. Para que los hombres escapen de ese mal radical, deben aceptar el caudillaje de alguno. La lucha por el poder debe desembocar necesariamente en la división entre vencedores y vencidos, es decir, en el Estado.

El modelo minimalista mantiene la vieja “posición de la división en amos y súbditos como siendo una estructura ontológica de lo social”. En ausencia de un poder coercitivo que los limite y los vincule, los hombres viven en un estado de guerra de todos contra todos. A esto “se suma una ceguera absoluta, un no-reconocimiento de lo social frente a formas de sociedad en donde esta división no aparece”. Como se verá más adelante, esta concepción de lo político tiene graves consecuencias para la democracia porque imposibilita plantear “la cuestión del origen de la dominación política” en tanto ésta se percibe como inherente a toda sociedad.⁹

Lo que se pretende mostrar a continuación es que la lucha por el poder político —que se cree precede, subyace y amenaza a toda sociedad— implica ya la división entre quienes mandan y quienes obedecen. Más aún, se pretende mostrar que esta división cambia el sentido de la guerra —antes medio para evitar el surgimiento del Estado, ahora medio para conquistar el poder político— y desata una violencia tal que ineludiblemente nos coloca frente a una elección hobbesiana entre la desaparición de la especie y el surgimiento del Estado.

Como vimos en el primer capítulo, las sociedades *contra* el Estado, aquellas que deliberadamente evitan que surja a su interior la división entre gobernantes y gobernados,

⁹ Miguel Abensour, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres”, en Miguel Abensour (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes*, trad. Carina Battaglia (Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2007), p. 195. Como se verá más adelante, Schumpeter afirma que la democracia es un reflejo demasiado fiel de una guerra civil y que, para erradicar sus efectos nefastos, es necesario cumplir cierto número de condiciones.

son sociedades sin escritura y sin historia, su ley es permanente e inmutable, porque en ellas no se instaura ninguna carrera por el poder, entendido como mando. Por el contrario, la división entre gobernantes y gobernados es la característica principal de las sociedades históricas, aquellas que registran los cambios en el poder político, los cambios de gobernantes de regímenes y de leyes. En consecuencia, dicha división es la innovación social que desata las innovaciones futuras porque instituye una carrera por el poder entendido como mando. La división entre gobernantes y gobernados es el origen y el motor de la historia.

Con el propósito de defender mejor sus intereses, un grupo de personas acepta el caudillaje de un individuo o un grupo de individuos. Entonces, el deseo de libertad es anulado —aunque sea momentáneamente— por el deseo de la victoria. Al entregar el mando a un individuo, un grupo busca mayor eficacia operativa pero siempre al precio de la libertad.¹⁰ La esencia del interés propio es su visión a corto plazo, su realismo; el interés propio es incapaz de considerar el aspecto a largo plazo de los problemas, de reconocer que “la historia consiste en una sucesión de situaciones a corto plazo que pueden alterar para siempre el curso de los acontecimientos”.¹¹ Como argumenta Clastres, en cuanto la Desventura se produce, la sociedad no logra impedir que el deseo de dominación y el deseo de sumisión dejen la inmanencia y accedan a la realidad. Y así como las sociedades indivisas son conservadoras porque desean conservar su ser para la libertad, las sociedades divididas no se dejan cambiar, y el deseo de dominación y el deseo de servidumbre no acaban de realizarse.¹²

¹⁰ Clastres, *Society Against the State*, p. 47.

¹¹ Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, p. 338.

¹² Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, trad. Estela Campos (Barcelona: Gedisa Editorial, 2001), p. 128.

La división entre quienes mandan y quienes obedecen libera a los primeros, gracias a la coerción o la amenaza de coerción, de la necesidad de que los segundos actúen por su propio acuerdo. El hecho de que la violencia asegura la obediencia convierte a la primera en el recurso para obtener el mando. Parafraseando a Hobbes, mantener la soberanía por la violencia enseña a otros a obtenerla por la violencia.¹³ Esto significa, por un lado, que la identificación del poder con el mando instaura una carrera por obtenerlo, cuyo árbitro final es la violencia. Por el otro lado, significa que cada acción colectiva realizada mediante la relación mando-obediencia afecta las creencias que los individuos tienen sobre sus propias capacidades para actuar concertadamente, o, al menos, sobre las capacidades de los otros.

Surge una paradoja: La división entre quienes mandan y quienes obedecen instaura una carrera por el mando que hace surgir una violencia tal que se considera sólo podría ser limitada, al menos momentáneamente, gracias a esa misma división. Por lo tanto, afirmaciones como ésta: “cuando hay guerra no hay Estado, cuando hay Estado no hay guerra”, sólo son válidas desde las “sociedades primitivas”. “Clastres no ha dejado de repetir que la guerra cambia de sentido cuando ocurre en sociedades con Estado; si el Estado puede, hasta cierto punto, tender a favorecer la guerra, no hay duda de que la guerra refuerza el poder del Estado”.¹⁴ De la concepción de lo político del modelo minimalista surge un universo institucional unidimensional completamente inmerso en la violencia: “nacido de la violencia, puesto en marcha para limitar esa violencia —eventualmente por la violencia— no conoce ninguna exterioridad a la violencia”.¹⁵

¹³ “Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión [...] porque al ganarla de esa forma se enseña a otros a hacer lo propio”. Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), p. 121.

¹⁴ Abensour, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres”, p. 205.

¹⁵ Miguel Abensour, *Para una filosofía política crítica*, trad. Scherezade Pinilla y Jordi Riba (Barcelona: Anthropos, 2007), p. 298.

En adelante, se terminará de exponer el método democrático tal como lo construye Schumpeter a partir de “las realidades del obrar colectivo y de la mentalidad pública”. Al mismo tiempo, se juzgará a la democracia moderna desde la perspectiva de Clastres, que ha desplazado del centro a las sociedades con Estado, juzgadas ahora como sociedades en servidumbre.

La democracia moderna, sociedad en servidumbre

Recordemos que, según Schumpeter, en la vida política siempre hay algo de competencia, aunque sea sólo potencial, por la adhesión del pueblo. La democracia implica *la aplicación de un método reconocido a la conducta de la lucha por el poder* y el método electoral es prácticamente el único del que disponen para este fin las comunidades de cualquier magnitud. El principio de la democracia consiste simplemente en entregar las riendas del gobierno a los individuos o grupos “que disponen de un apoyo electoral más poderoso que los demás en competencia. Y esto a su vez, parece asegurar la permanencia del sistema de mayorías dentro de la lógica del método democrático”.¹⁶ ¿Cómo llega una sociedad caracterizada por la imposibilidad de llegar a acuerdos políticos sobre cómo debe ser la sociedad, a un método político reconocido?

Por parte de los ciudadanos, la aceptación del caudillaje bajo estas reglas se da en dos niveles. En el primero, los grupos que conforman a la sociedad deben nombrar a su propio caudillo para defender mejor sus intereses: un partido acéfalo es considerado como uno patológico y como causa de derrota. En este universo político el discurso es el derecho del caudillo. Él es la fuente de discurso legítimo porque sin su discurso coherente y unificador,

¹⁶ Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, pp. 345, 348.

el grupo sería incapaz de organizarse de modo que alcance sus objetivos. Pero el significado de esto es más profundo. La acción de dar forma al espacio social, que se articula a través “de la discriminación de lo real y de lo imaginario, de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y de lo injusto, de lo lícito y de lo prohibido, de lo normal y de lo patológico”,¹⁷ se realiza siempre a partir de la división entre dominadores y dominados. Esta relación y sus elementos serían, entonces, preexistentes a esa acción.

De acuerdo con Schumpeter, en la mayoría de las controversias políticas, los caudillos son capaces “de configurar la voluntad del pueblo e incluso de crearla dentro de unos límites muy amplios”. Aunque concede espacio para la existencia de “voliciones auténticas”, el autor argumenta que éstas juegan, en realidad, un papel secundario: “aun cuando sean vigorosas y definidas, permanecen latentes hasta que son llamadas a la vida por un líder político que las convierte entonces en factores políticos. Esto lo hace organizando estas voliciones, estimulándolas e incluyendo puntos apropiados de las mismas en su programa”.¹⁸ Las voliciones, creencias y opiniones de los ciudadanos acceden a la realidad política únicamente por medio del discurso de un líder político. Por lo tanto, es gracias al discurso de los pretendientes al caudillaje que los ciudadanos de una democracia moderna “pueden aprehender lo que se presenta ante ellos como real, así como el descubrimiento de sí mismos y del otro”.¹⁹

En el segundo nivel, todos los individuos y grupos que conforman la sociedad aceptan el caudillaje político de un solo hombre también porque reconocen que este es el mejor medio para satisfacer sus intereses: “decir que es un inconveniente poner el uso del

¹⁷ Claude Lefort, *La incertidumbre democrática: Ensayos sobre lo político*, comp. Esteban Molina (Barcelona: Anthropos-UAM, 2009), p. 39.

¹⁸ Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, pp. 336, 345.

¹⁹ Abensour, *Para una filosofía política crítica*, p. 254.

poder soberano en manos de un hombre o de una asamblea de hombres, equivale a decir que todo gobierno es más inconveniente que la confusión y la guerra civil”.²⁰ Este nivel involucra, entonces, a todos los ciudadanos, que deben elegir entre el caudillaje de uno y el advenimiento de lo social, o la guerra civil y la disolución de lo social.

Lo anterior parece contradecir la evidencia sobre el comportamiento humano en política. Pero aquí nos encontramos entre los asuntos públicos que se distinguen por el sentido de la realidad, la familiaridad y la responsabilidad. Las guerras civiles están dentro de las controversias nacionales que atañen a los individuos y afectan sus vidas tan directa e inequívocamente como para dar origen a voliciones auténticas y definidas, y en las que no parecen ser ni jueces corruptos ni malos jueces de sus intereses a largo plazo. Además, este es un problema que permite un compromiso honrado en tanto permite una gradación: la elección está en algún punto entre “una situación de estancamiento o lucha interminable que causaría creciente irritación y un caudillo que traería la paz a millones de corazones”.²¹

Ahora bien, por el lado de los políticos, advierte Przeworski, las elecciones son “un sustituto pacífico de la rebelión ya que estas informan quiénes son los que podrían generar una rebelión y contra quienes se rebelarán. Al mismo tiempo, sacan a la luz la distribución de la fuerza. A los perdedores les advierte que si se rebelan se enfrentarán a un grupo mayor en número, mientras a los vencedores les advierte que si no cumplen con el método democrático no llevando a cabo elecciones de nuevo, los perdedores podrán ofrecer una resistencia prohibitiva”.²²

²⁰ Hobbes, *Leviatán*, p. 155.

²¹ Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, p. 326-327.

²² Adam Przeworski, “Minimalist Conception of Democracy: A Defense”, en, Shapiro y Hacker-Cordon (eds.), *Democracy's Value* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 23-55.

Surge por fin una justificación racional para exaltar a la igualdad política como postulado en tanto nos movemos en la esfera del análisis empírico: no respetar el conteo de cabezas como el procedimiento para obtener el poder significa optar por la batalla armada. Consecuentemente, el éxito del método democrático se define como el caso en el que es utilizado de manera continua sin generar situaciones en las que es necesario utilizar métodos anti-democráticos y que produce resultados que en el largo plazo son aceptables para los intereses políticos importantes.²³

Además, surge un estrato social dedicado a la política que es producto del curso natural de la actividad política y que se organiza en partidos políticos. Estos son, al mismo tiempo, una respuesta a la incapacidad de la masa de actuar por sí misma y un intento de regular la competencia por el poder. Aunque hay un interés en la profesión política como tal, obtener el poder, que enfrenta a los componentes de ese estrato social, ellos evitan ciertas batallas por razones estratégicas mediante un convenio entre los partidos.²⁴ La rebelión armada es evitada porque en las democracias modernas el caudillo del partido opositor mantiene una posición de poder.

Pero detrás de la renuncia a la democracia directa, nos alienta Schumpeter, se encuentran múltiples formas en las que el pueblo puede formar parte de la toma de decisiones o influir en las personas que efectivamente deciden. Invertiendo el orden de los fines de la democracia clásica, es decir, que sea primordial elegir a las personas que han de tomar las decisiones y secundario que el electorado resuelva las controversias, resulta que el papel del pueblo es crear un gobierno o un organismo intermediario (como el parlamento) que pueda crear a un ejecutivo nacional. Así se redefine a la democracia como: “el sistema

²³ Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, p. 368.

²⁴ *Ibíd.* pp. 355-360.

institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieran el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo”. Esta nueva definición es, para Schumpeter, un avance para la teoría democrática tanto en la verosimilitud de sus supuestos como en la solidez de sus proposiciones.²⁵

A partir de la nueva definición de la democracia, obtenemos un conjunto de dispositivos institucionales que determinan el contenido de la democracia: partidos políticos, elecciones periódicas y un ejecutivo nacional, o un organismo intermediario que pueda crearlo, resultado de la competencia política. Esta última es, incluso más, un criterio fiable por el cual distinguir a gobiernos democráticos de los que no lo son.²⁶ Más aún, ya que está siempre presente en la vida política, la competencia permite generar una tipología de todos los regímenes políticos: entre el caso ideal de libre competencia por el voto y los casos en que toda competencia con el líder establecido en el poder es impedida por la fuerza, hay una serie continua de variaciones, dentro de la cual se pasa del método democrático hasta el autocrático por pasos imperceptibles”.²⁷

¿Cuál es, entonces, la relación entre la democracia moderna y la libertad? Schumpeter es prácticamente silencioso pero concluyente sobre esta cuestión: “si se entiende por libertad individual la existencia de una esfera de autonomía individual cuyos límites son variables históricamente, la democracia no garantiza una mayor cantidad de libertad”. Un gobierno que surge de la competencia electoral puede ser tan represivo como cualquier gobierno no democrático. En el mejor de los casos, si todos los ciudadanos son elegibles

²⁵ *Ibid.* pp. 316, 343.

²⁶ Dahl provee una lista más amplia de instituciones políticas que requieren las democracias a gran escala: oficiales electos, elecciones libres, justas y frecuentes; libertad de expresión; acceso a fuentes alternativas de información; autonomía asociativa; y ciudadanía inclusiva. Robert Dahl, *On Democracy*, (Connecticut: Yale University Press, 1998), pp. 90-91.

²⁷ Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, p. 345.

para la competencia por el voto del pueblo, este derecho se “transformará en una cantidad considerable de libertad de prensa”.²⁸

No obstante, el hecho de que este universo institucional surja de la violencia afecta severamente a la libertad en las democracias modernas. Este universo político carece de criterios éticos y políticos por los cuales juzgar al Estado y su actuar en la historia. El único a su alcance es puramente pragmático o técnico: “¿el Estado llega a poner fin al caos original que amenaza siempre y llega a asegurar un orden que permite una seguridad relativa y el juego de las transacciones en el Estado?”. Lo político, entonces, se reduce a una técnica, a la gestión de los conflictos, y, en tanto la eficiencia es el único criterio, el Estado está legitimado de una vez por todas, su “sola existencia basta para conferirle legitimidad”.²⁹

Más todavía, con el Estado sometido a una simple apreciación técnica, abandonado al determinismo de la violencia”, nada podrá detenerlo en su camino hacia la hegemonía y hacia la estatolatría.³⁰ La gestión de los conflictos es, en realidad, la gestión de la pluralidad, por lo que el Estado tenderá a la integración-absorción de la alteridad, a la disolución de lo múltiple en lo idéntico. En pocas palabras, tenderá al etnocidio. A diferencia del genocidio, que asesina los cuerpos de quienes son diferentes, el etnocidio considera que se puede transformar a los otros, que se les puede mejorar al identificar su cultura con la propia. El Estado quiere a todos sus miembros iguales bajo la ley, bajo su ley. En él se encuentran la vocación etnocida de terminar con la diferencia, de disolver lo múltiple en lo Uno.³¹

²⁸ *Ibíd.* p. 347.

²⁹ Abensour, *Para una filosofía política crítica*, p. 299.

³⁰ *Ibíd.* p. 300.

³¹ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 64.

De acuerdo con Schumpeter, el método democrático tiene consecuencias nefastas desde la perspectiva de la eficiencia. La incesante batalla que deben librar los dirigentes para obtener o para mantenerse en el poder hace que el gobierno democrático se quede atrás en cuestión de eficiencia. Debido, primero, a la enorme pérdida de energía por parte de los líderes y, segundo, a que la guerra política por la adhesión del pueblo sesga todas sus consideraciones sobre las medidas políticas y administrativas. Este sesgo les da una visión de corto alcance que les dificulta “servir a los intereses a largo plazo de la nación que puedan requerir un trabajo continuado para fines remotos”. La angustiada situación de quien ocupa el ejecutivo nacional es comparada a aquella de un jinete tan absorto en tratar de mantenerse en su silla que no puede trazar un plan de cabalgata, o aquella de un general tan ocupado en asegurarse de que su ejército acate sus órdenes que abandona la estrategia a sí misma.³²

La democracia es un reflejo demasiado fiel del estado de naturaleza en donde no existe oportunidad para la industria: “¿cómo podemos esperar que le vaya a la nación si todas sus actividades, comprendiendo en éstas la totalidad del proceso de producción, han de quedar a merced de la política?” Si la eficiencia es el único criterio para juzgar la acción del Estado, lo anterior tiene terribles consecuencias para el régimen democrático. La ineficiencia en el servicio a los intereses a largo plazo de la nación, o los fracasos administrativos, es la principal fuente del sentimiento anti-democrático. Incluso, nos dice Schumpeter, desacreditan a la democracia aquellos fracasos que no afectan los intereses o derechos de los ciudadanos de cierta categoría o la situación nacional. Hay por lo tanto, un

³² Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, pp. 364-365.

número de condiciones para incrementar las posibilidades del éxito del método democrático.³³

En primer lugar, la calidad moral e intelectual de los individuos con vocación política debe ser elevada. Para esto es necesario que la sociedad produzca un estrato social que no sea demasiado exclusivo, de modo que obtenga abundancia de individuos, ni demasiado accesible, de modo que no sea rechazada por aquellos que podrían ser exitosos en otros terrenos. Así, se fortalecería la identidad de los políticos, se les inculcarían tradiciones y se les dotaría “de un código profesional y un fondo común de opiniones”.³⁴ Aquí aparece por primera vez la categoría política de la deuda, analizada en el capítulo anterior. La clase política cobra tributo a la sociedad. Ésta última debe asegurar la producción y la subsistencia de la primera y otorgarle suficiente prestigio para atraer a ella a los hombres de talento.

En segundo lugar el dominio efectivo de la decisión política no debe ser demasiado dilatado. Aunque un parlamento no tenga frente a sí límites legales para decidir sobre cualquier cuestión a través de la reforma constitucional, debe imponerse límites él mismo. En la mayoría de las cuestiones, los políticos deben aceptar el dictamen de especialistas, de modo que la legislación y la administración estén protegidas de las pasiones, las iras y el sentimentalismo de aquellos profanos en la materia. Además, la democracia no exige que todas las funciones del Estado estén sometidas a su método político. Incluso es concebible que todas las actividades humanas entren en la esfera estatal sin que sean controversias que deban decidirse electoralmente. El papel de los políticos en estas cuestiones se reduciría,

³³ *Ibíd.* pp. 365, 368/nota 5.

³⁴ *Ibíd.* p. 369.

entonces, a conceder los poderes necesarios y a instituir el organismo al que se le delegan esos poderes y supervisarlos de manera general.³⁵

Por lo tanto, el gobierno democrático debe disponer de los servicios de una burocracia para todas las cuestiones en la esfera pública. Incluso más que la clase política, ésta debe estar altamente capacitada, gozar de buena reputación, de una sólida tradición, y de un sentido del deber y un espíritu corporativo no menos fuertes. La eficiencia en la administración y la competencia en los dictámenes no son suficientes. La burocracia debe ser lo bastante fuerte como para guiar e instruir a los políticos y debe ser lo suficientemente independiente para desarrollar sus propios principios y mantenerlos. De modo que se constituya en “*un poder por derecho propio*”, los nombramientos, la permanencia y los ascensos deben depender de sus propias concepciones corporativas, “a pesar de todo el clamor que se levantará con seguridad siempre que los políticos o el público se encuentren obstaculizados por estas concepciones”. Y de nuevo, es necesario que la sociedad produzca a este estrato social de calidad y con prestigio “del cual pueda el Estado reclutar a sus agentes”, una clase “ni demasiado rica, ni demasiado pobre, ni demasiado exclusiva, ni demasiado accesible. Su expansión es lo único cierto de nuestro futuro”, nos advierte Schumpeter.³⁶

Vemos cómo los deseos de dominación y de sumisión, como nos advierte Clastres, nunca acaban de realizarse. En el determinismo de la violencia y guiada por el criterio de la eficiencia, la sociedad instaura la estatolatría. La burocracia, este nuevo poder por derecho propio, se convierte en la nueva fuente de discurso legítimo. Los políticos, ahora súbditos, sólo deben y pueden callar. Ellos y la totalidad de la sociedad deben garantizar las

³⁵ *Ibíd.* p. 373.

³⁶ *Ibíd.*

condiciones apropiadas para que este estrato social se desarrolle. La burocracia cobra tributo no sólo a la sociedad sino también a sus líderes políticos.³⁷ En conclusión, los políticos posibilitan que los ciudadanos conozcan sus voliciones, mientras la burocracia posibilita que ellos conozcan los mejores medios para satisfacerlas. Juntos, estos estratos, tienen el poder legítimo de tomar las decisiones y de obligar a los ciudadanos a sujetarse a ellas.

Si a la aceptación del caudillaje político le añadimos lo anterior, podemos concluir que el éxito de la democracia requiere de una cantidad considerable de “subordinación voluntaria”. Los políticos deben controlar su deseo de poder y resistir a la tentación de derribar o apurar al gobierno en turno cada vez que tengan oportunidad, y, al mismo tiempo, los del partido en el gobierno deben aceptar el caudillaje de sus líderes, y los que apoyan a la oposición el caudillaje potencial de los suyos, de modo que les permitan conducir la lucha política con arreglo a ciertas reglas.³⁸

Por su parte, los electores simplemente deben respetar la división del trabajo entre ellos y los políticos y no deben retirar su confianza en los segundos demasiado rápido ni intentar fiscalizar los asuntos públicos una vez elegidos los gobernantes. Sin la autolimitación de ambas partes es imposible tener una política eficaz. Adicionalmente, es necesario un nivel intelectual elevado por parte del electorado y de los políticos de modo que no puedan ser seducidos por farsantes y demagogos.³⁹

³⁷ Desde la perspectiva de Schumpeter, las sociedades capitalistas aportan una solución particular a ellas al problema del dominio de las decisiones políticas. El sistema capitalista limita la esfera política o la esfera de la autoridad pública sosteniendo un ideal de “Estado sobrio que existe primordialmente para garantizar la legalidad burguesa y proporcionar un marco firme para el esfuerzo individual autónomo”. *Ibíd.* p. 377.

³⁸ *Ibíd.* pp. 373-374.

³⁹ *Ibíd.* p. 374.

Finalmente, la competencia por el poder exige tanto por parte del electorado como por parte de los políticos, un alto grado de tolerancia para las opiniones distintas, pero la unanimidad en su fidelidad al país y a los principios estructurales de la sociedad.⁴⁰ Si estos son puestos en tela de juicio y surgen problemas que dividan a la nación en campos hostiles, la democracia funcionará en desventaja.⁴¹

Conclusiones

La unidimensionalidad de la *Realpolitik* reduce lo político a una técnica o a la gestión de los conflictos, el Estado es “abandonado al determinismo de la violencia” y no parece haber nada que le impida entrar en la vía de la hegemonía. Una respuesta demasiado fácil es, por supuesto, la soberanía del pueblo. Tocqueville ya advertía cuán fácil es establecer un compromiso entre el “despotismo administrativo” y la soberanía del pueblo, y creer que la libertad individual está garantizada “al entregarla al poder nacional”. El modelo minimalista es la prueba de que la subordinación voluntaria, “esta clase de servidumbre reglamentada, benigna y apacible” se combina “mejor de lo que se piensa comúnmente con algunas formas exteriores de la libertad” y no le es “imposible establecerse junto a la misma soberanía del pueblo”.⁴²

Tocqueville también nos describe la mentalidad de los fisiócratas de su época que, no sorprende, es idéntica a la mentalidad de Schumpeter. En la mente de los fisiócratas “sólo

⁴⁰ Sobre este aspecto, argumenta Schumpeter, las sociedades capitalistas también son particularmente aptas. “Es muy probable que el burgués absorbido primordialmente por sus asuntos privados muestre tolerancia para las diferencias políticas y respete las opiniones que no comparte —en tanto que sus asuntos no se vean seriamente amenazados— en mayor grado que cualquier otro tipo de ser humano. Además en tanto que en una sociedad dominen las normas burguesas, esta actitud tenderá a extenderse también a las demás clases”. *Ibíd.* p. 378.

⁴¹ *Ibíd.* p. 375.

⁴² Alexis de Tocqueville, “L’ Ancien Regime et la Révolution”, citado en Lefort, *La Incertidumbre Democrática*, p. 108.

cabe la preocupación por la utilidad pública” y, por lo tanto, sienten “una completa indiferencia por las libertades públicas”. Para ellos, continúa, el Estado no sólo debe mandar sobre la nación sino moldearla. No hay límites ni para sus derechos ni para sus capacidades: “no solamente reforma a los hombres sino que los transforma; ¡podría, si quisiera, transformarlos en otros!”.⁴³

El poder surgido del modelo minimalista, sin duda, es esa forma de dominación inédita que Tocqueville denominará *poder social* en el que “la facultad de transformación de los hombres adheridos al poder aparece paradójicamente ligada al modo como son engendrados en el seno mismo de la sociedad”. La clase política y la burocracia son estratos sociales producidos por la sociedad misma, clases con cierto grado de exclusividad, pero para las que, en principio, todos los miembros de la sociedad son elegibles. Este nuevo poder aparece, entonces, como “el poder que la sociedad ejerce sobre sí misma”. Al no conocer nada fuera de sí mismo, este poder deviene ilimitado: “producto de la sociedad, simultáneamente posee la vocación de producirla”.⁴⁴

Además, el proyecto de un poder absoluto se combina con un proyecto de conocimiento y de producción de los individuos y del conjunto de la sociedad. Insatisfecho con imponer obediencia a los ciudadanos, se atribuye la misión de transformarlos, o incluso de producirlos.⁴⁵ El análisis empírico sobre el comportamiento de los individuos arroja que ellos no poseen voliciones auténticas sino que son producto de la propaganda de grupos interesados en obtener poder político. Que el hombre es pura potencialidad, una nada de determinación, posibilita esta forma inédita de dominación, posibilita un poder social capaz de producir a los individuos y a la sociedad de la que surge. Sin embargo, el hecho de que

⁴³ Ibíd. pp. 108-109.

⁴⁴ Ibíd. p. 110.

⁴⁵ Ibíd. p. 109.

estos mismos individuos sucumben en las cuestiones políticas a impulsos extra-racionales e irracionales y, agrupados, se transforman en una masa incapaz de acción colectiva distinta a la estampida o el tumulto, legitima la coerción y la introducción de voliciones y sentimientos adecuados en ellos por parte de ese mismo poder.

Las realidades del obrar colectivo y la mentalidad pública que presenta el modelo minimalista se resumen a “un pueblo compuesto por individuos casi semejantes y enteramente iguales, esa masa confusa reconocida como el único soberano legítimo, pero cuidadosamente privada de todas las facultades que pudieran permitirle dirigir o incluso vigilar por sí misma su gobierno. Por encima de ella un mandatario único encargado de hacerlo todo en su nombre sin consultarla”.⁴⁶ ¿Qué son esos individuos, observaría La Boétie, sino hombres desnaturalizados, esclavos?

En su *Política*, Aristóteles define a la autoridad política como aquella que se ejerce entre hombres libres por naturaleza. Por el contrario, la potestad del amo es aquella que se ejerce sobre esclavos y es llamada administración doméstica. La potestad del amo radica en el conocimiento de las causas. El esclavo es aquel que por naturaleza tiene una relación con la razón en grado tal que la percibe pero no la posee; puede aprehender un razonamiento pero no producirlo y, en consecuencia, no posee iniciativa ni independencia.⁴⁷ Para que una relación de autoridad política sea posible, tanto quien manda como quien obedece deben ser virtuosos: la capacidad de discernir mediante la palabra (el logos) lo ventajoso, lo bueno y lo justo. La relación amo-esclavo, por lo tanto, no entra en la categoría de relación

⁴⁶ *Ibíd.* p. 110.

⁴⁷ Aristóteles, *Política*, trad. María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo (Mexico: Editorial Losada, 2005), Libro I, Cap. 13, p. 92.

política.⁴⁸ Si seguimos la definición de la relación política de Aristóteles, el modelo de democracia del modelo minimalista apenas si califica como régimen político.

En conclusión, debemos preguntarnos junto con Clastres y Tocqueville sobre las posibles relaciones entre guerra y libertad y las posibles relaciones entre paz y servidumbre.⁴⁹ Lo que estos autores pretenden mostrar es “el peligro de la libertad”, pero “para asumirlo y buscar en el riesgo el medio de conjurar los otros”.⁵⁰

⁴⁸ *Ibíd.* p. 72.

⁴⁹ Abensour, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres”, p. 226.

⁵⁰ *Ibíd.* p. 226.

CAPÍTULO III. CRÍTICA DEL MODELO DELIBERATIVO

En contra de los críticos de la democracia que sugieren que la política debe ser dejada en manos de los expertos, la teoría deliberativa tiene como propósito demostrar que la “idea central de la democracia —que las leyes legítimas son creadas por los ciudadanos sujetos a ellas— es plausible en sociedades pluralistas y complejas”.¹

La teoría deliberativa tiene dos componentes: estándares críticos e ideales positivos. Los primeros exigen que los ideales democráticos sean contrastados continuamente contra los hechos sociales; los segundos que el poder sea dispersado ampliamente en la sociedad mediante la participación de todos en la toma de decisiones. Si bien es obstaculizado por los hechos del pluralismo y la complejidad social, el ideal democrático es promovido por el hecho de que un régimen democrático será duradero sólo si es libre y voluntariamente apoyado por una sustancial mayoría de los ciudadanos. Sin embargo, los hechos sociales del pluralismo y la complejidad eliminan dos ideas típicas de las teorías democráticas radicales: que es posible para la voluntad soberana del pueblo y su poder de decisión constituir el todo de una sociedad y que es posible una sociedad formada por una asociación puramente comunicativa.²

El Estado y la esfera pública

Los teóricos deliberativos conceden que la deliberación podría hacerse más difícil en la medida en tenga que considerar y balancear más intereses. Entonces, la pregunta que deben

¹ James Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy* (Massachusetts: The MIT Press, 1996), p. 8.

² *Ibíd.* pp. 8, 29.

resolver es cómo pueden deliberar ciudadanos con valores, creencias e intereses diversos sin que “la deliberación colapse en puro conflicto o en un inconmensurable parloteo”.³

La deliberación efectiva en la esfera pública no sólo abre nuevas posibilidades para la cooperación sino también para conflictos profundos. De acuerdo con James Bohman, es necesario distinguir entre conflictos políticos y culturales en términos de su profundidad. Hay algunos, como el debate sobre los impuestos, que asumen el mismo marco moral y político del Estado moderno; es decir, que tienen detrás acuerdos generales sobre los procedimientos políticos adecuados para resolverlos. Un conflicto es profundo cuando cuestiona ese marco básico de supuestos morales y procedimientos políticos.⁴

Ahora bien, los conflictos políticos que a menudo surgen son tan profundos que hacen imposible un mundo sin pérdida moral o coerción legal; aunque los regímenes democráticos perecen con demasiada pérdida o coerción. Este es el “hecho de la opresión”. La democracia no puede eliminar el poder bajo estas circunstancias: “dentro de los límites de la política democrática, la ley coercitiva o el uso opresivo del Estado es requerido para mantener la unidad o la integración”.⁵ El “hecho de la opresión” es un componente crítico de la democracia deliberativa. La teoría deliberativa comparte con el modelo minimalista una concepción de lo político que considera que la presencia del Estado sanciona la existencia de lo social y que su ausencia es un estado de guerra de todos contra todos.

Existen identidades opresivas que hacen que el conflicto cultural sea potencialmente tan violento, que sólo el uso opresivo del Estado es capaz de evitar que la deliberación

³ *Ibíd.* p. 69.

⁴ *Ibíd.* p. 73 El ejemplo de conflicto profundo que provee Bohman es el cuestionamiento por parte de la tribu Sioux, “del conjunto completo de prácticas y procedimientos para resolver disputas sobre injusticias pasadas mediante compensaciones monetarias”. Como se verá en este capítulo hay conflictos mucho más profundos.

⁵ *Ibíd.* pp. 14, 72-73.

pública colapse en puro conflicto. De acuerdo con John S. Dryzek, “el banquete intersubjetivo sólo realiza cenas en las que nadie se aventará comida ni buscará desterrar algún comensal de la mesa”, o, de otro modo, “las expectativas de respeto mutuo sólo se extienden a personas situadas diferentemente pero suficientemente *ilustradas* para rechazar el dogmatismo y el sectarismo y para abrirse a un compromiso con otros”. En consecuencia, “la esfera pública sólo toma forma ante la presencia del Estado —sin importar qué tan opuesta sea la postura tomada por los actores y movimientos clave”.⁶

Además, el Estado es requerido para mantener la unidad de la sociedad porque esas mismas identidades opresivas podrían impedir la discusión al interior de los distintos grupos culturales. De acuerdo con Bohman, si todos los ciudadanos se abstraieran apropiadamente de sus preocupaciones e intereses surgiría una variedad de puntos de vistas públicos. Por lo tanto, en sociedades pluralistas no hay un solo público sino una pluralidad de públicos: “los públicos de los diferentes sub-grupos y culturas”.⁷ Esto significa que también dentro de cada grupo hay interpretaciones alternativas o incluso rivales de sus concepciones morales básicas. Este hecho, según Bohman, aumenta las probabilidades de alcanzar un acuerdo.⁸

Entonces, la deliberación depende de derechos políticos, como la libertad de expresión, cuya restricción sería ilegítima porque haría imposible el diálogo y la discusión no sólo entre las comunidades sino también al interior de las comunidades.⁹ En tanto la deliberación pública trabaja para transformar el marco cultural de cada cultura mediante el criticismo y la interpretación mutuos, será resistida por aquellos interesados en el

⁶ John S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestation* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 74, 81. Las cursivas son mías.

⁷ Bohman, *Public Deliberation*, p. 81.

⁸ *Ibíd.* p. 93.

⁹ *Ibíd.* p. 94.

dogmatismo. Por esta razón, los derechos de membresía cultural no pueden anular los derechos políticos necesarios para la ciudadanía común. En consecuencia, el uso opresivo del Estado es requerido para que la deliberación pública sea posible, pues está encargado de contrarrestar todo intento por parte de los interesados en el dogmatismo de restringir al interior de sus comunidades el derecho a la libre expresión (entre otros) y, así, de proteger la ciudadanía democrática común.¹⁰

Lo anterior significa que en la medida en que el Estado posibilita la deliberación pública, posibilita la ilustración. La deliberación pública requiere que las decisiones no sólo sean conocidas sino también comprendidas por todos. Por lo tanto, las razones públicas detrás de esas decisiones deben dirigirse a una audiencia irrestricta que incluye a todos los ciudadanos. Aquí surge la distinción entre lo público y lo privado que concierne a las distintas formas de comunicación. Una comunicación es privada si está dirigida a una audiencia específica y restringida. Por ejemplo, las apelaciones a una autoridad o creencia religiosa no son públicas porque sólo son convincentes para aquellos que ya han aceptado esa creencia. Por el contrario, la comunicación pública no se basa sobre supuestos restrictivos sino que se dirige “al mundo y apela a justificaciones que cualquiera podría aceptar”. La deliberación y la ilustración están interconectadas porque la primera “hace posible revelar las limitaciones tanto de las razones como del proceso deliberativo mismo”. Los participantes en la deliberación “pueden hacerse conscientes de la operación enmascarada del poder, el prejuicio y la autoridad en sus propias comunicaciones y creencias, rechazar formas completas de justificación y, consecuentemente, considerar visiones alternativas”.¹¹

¹⁰ *Ibíd.* p. 95.

¹¹ *Ibíd.* pp. 95, 39.

El Estado y la toma de decisiones

Ahora bien, eliminar los ideales de las teorías democráticas radicales implica que la democracia “requiere de la mediación de instituciones políticas y legales”.¹² En palabras de Dryzek, implica que el Estado se mantiene como la principal entidad para tomar decisiones ejecutables dentro de la sociedad.¹³ Esto se debe a la combinación de distintos factores: el pluralismo, la escala de las sociedades contemporáneas y la complejidad de los problemas contemporáneos.

Como la teoría deliberativa concede, la deliberación no sólo no finaliza necesariamente en un acuerdo, sino que incluso podría exacerbar el conflicto.¹⁴ Si puede esperarse que la deliberación alumbre puntos de convergencia entre personas con valores, intereses y preferencias distintas, también puede revelar diferencias escondidas.¹⁵ Conscientes de esto, los defensores de esta posición aclaran que el gobierno de la mayoría, aunque se reconozcan sus límites, permanece central para la política democrática: “existe la necesidad de resolver los conflictos morales de manera pacífica y nadie ha propuesto un proceso de decisión que sea generalmente más justificado que la regla de mayoría y sus variantes”.¹⁶ Además, el gobierno de las mayorías es necesario para finalizar las deliberaciones reales.

¹² *Ibíd.* p. 15.

¹³ Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, p. 81.

¹⁴ “Los desacuerdos deliberativos caen entre las profundidades del simple malentendido y de la inmutable incapacidad de reconciliarse”. Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), p. 16.

¹⁵ Ian Shapiro, *The State of Democratic Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2002), p. 27.

¹⁶ Gutmann y Thompson, *Democracy and Disagreement*, p. 32. De acuerdo con Bohman, la vida política bajo la condición del pluralismo podría no ser normalmente tan cooperativa como su descripción del proceso deliberativo. Precisamente el hecho del pluralismo hace necesario al gobierno de la mayoría para concluir la deliberación real. Bohman, *Public Deliberation*, p. 180.

En consecuencia, la soberanía popular debe ser reinterpretada: el gobierno de la mayoría es lo que significa la soberanía popular institucionalizada. Por lo tanto, la democracia deliberativa sólo significa que las mayorías que gobiernan deben ser deliberativas en dos sentidos. En primer lugar, si la mayoría viola seriamente las condiciones de igualdad deliberativa no será un indicador fiable de la presencia de consenso racional. El gobierno de la mayoría es una base perfectamente aceptable siempre y cuando las minorías tengan la expectativa razonable de que afectarán y revisarán las decisiones políticas, incluidas las decisiones sobre las condiciones de la participación política. En segundo lugar, la mayoría debe ser deliberativa en el sentido de informada y racional; es decir, que sus decisiones deben ser resultado de una deliberación pública justa y abierta.¹⁷ En conclusión, la deliberación es un suplemento a la regla de mayoría. Los autores no desaprueban a esta última como regla de decisión final, pero sí desaprueban el voto sin discusión cuidadosa sobre los méritos de las distintas posturas.

No obstante, el hecho de la complejidad social parece tener como su primera víctima al principio de la soberanía popular. La complejidad social tiene dos aspectos. Por un lado, es producto de la gran escala espacial y temporal de los procesos sociales.¹⁸ En sociedades modernas, los ciudadanos no pueden literalmente juntarse para deliberar como un todo en un foro público. Por lo tanto, el control sobre las decisiones gubernamentales debe ser constitucionalmente vertido en oficiales elegidos por los ciudadanos. En este sentido, los gobiernos democráticos a gran escala son necesariamente representativos.¹⁹

Por el otro lado, muchos problemas contemporáneos son demasiado complejos para ser resueltos por mecanismos intencionales democráticos. Esta afirmación ha llevado a la

¹⁷ *Ibíd.* pp. 180-186.

¹⁸ *Ibíd.* p. 154.

¹⁹ Robert Dahl, *On Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1998), p. 85.

conclusión inevitable de que todo sistema político complejo es necesariamente oligárquico y, entonces, que toda demanda por consenso democrático, incluso mediado por el estado constitucional, es absurda. En consecuencia, este aspecto de la complejidad social coloca a la democracia frente a un dilema: o las instituciones ganan efectividad al costo de la democracia o retienen la democracia al costo de la efectividad en la toma de decisiones.²⁰

La democracia como empresa cooperativa

A contracorriente de los hechos del pluralismo y la complejidad social, está el hecho de que la estabilidad de un régimen depende del apoyo libre y voluntario de la sustancial mayoría de sus ciudadanos. Si para la teoría minimalista el método democrático demanda una gran cantidad de subordinación voluntaria, para la teoría deliberativa la democracia requiere una gran cantidad de cooperación.

La teoría deliberativa considera que la democracia depende crucialmente de que las decisiones alcanzadas en ella, incluidas aquellas sobre los procedimientos para la toma de decisiones, estén respaldadas por razones públicas que sean aceptables para todos los ciudadanos. Estas razones públicas incluyen consideraciones económicas, pero también consideraciones morales que, por lo menos, son tan importantes como las primeras.²¹

Los teóricos deliberativos podrían argumentar que la teoría minimalista subestima la importancia de que las decisiones políticas estén justificadas en términos morales porque posee una visión incompleta del hecho del pluralismo. Recordemos que para la teoría minimalista es posible aplicar un método reconocido de toma de decisiones porque hay intereses compartidos: la paz y la estabilidad necesarias para una vida confortable. En tanto

²⁰ Bohman, *Public Deliberation*, pp. 160-161.

²¹ Gutmann y Thompson, *Democracy and Disagreement*, p. 21.

el auto-interés guía la acción política de los ciudadanos, la estabilidad y la eficiencia son los valores primordiales y, en la medida en que se satisfagan esas demandas, se inducirá la fidelidad a los principios estructurales de la sociedad.

Por su parte, la teoría deliberativa considera que si el auto-interés económico influye las posiciones morales de las personas, no las determina completamente. Esto lo demuestra, argumentan Gutmann y Thompson, el hecho de que algunos ciudadanos “sufren por las políticas que favorecen” y otros se oponen a aquellas que los beneficiarían; lo que no significa que los ciudadanos desconozcan sus intereses. Algunos ciudadanos “están dispuestos a sacrificar alguna ventaja económica personal” porque ellos consideran como su “interés moral” ayudar a otros “menos afortunados económicamente”. Es posible asumir que si toda inequidad injustificable (económica, racial, o de género) fuera eliminada, los desacuerdos morales desaparecerían. En realidad, argumentan los autores, dichos desacuerdos son más profundos, diversos y permanentes de lo que esta suposición admite. Para ellos, los desacuerdos morales residen en la condición humana misma.²²

Que el desacuerdo moral no es reducible a un simple conflicto de intereses indica que, en vez de refrendar una defensa minimalista de la democracia, “los teóricos políticos necesitan reconocer la importancia de las justificaciones normativas para las instituciones democráticas” y, en consecuencia, de examinar posibles justificaciones de este tipo para dichas instituciones.²³

²² Gutmann y Thompson, *Democracy and Disagreement*, pp. 19-22. Otra forma de reducir el desacuerdo moral es argumentando que toda acción por parte de los políticos y funcionarios públicos es auto-interesada: ellos buscan ganar o mantener el poder político satisfaciendo las preferencias del electorado. Sin embargo, este argumento falla, de acuerdo a Gutmann y Thompson, en la medida en que el conflicto entre políticos refleja el desacuerdo entre ciudadanos, que no puede reducirse al simple conflicto de intereses. *Ibid.* p. 20.

²³ Jack Knight y James Johnson, “Aggregation and Deliberation: On the Possibility of Democratic Legitimacy”, *Political Theory*, 22(2), 1994, p. 280.

A mi parecer, el hecho de que el desacuerdo no es reducible a un conflicto de intereses, indica la importancia de reconocer que la democracia no puede descansar sobre alguna clase de fundamentos definitivos y que, por lo tanto, no es reducible a un conjunto de instituciones políticas y administrativas. Consecuentemente, indica que el conjunto de instituciones que el modelo minimalista deriva de los intereses compartidos de paz y estabilidad debe ser sometido a una tensión insoluble entre valores morales. Sin embargo, como vimos más arriba, la teoría deliberativa simplemente se aboca a la tarea de proveer a dichas instituciones de justificaciones morales; incluso menos, se aboca a proveer las mismas justificaciones que provee el modelo minimalista: El gobierno de la mayoría es necesario para resolver los conflictos morales de manera pacífica y para dar término a las deliberaciones reales; el gobierno representativo es necesario debido a la gran escala de las sociedades contemporáneas; y las instituciones administrativas son necesarias debido a la complejidad de muchos problemas sociales contemporáneos.

Ahora bien, dado que los ciudadanos aceptarán las decisiones colectivas y continuarán cooperando sólo si ellos influyeron en el proceso de toma de decisiones, la estabilidad del régimen democrático depende crucialmente del grado de participación por parte de ellos.

Lo anterior significa que la deliberación pública no debe ser confinada a los momentos constitucionales, las deliberaciones de la Suprema Corte o análogos teóricos. Por el contrario, debe extenderse a la política cotidiana, a la operación diaria de la democracia. La política cotidiana es en donde legisladores, funcionarios, administradores y jueces hacen y aplican tanto leyes como políticas. También es en donde grupos de interés y asociaciones cívicas desarrollan sus concepciones políticas. En consecuencia, la política cotidiana incluye tanto instituciones gubernamentales como no gubernamentales, incluye

“cualquier escenario en el que los ciudadanos se reúnen regularmente para alcanzar decisiones colectivas sobre cuestiones públicas”.²⁴

Un autor como Bohman considera que las constituciones entendidas como compromisos irrevocables no funcionarán en la vida social continua en la medida en que “permiten una distribución inequitativa de la riqueza y el poder, que persistentemente pone en desventaja a los pobres y poco poderosos y, por lo tanto, deja problemas profundos de renovación social y económica sin resolver. Siendo esto así, es difícil imaginar “por qué aquellos que resultan desaventajados en esta empresa conjunta desearían continuar en ella”. En consecuencia, para que la democracia sea estable debe ser capaz de revisar los acuerdos existentes y crear nuevos marcos institucionales en tiempos de crisis. Este dinamismo es necesario para mantener a las instituciones enraizadas tanto en la voluntad pública como en las necesidades de los ciudadanos que regímenes previos frustraron. Además, la idea de las constituciones, derechos y procedimientos como compromisos provisionales y dinámicos que son reinterpretados continuamente, se conforma mejor con la historia de las democracias modernas.²⁵

Tanto para James Bohman como para John S. Dryzek, la historia de las democracias modernas demuestra que el reclamo por mejoras constitucionales y el movimiento para la democratización casi siempre se originan a partir de la insurgencia de la sociedad civil en vez de a partir del Estado.²⁶ Por supuesto, el énfasis en la sociedad civil no significa darle la espalda al Estado: el “bienestar democrático discursivo de la sociedad civil depende

²⁴ *Ibid.* pp. 40, 12.

²⁵ *Ibid.* pp. 1, 48-50.

²⁶ Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, p. 114. Las investigaciones sobre la historia de los movimientos sociales, nos dice Dryzek, demuestran que la manera como emergen depende crucialmente de las estructuras del estado. De hecho, continúa, los movimientos sociales primero emergieron sólo en reacción al desarrollo del estado-nación moderno, que, en mayor medida que sus predecesores monárquico y feudal, probó ser amigable a los cambios en política pública como resultado de la presión social. *Ibid.* p. 104.

crucialmente de cómo el estado organiza u obstruye la representación de los intereses”.²⁷ Sin embargo, los autores difieren sobre cómo debe el Estado proteger el bienestar discursivo de la sociedad civil.

James Bohman propone que las elecciones involucren a un conjunto más inclusivo de candidatos. La inclusión de dichos candidatos permite que las instituciones sean revisadas por “nuevos grupos que comienzan a capturar la atención pública y reciben reconocimiento por sus definiciones de las situaciones problemáticas”. De este modo, los procesos de transformación de la sociedad son posibles mediante la introducción de nuevas razones públicas no sólo por los representantes en las instituciones políticas, sino también por los movimientos sociales en la esfera pública.²⁸

Por su parte, John S. Dryzek considera que una sociedad civil opositora es la clave para una mayor democratización y argumenta que este tipo de sociedad civil es de hecho facilitada por un Estado pasivamente exclusivista, es decir, un Estado que no ataca ni mina las condiciones de la asociación pública sino que simplemente las ignora al ofrecer pocos canales de acceso a él. Un Estado verdaderamente inclusivo, nos dice el autor, corroería la vitalidad discursiva de la sociedad civil y minaría las condiciones para una mayor democratización. La inclusión de este tipo sólo es benigna cuando los intereses que definen a un grupo pueden ser asociados con un imperativo de Estado establecido o emergente; es decir, cuando afecta a aquellas funciones sin las cuales el Estado no puede subsistir, tales como mantener la paz doméstica, responder a amenazas externas, recolectar ingresos y prevenir la fuga de capitales. De lo contrario, si el grupo no es capaz de afectar los imperativos estatales, se le permitirá participar en el proceso político pero operará con una

²⁷ *Ibíd.* p. 81.

²⁸ Bohman, *Public Deliberation*, pp. 140, 69.

aparente libertad dentro de una zona de políticas públicas inocua para la estructura político-económica, o, simplemente, “los resultados serán inclinados sistemáticamente en su contra”.²⁹

El cambio ontológico de la democracia deliberativa

John S. Dryzek afirma que busca un “cambio ontológico significativo en nuestra conceptualización básica de la democracia” al disminuir la centralidad de las votaciones.³⁰ Sin embargo, este cambio ontológico no sólo necesitaría disminuir la centralidad de las votaciones en nuestra concepción básica de la democracia, sino también la centralidad del Estado. Dryzek olvida que es el hecho de que el Estado se mantiene como la principal entidad para tomar decisiones ejecutables lo que imposibilita la idea central de la democracia, que las leyes legítimas sean creadas por los ciudadanos sujetos a ellas. Su concepción de lo político le impide a la teoría deliberativa plantear “la cuestión del origen de la dominación política”, pues según dicha concepción ésta es inherente a toda sociedad.³¹

Como se vio en el primer capítulo, en las sociedades con Estado, el hombre de poder es la única fuente de discurso legítimo, y el rasgo primordial de este discurso es la eficiencia, la búsqueda de la obediencia. En cambio, los súbditos únicamente deben y pueden escuchar, están limitados al silencio del respeto, de la reverencia o del terror.³²

²⁹ Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, pp. 83-114.

³⁰ *Ibid.* p. 47.

³¹ Miguel Abensour, “El contra-Hobbes de Pierre Clastres”, en Miguel Abensour (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*, trad. Carina Battaglia (Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2007), p. 195.

³² Pierre Clastres, *Society Against the State*, trad. Robert Hurley y Abe Stein (Nueva York: Zone Books, 1998), p. 151.

El Estado tiene el monopolio del poder entendido como mando: puede tomar decisiones en nombre de la sociedad y utilizar legítimamente la coerción o la amenaza de coerción para obligar a los grupos y los individuos que conforman dicha sociedad a sujetarse a sus decisiones. Y si bien los derechos de participación permiten a los ciudadanos rehusarse a participar en el proceso de toma de decisiones, no aseguran que las decisiones alcanzadas en ausencia voluntaria de un individuo o grupo no serán vinculantes para él.³³

En conclusión, a pesar de que la democracia deliberativa es concebida como una empresa conjunta que requiere cooperación continua para ser exitosa, en ella los individuos y los grupos no son libres de unirse a, o apartarse de, “luchas hechas a nombre de cualquier colectivo al que supuestamente pertenecen”, ellos no pueden decidir críticamente y por sí mismos si desean o no “formar parte de cualquier empresa cooperativa particular”.³⁴

Ahora bien, mientras que en las sociedades *con* Estado el discurso es el *derecho* de la jefatura, en las sociedades *contra* el Estado es el *deber* de la jefatura. Cuando un evento importante ha ocurrido o una decisión que afecta a todos será tomada, nos dice Clastres, el jefe se toma la molestia de visitar a todo el campamento y darle la noticia a toda la tribu, familia por familia, comentándolo en detalle de modo que todos sepan exactamente qué está sucediendo. Lo sorprendente, continúa el autor, es que los “Salvajes” ya saben qué está sucediendo y, sin embargo, cuando escuchan al jefe ellos parecen no saber nada sobre lo que él está diciendo. Los demás miembros de la tribu sienten que no han sido realmente informados hasta que escuchan las noticias de la boca del jefe; es como si sólo la palabra del jefe pudiera garantizar valor y verdad a cualquier otro discurso: “En su rol como líder,

³³ Bohman, *Public Deliberation*, pp. 38.

³⁴ Mark Bevir, “Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy”, *Political Theory*, 27(1), 1999, pp. 77-78.

el jefe estaba obligado a hablar; esto se esperaba de él, y era en respuesta a esta expectativa que él fue de casa en casa a informar a las personas”.³⁵

Sin embargo, para la comunidad el jefe no es un hombre que da órdenes o que es obedecido. Para merecer ser llamado jefe, un hombre “debe demostrar que no ejerce su autoridad mediante la coerción, sino mediante lo que es más opuesto a la violencia —el reino del discurso, la palabra”. Lo anterior es dicho por el propio jefe: “Yo continuaré guiándolos mientras ustedes me reconozcan como su jefe. ¿Voy a imponer este reconocimiento por la fuerza, entrar en conflicto con ustedes, confundir la ley de mi deseo con la ley del grupo para obligarlos a hacer lo que yo quiero? No, porque esta violencia no me ayudaría en nada: ustedes rechazarían esta subversión, y ustedes no me verían más como su jefe”.³⁶ Cuando un jefe olvida su deber de palabra e intenta proferir algo parecido a una orden, se encontrará de frente con una rotunda negación a obedecer: “El jefe lo suficientemente loco, no para soñar el abuso de poder que no posee, sino el uso del poder, el jefe que intenta ser jefe, es abandonado”, incluso asesinado.³⁷ Los jefes son incapaces de transgredir las normas sobre las que se basa toda la vida de la sociedad, pues están permanentemente bajo el control del grupo. Si el poder corrompe, nos dice Clastres, éste es un peligro que las sociedades contra el Estado no necesitan temer, pero no debido a una ética personal rigurosa sino a una “imposibilidad sociológica”.³⁸

Recordemos que las sociedades contra el Estado se caracterizan por el hecho de que cada uno de sus miembros tiene la capacidad de comenzar una nueva acción colectiva y por

³⁵ Pierre Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, trad. Paul Auster (Nueva York: Zone Books, 1998), pp. 105-106.

³⁶ Ningún “salvaje” aceptaría que el jefe es un hombre que da órdenes, “y la mayoría de las tribus de Sudamérica han preferido la muerte y la aniquilación a someterse a la opresión del hombre blanco”. *Ibíd.* p. 106.

³⁷ Clastres, *Society Against the State*, p. 154.

³⁸ Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, p. 108.

el hecho de que el resto de la comunidad impide que la brecha abierta por quien inicia dicha acción se transforme en división, esto ya sea siguiendo al miembro que inició la acción y regresándolo a las filas de la comunidad, ya sea negándose a seguirlo y abandonándolo tan pronto como la voluntad de dicho miembro contradice la voluntad de la comunidad. Una sociedad *contra* el Estado únicamente está completa cuando ha colocado no sólo las barreras al deseo de dominación sino también al deseo de servidumbre.

Conclusiones

En contra de los críticos de la democracia que sugieren que la política debe ser dejada en manos de los expertos, la teoría deliberativa tiene como propósito demostrar que la idea central de la democracia —que las leyes legítimas son creadas por los ciudadanos sujetos a ellas— es plausible en sociedades pluralistas y complejas. Si bien es obstaculizado por los hechos de pluralismo y complejidad social, el ideal democrático es promovido por el hecho de que un régimen democrático será duradero sólo si es libre y voluntariamente apoyado por una sustancial mayoría de los ciudadanos.

Este último hecho implica, en primer lugar, que tanto las instituciones políticas y administrativas como las decisiones colectivas deben estar respaldadas por razones públicas aceptables para todos los ciudadanos. En la medida en que el desacuerdo entre los ciudadanos no es reducible a un simple conflicto de intereses, las razones públicas deben incluir tanto consideraciones morales como consideraciones económicas. A mi parecer, el hecho de que el desacuerdo no es reducible a un conflicto de intereses, indica la importancia de reconocer que la democracia no puede descansar sobre alguna clase de fundamentos definitivos y, por lo tanto, que no es reducible a un conjunto de instituciones

políticas y administrativas. Por lo tanto, indica que el conjunto de instituciones que el modelo minimalista deriva de los intereses compartidos de paz y estabilidad debe ser sometido a una tensión insoluble entre valores morales.

Sin embargo, en vez de lo anterior, la teoría deliberativa simplemente se aboca a la tarea de proveer a dichas instituciones de justificaciones morales; incluso menos, se aboca a proveer las mismas justificaciones que provee el modelo minimalista: El gobierno de la mayoría es necesario para resolver los conflictos morales de manera pacífica y para dar término a las deliberaciones reales; el gobierno representativo es necesario debido a la gran escala de las sociedades modernas; las instituciones administrativas son necesarias debido a la complejidad de muchos problemas sociales contemporáneos.

El hecho de que un régimen democrático requiere del apoyo libre y voluntario de sus ciudadanos implica, en segundo lugar, que dicho régimen requiere de mayor participación por parte de los ciudadanos en la toma de decisiones. Para ser estable, una democracia debe ser capaz de revisar los acuerdos vigentes y de crear nuevos marcos institucionales. Y para ser capaz de lo anterior, la democracia debe generar una esfera pública alrededor de todas las instituciones políticas y administrativas, de modo que nuevas razones públicas sean introducidas y nuevos acuerdos alcanzados no sólo por los representantes sino también por los movimientos sociales.

La teoría deliberativa pretende dispersar el poder ampliamente en la sociedad al arrebatárselos a los líderes políticos el monopolio sobre el discurso. Sin embargo, la teoría deliberativa parece ignorar las relaciones de poder existentes en las sociedades democráticas actuales. El mayor obstáculo para la deliberación pública son las relaciones de dominación al interior de la sociedad. Pero su propia concepción de lo político, le impide a la teoría deliberativa plantear “la cuestión del origen de la dominación política”,

pues ésta es inherente a toda sociedad.³⁹ El Estado tiene el monopolio del poder entendido como mando: puede tomar decisiones en nombre de la sociedad y utilizar legítimamente la coerción o la amenaza de coerción para obligar a los grupos y los individuos que conforman dicha sociedad a sujetarse a sus decisiones. Si los derechos de participación permiten a los ciudadanos rehusarse a participar en la toma de decisiones, no aseguran que las decisiones alcanzadas en su ausencia voluntaria no serán vinculantes para ellos. Esto significa que en la democracia deliberativa los ciudadanos no pueden decidir críticamente y por sí mismos, si desean o no formar parte de cualquier empresa cooperativa particular.

³⁹ Abensour, "El contra-Hobbes de Pierre Clastres", p. 195.

CAPÍTULO IV. CRÍTICA DEL MODELO REPUBLICANO

El republicanismo se define como “un cuerpo distintivo de teoría política comprometido en sostener el principio de libertad y en explicar los mejores medios políticos y legales para alcanzarla y mantenerla”. Para los teóricos republicanos, “ser libre significa no estar dominado —eso es, no ser dependiente de la voluntad arbitraria de otra persona”.¹ La dominación es mejor ejemplificada por la relación amo-esclavo. Un esclavo es aquél que no tiene derecho sobre sí mismo en tanto está sujeto a la jurisdicción de otra persona y, por lo tanto, a su voluntad. La esencia del esclavo no radica en ser obligado mediante el uso de la fuerza, o la amenaza del uso de la fuerza, a actuar de cierta manera, sino en estar sujeto a la voluntad de otro: un amo benevolente bien podría no dirigir las acciones del esclavo, pero el segundo siempre se encuentra sujeto a la voluntad del primero.² Igualmente, la libertad de actuar disfrutada por los súbditos de un déspota liberal no puede ser llamada propiamente libertad, desde que el déspota podría, en cualquier instante y a su propia discreción, impedirles hacer lo que deseen y oprimirlos.³ Ya que el respeto a la libertad de los súbditos depende de la buena voluntad del poderoso, y de nada más, ellos están en condición de dominación: “como los individuos son libres cuando tienen derechos legales y políticos, así un pueblo o una ciudad es libre mientras viva bajo sus propias leyes”.⁴ El ideal de libertad política de la teoría republicana se clarifica al contrastarlo con los ideales de la teoría liberal y de la teoría democrática.

¹ Maurizio Viroli, *Republicanism* (Nueva York: Hill and Wang, 2002), pp. 3, 8.

² Quentin Skinner, *La libertad antes del liberalismo* (México: Taurus-CIDE, 2004), pp. 31-34.

³ Viroli, *Republicanism*, p. 41.

⁴ *Ibíd.* p. 9.

Diferencias entre el republicanismismo y el liberalismo

El pensamiento liberal define a la libertad como la ausencia de interferencia para tomar un curso de acción; le preocupa que la libertad de acción o la esfera de movimiento de un individuo sean reducidas. Por su parte, el pensamiento republicano considera que el supuesto clave del liberalismo —que la fuerza o la amenaza coercitiva de su uso son las únicas fuentes de restricción que minan la libertad individual— está incompleto. En cambio, enfatiza que vivir en una condición de dependencia es en sí mismo una fuente de restricción y una violación más dolorosa que la simple interferencia. Por lo tanto, la teoría republicana se preocupa por ver reducida la esfera de movimiento de las personas, “pero incluso más por el empobrecimiento espiritual que afecta a quienes viven dependientemente”. La idea fundamental del republicanismismo es que una persona puede estar libre de interferencia pero ser dependiente de la voluntad de otro e, inversamente, puede ser independiente y no estar libre de interferencia: es posible tener dominación sin interferencia e interferencia sin dominación. Este último caso corresponde a la condición de un ciudadano que está sujeto sólo a leyes legítimas pero que debe cumplir con deberes y obligaciones cívicas. A mi parecer, la concepción republicana de la libertad expresa que el hombre no es reducible a una fuerza mecánica, ni las relaciones entre los hombres a simples juegos mecánicos.⁵

En relación a la libertad, existe otra diferencia crucial entre el liberalismo y el republicanismismo: para el primero, la libertad es un bien natural; para el segundo, es un bien social. De acuerdo con Viroli, la teoría de los derechos naturales, inalienables o innatos del hombre está ausente de la tradición republicana. Para esta última, los derechos no son

⁵ Ibíd. pp. 46, 10, 12.

naturales sino históricos y son respetados sólo cuando son sostenidos por las leyes y las costumbres; cuando no es así, no son derechos sino reclamos morales. Maquiavelo, continúa Viroli, “no usaba la idea de derechos naturales, y hablaba de la libertad sólo como un bien que los individuos podrían disfrutar si ellos tenían buenas instituciones políticas y militares, si poseían un grado suficiente de virtud cívica, y si tenían buena suerte para no vivir demasiado cerca de un vecino poderoso y agresivo”.⁶

Las diferencias entre ambas concepciones de la libertad tienen como consecuencia que cada tradición tenga una idea distinta de qué régimen político protege mejor la libertad. Bajo la concepción de libertad como no-interferencia, la ley es en sí misma una invasión a la libertad individual, aunque se justifique apropiadamente por las interferencias que previene.⁷ La democratización del gobierno y de las leyes es inútil, pues sin importar qué tan democrático sea el proceso legislativo y la toma de decisiones, todas las leyes y las

⁶ *Ibid.* p. 7.

⁷ Phillip Pettit, “Republican Freedom and Contestatory Democracy”, en Ian Shapiro y Casiano Hacker-Cordón (eds.) *Democracy's Edges* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 123. La ley es el instrumento para preservar cierto grado de libertad. Para Hobbes, las leyes impuestas por el Estado son creadas para limitar la libertad natural de los hombres; sin embargo, dicha pérdida de libertad está, a su vez, fuertemente circunscrita: “incluso en nuestro estado de sujeción civil continuamos disfrutando de lo que Hobbes describe como la verdadera libertad de un súbdito”. Quentin Skinner, *Hobbes and republican liberty*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 163-168. Para que los individuos sean hombres libres es “suficiente que disfruten de sus libertades y derechos cívicos como una cuestión de hecho; la presencia de poder arbitrario en una asociación civil no hace nada para subvertir su libertad”. *Ibid.* p. 212

De acuerdo con Skinner, “la afirmación más distintiva de Hobbes— que la libertad es socavada sólo por los impedimentos que hacen imposible a la acción— ha sido considerada generalmente como demasiado restrictiva”. Usualmente se ha reconocido que la coerción de la voluntad así como los obstáculos corporales limitan la libertad. Pero incluso la afirmación hobbesiana ha estado en boga al menos en el pensamiento legal y político anglosajón. En el caso de la idea de que la libertad es simplemente la ausencia de interferencia, Skinner argumenta que ha sido tratada como un artículo de fe. Como ejemplo habría que considerar, continúa Skinner, el ensayo de Isaiah Berlin “Dos concepciones de la libertad”. *Ibid.* pp. 212-213. Por supuesto, otra muestra de la prevalencia tanto de la concepción de libertad como no-interferencia como del argumento de que no hay relación entre la democracia y la libertad es el propio modelo minimalista. Para Schumpeter, “si se entiende por libertad una esfera de autonomía individual cuyos límites son variables históricamente, la democracia no garantiza mayor libertad individual”. Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia* (México: Aguilar S.A. Ediciones, 1983), p. 347.

políticas resultantes del proceso democrático interferirán con la libertad de las personas. No existe, entonces, ninguna relación intrínseca entre democracia y libertad.⁸

Por el contrario, bajo la concepción republicana de libertad como no-dominación, la ley crea tanto la autoridad política como la libertad de la que gozan los ciudadanos. No obstante, para la teoría republicana, “no se puede confiar en la posibilidad de que un individuo o clase gobernante equiparará su voluntad con la voluntad general o que promoverá constantemente el bienestar común”.⁹ Paradójicamente, la ley crea potenciales dominadores para proteger la libertad de los ciudadanos. El reconocimiento de esta paradoja tiene como consecuencia que el pensamiento republicano considere a la libertad un bien social, pues depende del tipo de régimen político que los ciudadanos instituyan. Es cierto que todo gobierno y toda ley interfieren con la libertad de los individuos o, de otro modo, que en todo gobierno y en toda ley hay coerción. Pero si no es posible que la coerción desaparezca, sí es posible determinar su carácter. Por lo tanto, bajo este enfoque sí existe una relación entre libertad y democracia: la democratización de las leyes y el gobierno es útil si logra disminuir la arbitrariedad de la legislación y las políticas públicas.¹⁰

Como señala Eric Herrán, la antropología política de Pierre Clastres se aboca, en gran medida, “a interpretar el misterio antropológico de una institución política consustancial a la sociedad primitiva; la del jefe carente de poder, o si se quiere, la del líder que cuando manda no hace más que obedecer al grupo al que pertenece”.¹¹ A mi parecer, el

⁸ Pettit, “Republican Freedom and Contestatory Democratization”, p. 168.

⁹ Quentin Skinner, “Las paradojas de la Libertad”, en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella, *Nuevas ideas republicanas: Auto-gobierno y libertad* (Barcelona: Paidós, 2004), p. 106.

¹⁰ Pettit, “Republican Freedom and Contestatory Democratization”, p. 170.

¹¹ Eric Herrán, “Los zapatistas y lo político: Apuntes para otra modernidad”, *Fragmentos de teoría política* (México: Ediciones Coyoacán, 2000), p. 117.

pensamiento republicano tiene como propósito hacer posible un misterio análogo; es decir, una autoridad política no arbitraria o una autoridad política que cuando manda no hace más que obedecer a los ciudadanos. No debe sorprender, por lo tanto, que ambas sociedades desplieguen mecanismos similares para “forzar” a la jefatura y a la autoridad política, respectivamente, a mandar obedeciendo. En tanto existen ciertas similitudes entre la sociedad *contra* el Estado y la república (sociedad *contra* la dominación), podemos afirmar que la república es el régimen político más “primitivo”, en el sentido clastresiano.

Sin embargo, en este capítulo se buscará mostrar que, a pesar de sus disputas, la tradición liberal y la republicana parten de una misma concepción de lo político: el Estado es una estructura ontológica de la sociedad y su ausencia es un estado de guerra de todos contra todos. Como se demostrará, esta concepción de lo político atrapa al pensamiento republicano en una paradoja de la que no puede escapar. El objetivo del republicanismo es erradicar toda relación de dominación al interior de la sociedad, pero su concepción de lo político le imposibilita plantear “la cuestión del origen de la dominación política” en tanto ésta es considerada como inherente a toda sociedad.¹²

¹² Miguel Abensour, “El Contra Hobbes de Pierre Clastres”, en Miguel Abensour (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*, trad. Carina Battaglia (Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2007), p. 195. De acuerdo con Maurizio Viroli, el republicanismo no es una alternativa al liberalismo. Para el autor, “la teoría liberal ha heredado un número de ideas políticas del republicanismo clásico”. Entre ellas está “el principio fundamental de que el poder soberano debe estar siempre limitado por normas constitucionales” y, en relación con éste, el principio de separación de poderes. Anterior y de mayor relevancia es el principio del individualismo político; precisamente, “la idea de que el principal objetivo de la sociedad política es proteger al individuo, su vida y su propiedad”. Aunque los teóricos liberales defienden este principio como el centro de su tradición, “los republicanos ya han señalado que el Estado está ahí para proteger la vida, la libertad y la propiedad del individuo”. Viroli, *Republicanism*, p. 6.

Diferencias entre la teoría republicana y la teoría democrática

A partir de su definición de libertad, el republicanismo desarrolla su idea del bien común. Ya que la libertad es negativa, porque requiere la ausencia de dominación, el bien común también es negativo. Éste último, insisten los republicanos, “no es el bien que satisface todos los intereses particulares de los ciudadanos ni un bien trascendente que deban identificar para después perseguirlo alejándose de sus intereses personales o lealtades locales”; el bien común es el bien de los ciudadanos que no desean estar oprimidos ni ambicionan dominar. Renunciar al bien común que trasciende los intereses privados, significa que el proceso para determinar qué es una acción arbitraria o cuándo se está sujeto a la voluntad arbitraria de un individuo (es decir, el procedimiento para identificar la dominación) siempre será partidista y cuestionable: “No hay hechos que puedan ser citados para terminar el debate definitivamente, ni será posible alguna vez establecer procedimientos que nos permitan resolver el debate de tal forma que todos los partidos contendientes estén satisfechos”. Su concepción del bien común les permite a los republicanos no temer “el conflicto político o social, mientras esos conflictos permanezcan dentro de las fronteras de la vida civil”, y apreciar “el valor de los choques de retórica que ocurren en los consejos públicos”. Detrás del principio de la separación de poderes está la idea de que el conflicto social es tanto inevitable como benéfico, idea que aparece por primera vez en los Discursos de la primera década de Tito Livio, libro donde Maquiavelo explica que los conflictos entre los plebeyos y el Senado fueron la principal causa de la libertad romana.¹³

¹³ *Ibíd.* pp. 5, 55, 59.

Lo anterior significa que el republicanismo considera que sólo después de experimentar la división entre gobernantes y gobernados el hombre puede conocer, incluso desear, la libertad. Tras la división, surge el deseo de dominar de los gobernantes y, tras él, el deseo de no ser dominado, de ser libre, del pueblo.¹⁴ Sin embargo, las sociedades *contra* el Estado no han experimentado la división entre dominadores y dominados, y, habiendo probado lo nefasta e inaceptable que resulta esa situación, regresado a los tiempos anteriores a la Desventura. No hay ninguna razón, nos dice Clastres, para invocar en su intento de rechazar la división entre gobernantes y gobernados, un conocimiento previo del Estado por parte de las “sociedades primitivas”. “Una tesis semejante, concluye el autor, nos remite a la afirmación de que el Estado y la división de la sociedad según la relación mando-obediencia son eternos. Un razonamiento nada inocente, puesto que tiende a legitimar la división de la sociedad queriendo descubrir en ella una estructura esencial de la sociedad como tal, y que se encuentra, por otra parte, desmentido por las enseñanzas de la historia y de la etnología. En efecto, ellas no nos ofrecen ningún ejemplo de sociedad con Estado que se haya convertido en sociedad sin Estado, en sociedad primitiva. Más bien parece, por el contrario, que existe allí un punto de no retorno, y que el pasaje se realiza en un solo sentido: del no-Estado hacia el Estado, nunca en sentido inverso”.¹⁵

De acuerdo con Maquiavelo, el deseo de libertad del pueblo pronto se transforma en deseo de dominación y, finalmente, en deseo de servidumbre. Éste es, nos dice el autor

¹⁴ Ver, Nicolás Maquiavelo, *Discursos de la primera década de Tito Livio*, trad. Ana Martínez (Madrid: Alianza Editorial, 2009), Libro I, Cap. 2, p. 37.

¹⁵ Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, trad. Estela Campos (Barcelona: Gedisa Editoria, 2001), p. 126.

italiano, el círculo en que giran todas las repúblicas.¹⁶ En palabras de Clastres, éste es “el espectáculo permanente de la decadencia y la degradación en las que están comprometidos los grandes aparatos estatales; por más que el Estado se derrumbe y se desmembre en señoríos feudales o jefaturas locales jamás desaparece la relación de poder, jamás se disuelve la división esencial de la sociedad, jamás se vuelve al momento pre-estatal”.¹⁷

Al mismo tiempo, por medio de su concepción del bien común, los republicanos evitan sostener “la noción de una comunidad orgánica donde los individuos trabajan hacia el bien común”, o perder el tiempo “fantaseando sobre repúblicas donde las leyes que aspiran al bien común son aprobadas unánimemente por ciudadanos virtuosos”. Durante la revolución francesa, el *ethos* republicano degeneró en una ideología que “tendía a considerar cada situación como un momento de crisis en el que el cuerpo político estaba en peligro de disolución”, por lo que los teóricos republicanos advierten que quien “celebra la primacía de la voluntad política, la cohesión social y política y el terror, se ha apartado mucho de sus raíces clásicas”. De acuerdo con los republicanos, así como la concepción del bien común como un bien trascendente es una radicalización de la concepción republicana, el ideal democrático de libertad política es una versión radical del ideal republicano de libertad como ausencia de dominación. La teoría democrática entiende la libertad política como “una condición en la que los ciudadanos tienen autonomía y son gobernados por leyes que reflejan su propia voluntad”. La teoría democrática no distingue, como la teoría liberal, entre una acción no regulada o libre y una acción regulada por la ley, sino entre una acción regulada por una ley autónoma aceptada voluntariamente y una acción regulada por

¹⁶ “Pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar por muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer en pie”. Maquiavelo, *Discursos de la primera década de Tito Livio*, Libro I, Cap. 2, p. 37.

¹⁷ Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 126.

una ley heterónoma aceptada bajo coacción.¹⁸ Para la teoría republicana, “una ley aceptada voluntariamente por los miembros de la asamblea más democrática sobre la tierra bien podría ser una ley arbitraria que permite a alguna parte de la sociedad restringir la voluntad de otras partes, entonces privándolos de su autonomía”. Por lo tanto, la acción regulada por la ley es libre no porque la ley sea aceptada voluntariamente o porque corresponda a los deseos de los ciudadanos, sino porque no es arbitraria; es decir, es universal o aplicable a todos, aspira al bien común y, consecuentemente, protege la voluntad del ciudadano del peligro de restricción impuesta por otros individuos, dejándola completamente autónoma. Lo importante aquí es que “la limitación que la ley impone sobre las decisiones de los individuos difiere de la limitación que un individuo o grupo de individuos podría imponer arbitrariamente sobre otro; en el primer caso tenemos obediencia, en el segundo caso, servidumbre”. La distinción entre obediencia y servidumbre revela el hecho de que las leyes que liberan a algunos ciudadanos de la dependencia restringen la libertad de actuar de otros. Es imposible reducir la dependencia sin imponer restricciones legales, una sociedad debe elegir entre dominación o dependencia y la restricción de la ley. En consecuencia, cuando la libertad como ausencia de dominación entra en conflicto con la libertad como ausencia de interferencia, incluso de las mayorías, una república siempre colocará la primera sobre la segunda.¹⁹

Debido a sus interpretaciones distintas de la libertad política, la teoría democrática y la teoría republicana otorgan distintos significados a la participación política. La primera considera que las instituciones democráticas deben promoverla de cualquier forma posible; mientras que la última considera que sólo es un medio para proteger la libertad, seleccionar

¹⁸ *Ibíd.* pp. 55, 30, 10, 43.

¹⁹ *Ibíd.* pp. 43, 51, 53, 54.

a los mejor calificados a las posiciones de liderazgo y, sobre todo, alentar una cultura política hostil al servilismo y la arrogancia.²⁰

Las deficiencias de la democracia

Las autoridades políticas creadas por la ley son potenciales dominadores, por lo que deben ser limitadas por mecanismos de control apropiados, como lo son una adecuada representación, rotación de los cargos, separación de poderes u otros recursos. Las leyes y los gobiernos serán una amenaza menor para la libertad republicana “sin son forzados a localizar los intereses de los ciudadanos y a no representar una forma arbitraria de interferencia”.²¹

En primer lugar, los teóricos republicanos consideran que para promover el bien común es necesaria la democratización del gobierno y de las leyes, la cual se logra mediante dos procedimientos. El primer procedimiento de democratización de la toma de decisiones es la democracia electoral; ésta impone un límite a la arbitrariedad del gobierno al volverlo dependiente de los votos de la colectividad y garantiza la rotación de los cargos públicos, en tanto el poder político tiene a las próximas elecciones como fecha de vencimiento. La democracia electoral da a los ciudadanos el poder indirecto de crear las leyes. Sin embargo, si evita que el gobierno sea completamente indiferente a los intereses comunes de los ciudadanos, la democracia electoral posee un número de deficiencias. Un peligro particularmente significativo para el republicanismo es la posibilidad de que el gobierno sólo perciba los intereses de una mayoría, manteniendo un aspecto dominante desde el punto de vista de minorías o personas distintas a la mayoría. Para evitar la tiranía

²⁰ *Ibíd.* p. 11.

²¹ Pettit, “Republican Freedom and Contestatory Democratization”, p. 170.

de la mayoría, es necesario un segundo procedimiento: la democracia contestataria. Ésta consiste en la instauración de foros públicos o agencias de revisión considerados imparciales por los ciudadanos, en donde ellos puedan cuestionar las decisiones públicas con base en que sus intereses no fueron considerados equitativamente. En estos foros todos los intereses son considerados y sólo las decisiones imparciales son sostenidas. La democracia contestataria da a los ciudadanos el poder de editar las leyes.²²

En segundo lugar, los teóricos republicanos consideran que la forma que mejor promueve el bien común es una combinación de las tres formas clásicas de gobierno —el de uno (la monarquía), el de pocos (la aristocracia), y el de muchos (gobierno republicano o popular).²³ El gobierno mixto asegura que una república realice las tres funciones esenciales del gobierno: el gobierno de uno garantiza la rápida implementación de las deliberaciones soberanas, una amplia visión de la política exterior y la coordinación de otras actividades gubernamentales; el gobierno de pocos —un senado que comprendería a los ciudadanos más experimentados y respetados— garantiza un adecuado fondo común de habilidades políticas; y el gobierno de muchos —“un Gran Consejo con el poder de aprobar leyes y escoger a los magistrados confiados con el gobierno”— es una barrera confiable en contra de cualquier intento de establecer la tiranía o de imponer el poder de una facción.²⁴

No obstante, una de las mayores preocupaciones del pensamiento republicano es que “usando dinero, carisma, y el poder persuasivo de los medios bajo su control, un hombre ambicioso puede ser capaz de ganar el consenso popular que desea sin romper las reglas de la democracia constitucional”. Para cerrar el camino hacia el poder a los ricos y a los

²² *Ibíd.* pp. 173-180.

²³ Viroli, *Republicanism*, p. 5.

²⁴ *Ibíd.* p. 28. Para los desacuerdos existentes en la tradición republicana sobre con qué poderes debería dotarse al Gran Consejo ver, Viroli, *Republicanism*, p. 29.

demagogos o una combinación de ambos, es crucial fortalecer el espíritu cívico de los ciudadanos.²⁵

La virtud cívica

Una razón para distinguir entre estar sujeto a restricciones y ser dependiente, es hacer notar el hecho de que para reducir la dominación que sufren algunos ciudadanos es necesario restringir la libertad de actuar de otros. Otra razón para realizar esta distinción, es que permite al ciudadano considerar que las buenas leyes son “el más seguro baluarte protector de la libertad” y, por lo tanto, estar “voluntarioso a aceptar incluso severas interferencias si eso reduce el peso del poder arbitrario y la dominación sobre sí mismo y otros”. Por el contrario, quien suscribe el ideal de libertad como ausencia de interferencia considera al servicio público como una limitación de la libertad, por lo que difícilmente aceptará ser requerido por la ley para dar dinero o tiempo para trabajar en el interés común.²⁶

El servicio público es de suma importancia para el republicanismo porque la libertad individual depende de la igualdad, pues para garantizar que la autoridad política no sea arbitraria son necesarias instituciones democráticas. La igualdad republicana comprende tanto la igualdad bajo la ley, que ésta sea universal y aplicable a todos; la igualdad política, que todos los ciudadanos tengan derecho a votar, a participar en la competencia política y a exigir la revisión de las decisiones públicas; y la igualdad social,

²⁵ *Ibíd.* p. 3.

²⁶ *Ibíd.* pp. 62-64. Sobre cómo Hobbes determina el alcance de estos derechos ver, Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, p. 167. Sobre las actitudes del liberalismo político de Rawls hacia el servicio público o la virtud pública, ver, Alan Patten, “La Crítica Republicana al Liberalismo”, en Ovejero, Martí y Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas: Autogobierno y Libertad* (Barcelona: Paidós, 2004), p. 244.

que todos los ciudadanos posean derechos sociales que aseguren un mínimo de condiciones sociales, económicas y culturales para vivir dignamente.²⁷

La primera función de la igualdad republicana es evitar que la riqueza determine la posibilidad de entrar o no en la competencia por cargos públicos; lo deseable es que sean los mejores quienes accedan a los cargos más altos y no los más ricos o privilegiados. La segunda función, de mayor alcance, es garantizar que “ningún hombre sea lo bastante opulento como para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse”, es decir, para erradicar la dominación en todos los aspectos de la vida social. Pero esto no significa que una república deba ser algún tipo de estado de bienestar, pues se arriesgaría a crear ciudadanos clientes, a sancionar ciertos privilegios y a fallar en alentar a los individuos a ayudarse a sí mismos.²⁸ Además, aunque la tradición republicana no censura la acumulación de riquezas, sí es consciente del conflicto entre el deseo de libertad y el deseo de bienestar material; el primero debe poder prevalecer sobre el último, ya que éste es una fuente tanto de ambición como de servilismo. No obstante, fijar un patrimonio medido para todos los ciudadanos podría no ser suficiente y hasta erróneo; más acorde con el ideal republicano es nivelar los deseos de los ciudadanos por medio de la educación de las leyes que nivelar los patrimonios por medio de la coerción.²⁹

Concebir al servicio público como compañero de la libertad también es relevante porque una república, para proteger la libertad, “debe ser capaz de confiar en la virtud de sus ciudadanos, eso es, en su voluntad de servir al bien común”. Se ha argumentado en contra de la virtud cívica que es imposible y peligrosa. Es imposible porque los ciudadanos

²⁷ Viroli, *Republicanism*, p. 66.

²⁸ *Ibid.* p. 67.

²⁹ Ver, Aristóteles, *Política*, trad. María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo (México: Ediciones Losada, 2005), Libro II, Cap. 7, p. 124.

en las democracias modernas están ligados a grupos de interés y carecen de motivación para servir al bien común; es peligrosa porque en sociedades multiculturales un ciudadano virtuoso sería uno intolerante y fanático. Adicionalmente, se ha argumentado que para hacer a los ciudadanos más virtuosos habría que limitar sus libertades. Si bien tiene como obstáculos a la avaricia, la ambición y los intereses personales, la virtud cívica, advierten los republicanos, no debe ser confundida con “la renuncia, el sacrificio o con una vida monástica que demande frugalidad y rechazo a los bienes privados”. Más aún, afirman, una república no debe aplastar las pasiones y los deseos de sus ciudadanos, sino utilizarlos como medios para proteger la libertad individual. Los ciudadanos virtuosos, entonces, ponen por encima de sus caprichos su deseo de libertad y el de sus conciudadanos; no fallan en reconocer que el servicio público es la condición para su propia libertad: “los ciudadanos no corruptos no sacrifican nada excepto el pensamiento que rivaliza a las ventajas privadas y las ventajas públicas, y porque hacen esto, tanto unas como las otras llegan a crecer maravillosamente. Para continuar disfrutando de la seguridad y la dulzura, ellos cumplen sus deberes y *obedecen a los magistrados* y leyes que deben, y saben cómo resistir y movilizarse, cuando es necesario, en contra de aquellos que desean destruir la libertad”.³⁰

El republicanismo comparte con las sociedades *contra* el Estado el reconocimiento de que toda sociedad contra el deseo de dominación sólo está completa si impide que de sus miembros surja el deseo de servidumbre. Sin embargo, como muestra la cita anterior, en la que se incluye entre los deberes del ciudadano la obediencia a los magistrados, lo que al republicanismo le es imposible de reconocer es que aquello que desata tanto el deseo de dominación como el de servidumbre, no es otra cosa que la división entre quienes mandan y quienes obedecen.

³⁰ *Ibíd.* pp. 69, 73, 75. Las cursivas son mías.

Ahora bien, “la pasión líder que guía a la virtud cívica es el amor a la patria”; un amor que “coloca al bien común sobre los bienes privados” y que, a pesar de que respeta los principios de razón y justicia, es un amor específico hacia una república específica y unos ciudadanos específicos.³¹ A diferencia del patriotismo constitucional, el patriotismo republicano proclama lealtad no a principios políticos cultural e históricamente neutrales, sino a “leyes, constituciones y formas de vida específicas de las repúblicas, cada una en su propia historia y cultura”.³²

Sin embargo, dice Viroli, la patria la constituyen las instituciones políticas y la forma de vida basada en ellas y no la identidad étnica, lingüística o religiosa “en la frente de los ciudadanos”. La homogeneidad cultural, étnica o lingüística, corresponde al concepto de nación. Para los nacionalistas, el amor al país es una emoción natural que para poder crecer y fortalecerse debe ser protegida de la contaminación y de la asimilación cultural. Para los republicanos, por el contrario, es un sentimiento artificial que necesita constante nutrición

³¹ *Ibíd.* p. 79. Para un autor como Alan Patten, los republicanos acusan a los liberales de dirigir su sentido de la justicia hacia cualquiera; sin embargo, argumenta el autor, los liberales como Rawls suponen que el sentido de la justicia está dirigido únicamente hacia “aquellas personas con las que estamos involucrados en lo que Rawls llama empresa cooperativa de beneficio mutuo”. Patten, “La crítica republicana al liberalismo”, p. 255.

³² *Ibíd.* p. 90. Jürgen Habermas, en “La Lucha por Reconocimiento en el Estado Democrático”, argumenta que es inherente al proceso de crear reglas normativas el estar abierto a la influencia de las metas e identidades colectivas, por lo que todo sistema legal es también “la expresión de una forma de vida y no sólo una reflexión del contenido universal de los derechos básicos”. Sin embargo, en sociedades complejas la ciudadanía como un todo no puede permanecer junta gracias a un consenso sustantivo sobre valores últimos, sino sólo por un consenso sobre los procesos para la creación de leyes legítimas. Los ciudadanos están políticamente integrados porque comparten la convicción racional de que “la libertad irrestricta de comunicación en la esfera pública política”, un proceso democrático para arreglar conflictos, y los límites constitucionales al poder político, juntos proveen la base para vigilar el ejercicio del poder y asegurarse de que sea utilizado en interés de todos. El universalismo de los principios legales es reflejado en un consenso procedimental que debe ser imbuido en el contexto de una cultura política históricamente específica, mediante un tipo de patriotismo constitucional. A pesar de la separación de los niveles de integración nacional y ético-cultural, una nación de ciudadanos podrá sostener las instituciones de libertad únicamente mediante “el desarrollo de una cierta medida de lealtad a su propio estado, una lealtad que no puede ser legalmente forzada”. Jürgen Habermas, “The Struggle for Recognition in the Democratic Constitutional State”, en Charles Taylor (autor) y Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, (Princeton: Princeton University Press; 1994), p. 137.

por medios políticos, como la participación en la vida pública, el buen gobierno y las leyes.³³ Los republicanos insisten en que únicamente reconocen la importancia política y moral de los valores de la ciudadanía, los cuales son “completamente incompatibles con cualquier tipo de etnocentrismo”, por lo que no conceden ningún valor político o moral a la unidad u homogeneidad étnica de un pueblo.³⁴ Más adelante se abordará la cuestión del etnocentrismo y se demostrará que toda sociedad *contra* la dominación requiere cierto tipo de etnocentrismo por parte de sus ciudadanos.

Patriotismo republicano y auto-gobierno local

Como se dijo, el amor al país se nutre mediante la participación en la vida pública y el buen gobierno. De acuerdo con los republicanos, esta idea se transforma “naturalmente en la idea de que el verdadero patriotismo nace y florece en el auto-gobierno local”:³⁵ “El habitante de Nueva Inglaterra se apega a su municipio no tanto por haber nacido en él, como por *ver* en este municipio una corporación libre y fuerte de la que forma parte y que merece la pena tratar de dirigir”.³⁶

Por un lado, lo anterior significa que las instituciones políticas deben estar al alcance de los sentidos de los ciudadanos. El amor a las instituciones políticas, y a la forma de vida basada en ellas, únicamente será sentido por los ciudadanos si son capaces de percibir las y de percibirse como parte de ellas; es decir, si son capaces de participar en la vida pública. Y lo mismo con las personas. Para que un ciudadano ponga al deseo de

³³ Viroli, *Republicanism*, pp. 86-87.

³⁴ *Ibíd.* p. 90.

³⁵ *Ibíd.* p. 83. Para un autor como Phillip Pettit, la libertad republicana no requiere la presencia de auto-gobierno sino sólo la ausencia de dominación. Pettit, “Republican Freedom and Contestatory Democratization”, p. 165.

³⁶ Alexis de Tocqueville; *La democracia en América I*, trad. Dolores Sánchez (Madrid: Alianza Editorial; 2009), p. 111. También aparece citado en, Viroli, *Republicanism*, p. 84. Las cursivas son mías.

libertad de sus conciudadanos por encima de sus intereses personales —para que sienta amor por ellos— debe ser capaz de identificarlos y de identificarse con ellos: “las exigencias cívicas necesitan de algún proceso por el cual vincular a los miembros de la comunidad, de tal forma que se conciban a sí mismos como *deudores* de la sociedad y a cada uno de sus miembros y comprometidos en la búsqueda de algún fin o bien común”.³⁷ El amor a la patria es, por lo tanto, una pasión que necesita la cercanía y la presencia constante del objeto hacia el cual se dirige.

Por el otro lado, significa que, al ser en la vida municipal donde los ciudadanos pueden cotidianamente cumplir con algún deber o ejercer algún derecho, el auto-gobierno local es el mejor medio para educar a los ciudadanos “a no estar dispuestos a servir a los caprichos de individuos poderosos y a estar listos, voluntariosos y capaces para servir al bien común”.³⁸ Es decir, es en las instituciones municipales donde una república construye las barreras a la contraparte del deseo de dominación: el deseo de sumisión.

Como vimos en el primer capítulo, el parcelamiento de las comunidades que conforman a una “sociedad primitiva” tiene como propósito que cada comunidad obtenga la capacidad tanto de *pensarse* como de *percibirse* como un *nosotros autónomo*. El parcelamiento permite que el individuo sea capaz de identificar a, e identificarse con, todos y cada uno de sus compañeros. Por supuesto, la inscripción de la ley en el cuerpo de los miembros de la comunidad mediante la tortura es importante para el objetivo de convertir la sustancia de la sociedad en la sustancia del individuo, en voluntad personal de cumplir con la ley. Pero igualmente importante es el hecho de que en el acontecer diario el individuo

³⁷ Michael Sandel; “La república procedimental y el yo desvinculado”, en Ovejero, Martí y Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas: Autogobierno y libertad*, p. 86. Las cursivas son mías.

³⁸ Violi, *Republicanism*, p. 11. Tocqueville considera que las instituciones municipales “son a la libertad lo que las escuelas primarias a la ciencia; ellas son las que la ponen al alcance del pueblo, le hacen gustar de su uso pacífico y lo habitúan a servirse de ella”. Tocqueville, *La democracia en América I*, p. 102.

está cara a cara no sólo con cada uno de los miembros de la comunidad sino con el cuerpo social. Debido al parcelamiento, el individuo observa cómo la totalidad de la comunidad de la cual es parte ejerce diariamente y en cada decisión el poder político. Es este estar de frente con el cuerpo social lo que posibilita que el “individuo primitivo” se niegue a cumplir órdenes provenientes de otros individuos, pero posea la voluntad personal de cumplir con las exigencias de la comunidad.

Por su parte, una república no puede *inscribir* la ley en el cuerpo de sus ciudadanos, pero sí puede *instilar* en ellos tanto la ley como el amor a las instituciones y a sus conciudadanos a través del auto-gobierno local y la participación en la vida pública, de tal forma que la sustancia de la sociedad se transforme en la sustancia del individuo, en voluntad personal de cumplir con la ley.³⁹

El poder municipal arroja otras ventajas políticas. La sed de gloria es considerada por los republicanos como una de las motivaciones de mayor peso para practicar la virtud cívica: es importante que “la sientan los ciudadanos ordinarios y, especialmente, los soldados, pues sólo aquellos que pelean por su propia gloria son soldados hábiles y leales; pero es igualmente importante que si una república es corrupta haya alguien que, debido su amor por la patria y a la gloria, tenga la fuerza suficiente para redimirla”. Una de las funciones del gobierno mixto es precisamente satisfacer el deseo de gloria de los ciudadanos y utilizarlo a favor de la libertad política: el ejecutivo y los más altos cargos satisfacen los apetitos de los ciudadanos más ambiciosos; el senado y las cortes satisfacen a los ciudadanos medios; y el gobierno popular es el lugar adecuado para aquellos sin ningún

³⁹ Viroli, *Republicanism*, p. 82

deseo particular de gloria pero deseosos de impedir que la república pase leyes arbitrarias o que un hombre corrupto acceda al poder.⁴⁰

Sin embargo, en palabras de Tocqueville, todas las magistraturas mencionadas son difíciles de alcanzar, o se alcanzan por azar, y después de haber conquistado cierta celebridad en otros terrenos. En cambio, nos dice el autor francés, es en el municipio como centro habitual de la vida, “donde vienen a concentrarse el deseo de estima, la necesidad de gratificaciones reales, el ansia de poder y de popularidad”. Más aún, “éstas pasiones, que tan a menudo perturban a la sociedad, cambian de carácter cuando se ejercen junto al hogar doméstico y, como si dijéramos, en el seno de la familia”.⁴¹ Sorprendentemente, la descripción de la vida municipal está ausente en la obra de los neo-republicanos. De acuerdo con Tocqueville, aquello que distingue al municipio de otras unidades políticas no es su tamaño sino el hecho de que en él la ley de la representación no está admitida. “No hay ayuntamiento; el cuerpo de electores, después de nombrar a sus magistrados, los dirige por sí mismo en todo aquello que no sea la ejecución pura y simple de las leyes del Estado”.⁴²

Recordemos que las “comunidades primitivas” utilizan el deseo de prestigio para evitar que surja la dominación en su interior. Las comunidades primitivas otorgan prestigio al jefe, quien previamente ha probado su generosidad y su talento oratorio, pero impiden que se transforme en poder, es decir, que cambie de carácter, que deje de ser efímero. Gracias al mecanismo de la deuda la comunidad dirige las acciones del jefe, de modo que éste “cuando manda no hace más que obedecer al grupo al que pertenece”.⁴³

⁴⁰ *Ibíd.* pp. 75, 28.

⁴¹ Tocqueville, *La democracia en América I*, p. 112.

⁴² *Ibíd.* p. 104.

⁴³ Herrán, “Los zapatistas y lo político”, p. 117.

En consecuencia, una república obtiene ventajas políticas del auto-gobierno local sólo si en el municipio no está admitida la representación; es decir, la división entre gobernantes y gobernados. Sólo si el cuerpo de electores dirige a los magistrados, los ciudadanos podrán experimentar la libertad o la ausencia de dominación y, por lo tanto, volverse hostiles tanto a la arrogancia como al servilismo. Por el contrario, si el poder municipal adquiere la forma del poder jerarquizado, los ciudadanos estarán condenados a experimentar nada excepto el servilismo y la arrogancia. En la medida en que la teoría republicana considere que el poder político —incluido el poder municipal— se ejerce necesariamente bajo la forma de una relación mando-obediencia, terminará, a pesar de su crítica al liberalismo, con un conjunto de instituciones políticas y relaciones de poder muy similar al de las teorías minimalista y deliberativa.

La libertad municipal, el Estado y la guerra

Ahora bien, la teoría republicana reconoce que “el estado unificado, por su misma naturaleza, no puede evitar ser autoritario y, finalmente, imperioso y despótico, porque la unidad tiende en y a partir de sí misma a sofocar la autonomía, la libre iniciativa, en una palabra, la libertad”.⁴⁴ Este reconocimiento explica uno de los principios políticos de la tradición republicana: el poder político es divisible, y es mejor manejado en cuanto es dividido.⁴⁵ Una de las expresiones de este principio es la descentralización administrativa o, en una sola palabra, el federalismo. El mecanismo de división y multiplicación de la autoridad también es utilizado por las “sociedades primitivas” en contra de la institución de la jefatura. Cada comunidad es administrada por un jefe, pero también cada familia

⁴⁴ Norberto Bobbio aparece citado en, Viroli, *Republicanism*, p. 34.

⁴⁵ Ian Shapiro, *The State of Democratic Theory* (Princeton: Princeton University Press. 2002), p. 56.

extendida. La autoridad se divide y se multiplica porque cada familia expresa la voluntad de mantener su identidad, o de entenderse como un elemento distinto.

La libertad municipal consiste, según Tocqueville, únicamente en la concentración de la mayoría de los poderes administrativos en los municipios; administración que, no obstante, sigue los lineamientos generados por el gobierno central. Cuando éste último impone una obligación al municipio, únicamente está decretando un principio; en el momento de su ejecución, el municipio recupera *todos sus derechos de individualidad*: “el impuesto lo vota la legislatura, en efecto, pero es el municipio quien lo reparte y lo recauda; dispone la creación de una escuela; pero es el municipio quien la construye y la dirige”.⁴⁶

Lamentablemente, nos dice Tocqueville, si la libertad municipal es el componente primordial para la protección de la libertad individual, es también la libertad más difícil de instalar y la “más expuesta a las invasiones del poder”: “entregadas a sí mismas, las instituciones municipales no podrían luchar contra un gobierno emprendedor y fuerte; para defenderse con éxito, es preciso que hayan alcanzado su máximo desarrollo y se hayan mezclado con las ideas y hábitos nacionales. Así, en tanto que la libertad municipal no se haya introducido en las costumbres, es fácil destruirla, y no puede entrar en las costumbres sin antes haber subsistido largo tiempo en las leyes”.⁴⁷

El objetivo de una república es proteger la libertad de sus ciudadanos, tanto de posibles dominadores al interior de la sociedad como de invasores extranjeros. Las sociedades con Estado, al ver la guerra como un medio para la conquista del poder político

⁴⁶ Tocqueville, *La democracia en América I*, p. 110. Para ver la exposición que Tocqueville hace los derechos de individualidad ver, Tocqueville, *La democracia en América I*, p. 108.

⁴⁷ *Ibíd.* p. 102.

desarrollan una maquinaria y una organización militar.⁴⁸ Bajo estas circunstancias, el municipio, por su tamaño y su configuración, es incapaz de hacer frente a un poderoso invasor, por lo que necesita unificarse con otros municipios y así conformar una república con el tamaño y la fuerza necesarios para evitar ser dominada por un pueblo extranjero. La unificación de los municipios crea una autoridad política central que tendrá como una de sus funciones dirigir las relaciones con el extranjero: “Los pueblos entre sí, no son más que individuos. Y si una nación tiene necesidad de un gobierno único, es principalmente por lograr realce ante los extranjeros”.⁴⁹ En la medida en que requiere de la división entre quienes mandan y quienes obedecen para proteger a los ciudadanos de invasores externos, una república jamás podrá erradicar el riesgo de caer en el universo unidimensional de Hobbes en el que el Estado se abandona al determinismo de la violencia y entra en la vía de la hegemonía. Para protegerse de invasores extranjeros, una república debe establecer —al menos en la actividad militar y en la conducción de la política exterior— una separación mayor entre los gobernantes y los gobernados; es decir, debe perder su carácter democrático: “todos aquellos que tratan de destruir la libertad en el seno de una nación democrática deben saber que el medio más corto y seguro de lograrlo es la guerra”. Aunque la guerra, nos dice Tocqueville, no transforma inevitablemente a una democracia en un régimen militar, sí aumenta considerablemente las atribuciones del gobierno civil, pues centraliza en sus manos “la dirección de todos los hombres y el uso de todas las cosas. Si

⁴⁸ “Según el derecho de gentes adoptado por las naciones civilizadas, la guerra no tiene como finalidad adueñarse de los bienes particulares, sino tan sólo del poder político. La propiedad privada no se destruye sino ocasionalmente y con este segundo objetivo”. Tocqueville, *La democracia en América I*, p. 102.

⁴⁹ *Ibíd.* p. 176.

no conduce de golpe al despotismo por la violencia, lleva a él dulcemente a través de las costumbres”.⁵⁰

El gobierno central no sólo expresa la unidad y la integridad de la sociedad hacia el exterior sino también hacia el interior. Para ello, el gobierno central demanda que entre sus atribuciones estén la conformación de leyes generales aplicables a todos los miembros de la sociedad y la realización de ciertas tareas que sólo él puede realizar satisfactoriamente — como conformar y dirigir el ejército, regular el valor de la moneda nacional, abrir las vías de comunicación, entre otras—, para las cuales debe cobrar impuestos a todos los ciudadanos.⁵¹ De este modo, el Estado concentra paulatinamente más actividades calificadas como esenciales para su sobrevivencia y, por lo tanto, para la sobrevivencia de la sociedad. La incorporación de nuevas tareas siempre es justificada mediante el argumento de que sólo él puede realizarlas satisfactoriamente: ¿Si en la actividad militar una autoridad política central es la más apta para coordinar a todos los hombres y las cosas, por qué no habría de mostrarse igualmente apta en el resto de las actividades sociales?

Estas circunstancias colocan a las repúblicas frente a un dilema: con el objetivo de proteger la libertad de sus ciudadanos deben ampliar el ejército; pero concentrar demasiado poder en pocas manos es crear un dominador. El medio más eficaz de disminuir este segundo peligro es reducir el ejército, “pero es un remedio que no todos los pueblos están en condiciones de aplicar”.⁵²

En tanto fortalece al Estado, el constante estado de guerra es la vía más rápida hacia la dominación, la vía más segura para la pérdida de la libertad individual. De esto se sigue que una sociedad igualitaria tendrá mayores posibilidades de permanecer como tal si está

⁵⁰ *Ibíd.* pp. 343-344.

⁵¹ Tocqueville, *La Democracia en América I*, p. 176.

⁵² *Ibíd.* p. 344.

rodeada de sociedades con la misma configuración socio-política. Como se demostrará más adelante, esta circunstancia no carece de riesgos. Pero también se sigue que una sociedad democrática no puede ser imperiosa o perseguir la constante expansión de su poder político, sino a cambio de perder su carácter democrático y socavar, de este modo, la libertad individual.

El dilema de las sociedades igualitarias es, por supuesto, padecida por las sociedades *contra* el Estado. Una “comunidad primitiva” sobrevive al constante estado de guerra a condición de que las comunidades a las que se enfrenta no permitan que la división entre quienes mandan y quienes obedecen surja a su interior; es decir, que consideren que el único objetivo de la guerra es la exclusión del Otro, pero no sin paradojas.

La presencia de una sociedad dividida coloca a las sociedades primitivas frente al dilema mencionado más arriba: desaparecer frente al invasor, ya sea por exterminio o por conquista y asimilación; o desarrollar una maquinaria militar, lo que, de cualquier manera, significa desaparecer, pues sería necesario que la sociedad pase de ser una sociedad *contra* el Estado a una sociedad *con* Estado. En conclusión, las sociedades *contra* el Estado tendrían que cambiar de naturaleza para poder sobrevivir: “Los indios de América del Norte no tenían más que dos caminos de salvación: La guerra o la civilización, tenían que acabar con los europeos o convertirse en sus iguales”.⁵³ La historia del continente americano, demuestra hasta qué punto las sociedades *contra* el Estado jamás permiten que su deseo de victoria suplante, aunque sea temporalmente, a su deseo de libertad. Estas sociedades jamás permiten que la división surja a su interior, incluso a riesgo de perecer.

Entonces, la paradoja consiste en que aún y cuando hacen la guerra al Otro, necesitan que el Otro sea idéntico al Nosotros. Ésta es una de las formas en las que se manifiesta el

⁵³ Tocqueville, *La democracia en América II*, p. 467.

ideal del Uno-Múltiple que la “sociedad primitiva” opone al ideal del Uno: la “sociedad primitiva” está conformada por múltiples manifestaciones de una única configuración socio-política, está conformada por variaciones de lo mismo.⁵⁴ Esto no significa que entre sociedades *contra* el Estado haya más similitudes que diferencias. Hay tantas diferencias entre sociedades *contra* el Estado como entre sociedades *con* Estado. Sin embargo, el hecho de que el Otro es idéntico al Nosotros genera una tendencia a la unificación, que significaría la desaparición de la comunidad y la pérdida de la libertad. La tendencia a la identificación genera la necesidad de las fuerzas divergentes representadas por la guerra y el etnocentrismo. Es decir, precisamente porque el Otro es igual al Nosotros, deben excluirse mutuamente, negarse la completa condición de humanidad.

Etnocentrismo y libertad

La guerra como medio para la conquista del poder político y la tendencia de las sociedades igualitarias a identificarse son, en realidad, expresiones distintas de un mismo peligro: la desaparición de las diferencias. Por un lado, una sociedad igualitaria que busca conquistar el poder político y ejercerlo sobre otras sociedades se convertirá en una sociedad a la vez etnocida y tiránica. Al dominar a otras sociedades acabará con formas de vida y pensamiento distintas a las suyas; pero para dominar a otras sociedades deberá instaurar la tiranía en su interior. Por otro lado, la tendencia a la identificación, aunque no se da bajo el aspecto de la violencia, tiene el mismo efecto que la conquista política: la pérdida de la libertad. Una sociedad igualitaria incapaz de distinguir entre un Nosotros y un Otros, está condenada a desaparecer. En palabras de Carl Schmitt, las sociedades igualitarias

⁵⁴ Esto no significa que entre sociedades *contra* el Estado haya más similitudes que diferencias. Hay tantas diferencias entre sociedades *contra* el Estado como entre sociedades *con* Estado.

“demuestran su poder político sabiendo cómo rechazar o mantener a raya algo extranjero y desigual que amenace su homogeneidad”.⁵⁵ La exclusión del Otro permite a las sociedades primitivas fortalecer la homogeneidad y la indivisión entre sus miembros.

Por su parte, el republicanismo se define como pluralista y particularista. Aunque puede traducirse fácilmente en solidaridad activa y apasionada hacia otros pueblos, el amor al país es el amor de los ciudadanos a las instituciones y formas de vida de *su* república. Una república, de acuerdo con Viroli, no es una institución puramente política; al ser un orden político y una forma de vida, es una cultura. El amor al país, por lo tanto, tiene un significado cultural: “es una pasión política basada en la experiencia de la igualdad republicana y el amor a cierta cultura, aunque no asigne gran valor a la cuestión de haber nacido en un territorio dado, pertenecer al mismo grupo étnico, hablar el mismo lenguaje o adorar a los mismos dioses”.⁵⁶

En consecuencia, Viroli se equivoca cuando afirma que el patriotismo republicano es incompatible con cualquier tipo de etnocentrismo. En tanto el amor a la patria tenga un significado cultural, toda república posee y necesita forzosamente cierto tipo de etnocentrismo. Para una república es imprescindible que sus ciudadanos consideren al gobierno republicano como el mejor régimen político entre otros regímenes, a la vida republicana como la mejor forma de vida entre otras formas de vida e, incluso más, que consideren a su república como la mejor entre otras repúblicas. La identificación entre repúblicas vecinas terminaría con la posibilidad de instilar el amor a la patria dentro de los ciudadanos y, así, de generar la virtud cívica; es decir, de evitar que el deseo de dominación y el deseo de sumisión suplanten al deseo de libertad.

⁵⁵ Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trad. Ellen Kennedy (Massachusetts: The MIT Press, 1988), p. 9.

⁵⁶ Viroli, *Republicanism*, p. 87.

¿Cuál es el punto entre el etnocidio y la identidad? El etnocentrismo. Una sociedad etnocéntrica se ve a sí misma como la más completa o la que representa lo más altos ideales de humanidad, divide a la humanidad entre ella y las demás, que apenas si participan de lo humano. Pero si toda cultura es etnocéntrica, no toda cultura es etnocida. Una sociedad etnocéntrica considera al Otro como diferente e incluso como inferior, pero no considera que la diferencia sea perniciosa; por el contrario, reconoce que necesita del Otro para poder pensarse a sí misma como un nosotros autónomo. El etnocentrismo es el justo medio entre el etnocidio y la asimilación, la sana distancia que debe permanecer entre una sociedad y otra.

Conclusiones

El propósito de la teoría republicana es sostener el principio de libertad y mostrar los mejores medios políticos y legales para protegerlo. La libertad es definida como la ausencia de dominación, y esta última es entendida como la condición de un individuo que está sujeto a la voluntad de otro. El pensamiento republicano se aboca, entonces, a hacer posible un misterio político: una autoridad política no arbitraria, una autoridad que cuando manda no hace más que obedecer a los ciudadanos. Para que no sea arbitraria, la autoridad política debe ser forzada a perseguir el bien común: el bien de los ciudadanos que no desean estar oprimidos ni desean oprimir.

Para que forzosamente localice los intereses de los ciudadanos, la autoridad política republicana debe estar limitada por mecanismos de control apropiados, como una adecuada representación, rotación de los cargos, separación de poderes y otros mecanismos. No obstante, para proteger la libertad, una república debe poder confiar en la virtud cívica de

sus ciudadanos. El republicanismo reconoce que una sociedad sólo será apta para luchar en contra del deseo de dominación si restringe el deseo de sumisión de sus ciudadanos. O, si se prefiere, si instila en ellos la hostilidad hacia el servilismo y la arrogancia.

La pasión que da mayor fuerza a la virtud cívica es el amor a la patria, el amor hacia las instituciones y la forma de vida basada en ella, y hacia los conciudadanos. En la medida en que necesita la cercanía del objeto hacia el cual se dirige, el amor a la patria se nutre y florece mediante el auto-gobierno local. Éste último es, por lo tanto, el mejor baluarte de la libertad. Sin embargo, sólo si la división entre gobernantes y gobernados está ausente de la vida municipal, los ciudadanos podrían experimentar la libertad y volverse hostiles tanto al servilismo como a la arrogancia. De otro modo, si el poder político siempre se ejerce bajo una relación de mando-obediencia, los ciudadanos únicamente experimentarán el servilismo y la arrogancia.

Lamentablemente, en tanto el republicanismo requiere que el Estado proteja a los ciudadanos, jamás podrá erradicar el riesgo de que el Estado se abandone al determinismo de la violencia y entre en la vía de la hegemonía. Esto debido a que la libertad municipal es la “más expuesta a las invasiones del poder”. Mientras no se haya introducido en las costumbres y haya sobrevivido largo tiempo en las leyes, es fácil de destruir. Los municipios, por su configuración y tamaño, son incapaces de hacer frente a un poderoso invasor, por lo que deben unificarse y conformar una autoridad política central. La conducción de la política exterior y la guerra requieren de cualidades que se presentan más en un solo hombre o en una aristocracia. Por lo tanto, la guerra es el medio más corto y seguro para destruir la libertad. Aunque no conduce de golpe al despotismo, la guerra, sí lleva a él dulcemente a través de las costumbres. Esto tiene como corolario, por un lado, que una democracia —si desea permanecer como tal— no puede ser imperiosa. Por el otro

lado, que una sociedad democrática estará más segura si está rodeada de sociedades con la misma configuración socio-política.

A pesar de lo anterior, la tendencia a identificarse de las sociedades igualitarias es un peligro tan alarmante como la guerra. De acuerdo al pensamiento republicano, el amor a la patria es el mejor baluarte de la libertad. Dado que el amor a la patria es el amor a cierta cultura, los teóricos republicanos se equivocan al afirmar que éste es incompatible con cualquier tipo de etnocentrismo. Y dado que es esencial para proteger la libertad, el amor a la patria hace que toda república deba ser etnocéntrica. Toda cultura etnocéntrica se ve a sí misma como la más completa, lo que no significa que toda cultura sea etnocida. Una sociedad puede excluir la alteridad sin considerarla perniciosa; puede excluir al Otro sin sentir la necesidad de asimilarlo o exterminarlo. El etnocentrismo es, pues, la sana distancia que debe separar a una sociedad de otra.

El pensamiento republicano y el pensamiento salvaje tienen como propósito hacer posible misterios análogos, el primero una autoridad política no arbitraria, el segundo una jefatura sin poder. A pesar de que son análogos, dichos misterios son radicalmente distintos. En tanto considera que la ley crea la libertad de los ciudadanos justo en el momento en el que instituye al Estado, el pensamiento republicano crea un potencial dominador para proteger la libertad. Esta es una paradoja de la que el pensamiento republicano no puede escapar: pretende erradicar la dominación al interior de la sociedad, pero su concepción de lo político le impide plantear la cuestión de origen de la dominación política. Juzgar al pensamiento republicano desde el pensamiento salvaje, nos ha permitido agudizar nuestra percepción de la amenaza que representa un poder separado autor de su propia legalidad y observar las fallas de los mecanismos republicanos en contra de la dominación.

CONCLUSIONES

La relación que la obra de Clastres mantiene con las teorías democráticas contemporáneas analizadas en esta tesis parece ser doble. La antropología de Clastres rompe abiertamente con dichas teorías porque éstas comparten una misma concepción de lo político —la presencia del Estado sanciona la existencia de lo social y su ausencia es equivalente a un estado de naturaleza de guerra de todos contra todos— que (re)afirma la necesidad del Estado como poder separado de, y exterior a, la sociedad. Sin embargo, una lectura más serena de la obra de Clastres revela que entre ésta y las tres teorías analizadas hay ciertas coincidencias, las cuales aumentan conforme avanzamos de la teoría minimalista a la republicana. Como argumenta el propio Clastres, las sociedades *con* Estado aparecen como equivalentes sólo cuando las contrastamos con las sociedades *contra* el Estado. Cuando no las contrastamos, descubrimos que “una vez perdida la libertad que rige naturalmente las relaciones entre iguales, el Mal absoluto pasa por todos los grados”, que “hay una jerarquía de lo peor”.

En el segundo capítulo, pudimos notar que Clastres y Schumpeter coinciden en que la conducta de la lucha por el poder, entendido como mando, es el motor del proceso político en las sociedades *con* Estado, es decir, el motor de la historia. Pero pronto surgen las oposiciones entre ambos autores. Para Schumpeter, el Estado pone fin, al menos momentáneamente, a la lucha por el poder que precede, subyace y amenaza a toda sociedad, y, por lo tanto, posibilita a esta última. De otro modo, el Estado es necesario para limitar o regular la conducta de la lucha por el poder que siempre está detrás de la vida política. Por su parte, tras observar que en las sociedades *contra* el Estado no se instaura ninguna lucha por el poder, Clastres pudo concluir que es precisamente la división entre

gobernantes y gobernados la que genera la conducta de la lucha por el poder. De este modo, surge una paradoja: La división entre quienes mandan y quienes obedecen instaura una lucha por el poder que hace surgir una violencia tal que se considera sólo podría ser limitada, al menos momentáneamente, gracias a esa misma división.

Se impone una pregunta, ¿cuál es el origen de la división entre los que mandan y los que obedecen, cuál es el origen del Estado? El deseo de cada uno de acceder a la plenitud, el interés propio. En las sociedades con Estado, el deseo de victoria anula, aunque sea momentáneamente, al deseo de libertad, permitiendo que el deseo de dominación y el deseo de servidumbre salgan de la inmanencia y accedan a la realidad. Al entregar el mando a un individuo o grupo de individuos, una sociedad busca mayor eficacia operacional, pero siempre al precio de la libertad. Y así como las sociedades indivisas son conservadoras porque desean conservar su ser para la libertad, las sociedades divididas no se dejan cambiar, y el deseo de dominación y el deseo de servidumbre no acaban de realizarse.

Esto último lo demuestra el propio modelo minimalista. De acuerdo con Schumpeter, la democracia moderna tiene consecuencias nefastas desde la perspectiva de la eficiencia, debido a que la lucha por la adhesión del pueblo mina la energía de los líderes y sesga sus consideraciones sobre las medidas políticas y administrativas. En consecuencia, para que la democracia funcione apropiadamente, la sociedad debe producir y sostener no sólo un estrato social dedicado profesionalmente a la política, sino también una burocracia suficientemente capacitada y poderosa para guiar e instruir a los políticos en todas las cuestiones públicas. Sin embargo, al igual que los regímenes totalitarios, el modelo minimalista nos recuerda “que por más profunda que sea la pérdida de la libertad jamás es absoluta y total”. De acuerdo con Schumpeter, la democracia moderna requiere una cantidad considerable de *subordinación voluntaria* para funcionar apropiadamente. Ella

funcionará sólo si los electores respetan la división del trabajo entre ellos y los políticos y burócratas y no retiran su confianza en estos últimos demasiado rápido ni intentan fiscalizar los asuntos públicos una vez elegidos los gobernantes.

A diferencia de la teoría minimalista, que considera que la democracia requiere de una gran cantidad de *subordinación voluntaria*, la teoría deliberativa considera que la democracia requiere de una gran cantidad de *cooperación*. Según esta teoría, si bien es cierto que el ideal democrático —que las leyes legítimas son creadas por los ciudadanos sujetos a ellas— es obstaculizado por los hechos de pluralismo y complejidad social, también es cierto que es promovido por el hecho de que un régimen democrático será duradero sólo si es libre y voluntariamente apoyado por una sustancial mayoría de los ciudadanos.

Este último hecho implica, en primer lugar, que tanto las instituciones políticas y administrativas como las decisiones colectivas deben estar respaldadas por razones públicas aceptables para todos los ciudadanos. En la medida en que el desacuerdo entre los ciudadanos no es reducible a un simple conflicto de intereses, las razones públicas deben incluir tanto consideraciones morales como consideraciones económicas. En segundo lugar, implica que la democracia requiere de mayor participación en la toma de decisiones por parte de los ciudadanos. Para ser estable, una democracia debe ser capaz de revisar los acuerdos vigentes y de crear nuevos marcos institucionales; por lo tanto, debe generar una esfera pública alrededor de todas las instituciones políticas y administrativas y durante cada decisión colectiva, de modo que nuevas razones públicas sean introducidas y nuevos acuerdos alcanzados no sólo por los gobernantes sino también por los ciudadanos.

Los teóricos deliberativos buscan dispersar el poder ampliamente en la sociedad al arrebatárselos a los líderes políticos el monopolio sobre el discurso. Sin embargo, su propia

concepción de lo político les impide plantear la cuestión del origen de la dominación política. Ellos parecen ignorar que en su modelo de democracia, el Estado puede tomar decisiones en nombre de la sociedad y utilizar legítimamente la coerción para obligar a los individuos y grupos que conforman dicha sociedad a sujetarse a sus decisiones. Como afirma Bohman, los derechos de participación permiten a los ciudadanos rehusarse a participar en la toma de decisiones, pero no aseguran que las decisiones alcanzadas en su ausencia voluntaria no serán vinculantes para ellos. En conclusión, en la democracia deliberativa, los ciudadanos no pueden decidir críticamente y por sí mismos si desean o no formar parte de cualquier empresa cooperativa en particular.

Por su parte, la teoría republicana tiene como propósito sostener el principio de libertad y mostrar los mejores medios políticos y legales para protegerlo. La libertad es definida como la ausencia de dominación, y esta última es entendida como la condición de un individuo que está sujeto a la voluntad de otro. Entonces, el pensamiento republicano se aboca a hacer posible un misterio político: una autoridad política no arbitraria, una autoridad que cuando manda no hace más que obedecer a los ciudadanos. Para que no sea arbitraria, la autoridad política debe ser forzada a perseguir el bien común: el bien de los ciudadanos que no desean estar oprimidos ni desean oprimir.

No obstante, para proteger la libertad, una república debe poder confiar en la virtud cívica de sus ciudadanos. El republicanismo reconoce que una sociedad sólo será apta para luchar en contra del deseo de dominación si restringe el deseo de sumisión de sus ciudadanos. O, si se prefiere, si instila en ellos la hostilidad hacia el servilismo y la arrogancia. La pasión que da mayor fuerza a la virtud cívica es el amor a la patria, el amor hacia las instituciones y la forma de vida basada en ella, y hacia los conciudadanos. En la medida en que necesita la cercanía del objeto hacia el cual se dirige, el amor a la patria se

nutre y florece mediante el auto-gobierno local. Éste último es el mejor baluarte de la libertad. Sin embargo, como se demostró, sólo si la división entre gobernantes y gobernados está ausente de la vida municipal, los ciudadanos podrían experimentar la libertad y volverse hostiles tanto al servilismo como a la arrogancia. De otro modo, si el poder político siempre se ejerce bajo una relación de mando-obediencia, los ciudadanos únicamente experimentarán el servilismo y la arrogancia.

Lamentablemente, la libertad municipal es la más expuesta a las invasiones del poder. Los municipios, por su configuración y tamaño, son incapaces de hacer frente a un poderoso invasor, por lo que deben unificarse y conformar una autoridad política central. En la medida en que una república necesite del Estado para proteger a sus ciudadanos, no podrá erradicar el riesgo de que el Estado se abandone al determinismo de la violencia y entre en la vía de la hegemonía. La guerra, en sociedades con Estado, es el medio más corto y seguro para destruir la libertad; aunque no conduce de golpe al despotismo, sí lleva a él dulcemente a través de las costumbres.

El pensamiento republicano y el pensamiento salvaje tienen como propósito hacer posible misterios análogos, el primero una autoridad política no arbitraria, el segundo una jefatura sin poder. A pesar de que son análogos, dichos misterios son radicalmente distintos. El pensamiento republicano considera que la ley crea la libertad de los ciudadanos justo en el momento en el que instituye al Estado, es decir, crea un potencial dominador para proteger la libertad. Esta es una paradoja de la que el pensamiento republicano no puede escapar: pretende erradicar la dominación al interior de la sociedad, pero su concepción de lo político le impide plantear la cuestión de origen de la dominación política. Juzgar al pensamiento republicano desde el pensamiento salvaje, nos permitió agudizar

nuestra percepción de la amenaza que representa un poder separado autor de su propia legalidad y observar las fallas de los mecanismos republicanos en contra de la dominación.

BIBLIOGRAFÍA

ABENSOUR, Miguel, *La democracia contra el Estado*, trad. Eduardo Rinesi (Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1997).

ABENSOUR, Miguel, *Para una filosofía política crítica*, trad. Scherezade Pinilla y Jordi Riba (Barcelona: Anthropos, 2007).

ABENSOUR, Miguel (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*, trad. Carina Battaglia (Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2007).

ARISTÓTELES, *Política*, trad. María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo (México: Ediciones Losada, 2005).

ARENDRT, Hannah, *Sobre la violencia*, trad. Guillermo Solana (Madrid: Alianza Editorial, 2008).

ARON, Raymond, *Ensayo sobre las libertades*, trad. Ricardo Ciudad (Madrid: Alianza Editorial, 2007).

BOHMAN, James, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy* (Massachusetts: The MIT Press, 1996).

BEVIR, Mark, "Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy", *Political Theory*, 27(1), 1999, pp. 65-84.

BLOM HANSEN Thomas y STEPPUTAT Finn, *The States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State* (Durkham: Duke University Press, 2001), p. 8.

BROWN, Wendy, "Wounded Attachments", *Political Theory*, 21(3), 1993, pp. 390-410.

CLASTRES, Pierre, *Society Against the State*, Robert Hurley y Abe Stein (Nueva York: Zone Books, 1983).

CLASTRES, Pierre, *Chronicle of the Guayaki Indians*, Paul Auster (Nueva York: Zone Books, 1998).

CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, trad. Estela Campos (Barcelona: Gedisa Editorial, 2001).

DAHL, Robert, *On Democracy* (Connecticut: Yale University Press, 1998).

DRYZEK, John S., *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestation* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

DUBE, Saurabh y BANERJEE Ishita (coord.), *Otras modernidades: Historias, culturas, identidades* (México: El Colegio de México, 2011)

ELSTER, Jon, *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, trad. Mercedes Allende (Barcelona: Paidós/I.C.E. – U.A.B., 1990).

GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis, *Democracy and Disagreement* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996).

GRAEBER, David, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004).

HABERMAS, Jurgen y RATZINGER, Joseph, *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización*, trad. Pablo Largo e Isabel Blanco (México: Fondo de cultura económica, 2008).

HELD, David, *Modelos de democracia*, trad. Teresa Albero (Madrid: Alianza Editorial, 1993).

HERRÁN, Eric, “Los Zapatistas y lo político: Apuntes para otra modernidad”, *Fragmentos de teoría política* (México: Ediciones Coyoacán, 2000)

HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez (México: Fondo de cultura económica, 2001).

KNIGHT, Jack y JOHNSON, James, “Aggregation and Deliberation: On the Possibility of Democratic Legitimacy”, *Political Theory*, 22(2), 1994, pp. 277-296.

LA BOÉTIE, Etienne de, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, ed. Miguel Abensour, trad. Toni Vicens (Barcelona: Tusquets Editores, 1980).

LEFORT, Claude, *La incertidumbre democrática: Ensayos sobre lo político*, ed. Esteban Molina (Barcelona: Anthropos, 2004).

LEWELLEN, Ted C., *Introducción a la antropología política*, trad. José Aubet (Barcelona: Edicions Bellaterra, 1993).

LOMBARD, Jacques, *Introducción a la etnología*, trad. Paloma Gómez (Madrid: Alianza Editorial, 2005).

MAQUIAVELO, Nicolás, *Los discursos de la primera década de Tito Livio*, trad. Ana Martínez (Madrid: Alianza Editorial, 2009).

MARKELL, Parchen, “The Rule of the People: Arendt, Arché, and Democracy”, *The American Political Science Review*, 100(1), 2006, pp. 1-14.

- MCPHERSON, C.B., *La democracia liberal y su época* (Madrid: Alianza Editorial, 2003).
- MOUFFE, Chantal, *La paradoja democrática*, trad. Tomás Fernández y Beatriz Eguibar (Barcelona: Gedisa Editorial, 2003).
- OVEJERO, Félix, MARTÍ, José Luis, y GARGARELLA, Roberto, *Nuevas ideas republicanas: Auto-gobierno y libertad* (Barcelona: Paidós, 2004).
- PLATÓN, *Protágoras*, trad. Marisa Divenosa (México: Ediciones Losada, 2006).
- PLATÓN, “Gorgias o de la retórica”, *Diálogos Vol. I* (México: Editorial Porrúa, 2007).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Del contrato social*, trad. Mauro Armiño (Madrid: Alianza Editorial, 2003).
- SAHLINS, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, trad. Liliana Andrade y Victoria Schussheim (México: Fondo de cultura económica, 2011).
- SCHMITT, Carl, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trad. Ellen Kennedy (Massachusetts: The MIT Press, 1988).
- SCHUMPETER, Joseph A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, trad. José Díaz (México: Aguilar S.A. Ediciones, 1983).
- SHAPIRO, Ian, *The State of Democratic Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2002).
- SHAPIRO, Ian y HACKER-CORDÓN, Casiano (eds.), *Democracy's Edges* (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1999).
- SHAPIRO, Ian y HACKER-CORDÓN, Casiano (eds.), *Democracy's Value* (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1999).
- SKINNER, Quentin, *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2008).
- SKINNER, Quentin, *La libertad antes del liberalismo* (México: Taurus-CIDE, 2004).
- TAYLOR, Charles (autor) y GUTMANN, Amy (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América Vol. I y Vol. II*, trad. Dolores Sánchez (Madrid: Alianza Editorial, 2009).
- VIROLI, Maurizio, *Republicanism* (Nueva York: Hill and Wang, 2002).