

# Antropología de la anarquía

Charles J.-H. Macdonald

**M**i objetivo en este texto es presentar algunas ideas con respecto a la anarquía en la organización humana y considerar qué es o qué podría ser una antropología anarquista. Procederé en dos pasos: en primer lugar, examinaré las relaciones que ha habido hasta ahora entre el anarquismo y la antropología; en segundo lugar, esbozaré una hipótesis tentativa sobre las sociedades anárquicas (aquellas estudiadas por los antropólogos). Puede ser que una antropología de la anarquía sea una antropología anarquista, o que avive un proyecto anarquista, pero no estoy tan seguro de ello. Como sea, estoy convencido de que un entendimiento verdadero de las sociedades anárquicas existentes tendrá interesantes resultados en lo que concierne a nuestra comprensión de la sociabilidad humana en general.

Aclaremos algunas definiciones. Anarquía tiene dos significados: uno es “desorden” o “caos”, el otro proviene de su etimología “sin un jefe o líder”. “La condición de sociedad en la cual no hay un gobernante”<sup>1</sup> es la definición que uso cuando empleo la palabra “anarquía”. Cuando hablo de una organización anárquica, me refiero a una situación en la cual las reglas de conducta no son impuestas por ningún aparato de gobierno, ni siquiera por líderes, una situación con una mínima jerarquía de estatus o sin poder político. Distingo anárquico de acéfalo. Las comunidades que tengo en mente son sociedades sin Estado caracterizadas por un comportamiento igualitario carente de competición por estatus, principalmente forrajeras y horticultoras, que generalmente llevan una vida ordenada y pacífica.

En cierto sentido, no obstante, no rechazaré por completo el otro significado de la palabra, “caos” o “desorden”; demostraré que un estado de anarquía implica inmanencia, aleatoriedad, imprevisibilidad y complejidad, todos conceptos que entran incómodamente en una noción estándar de lo que es o debería ser una sociedad ordenada.

En cuanto al anarquismo, la palabra refiere a teorías sociales y a filosofías políticas sin una doctrina unificada o programa único, pero con una preocupación central, el rechazo del gobierno autoritario y de su manifestación en el Estado, junto con un principio guía conformado por el acuerdo libre. En palabras de Woodcock, es “un sistema de pensamiento social, que apunta a cambios fundamentales en la estructura de la sociedad y particularmente –y éste es el elemento común que une todas sus formas– al reemplazo del Estado autoritario por alguna forma de cooperación no gubernamental entre individuos libres”<sup>2</sup>. Los padres fundadores del anarquismo, Godwin, Proudhon, Bakunin y Kropotkin, buscaron proponer una receta para una sociedad libre y justa, y sus sucesores propusieron muy diversas visiones sobre cómo promover una sociedad justa o cómo sería exactamente una sociedad justa. Hay variantes violentas y no violentas del anarquismo. Hay variantes individualistas, comunistas y colectivistas del anarquismo. Es mayormente de izquierda, pero hay también variantes de derecha (anarcocapitalismo). Ideas e ideales anarquistas se hallan insertos en varios tipos de comunidades intencionales de enclave (por ejemplo, los huteritas), comunidades intencionales de enclave y aisladas (como la Rainbow Family<sup>3</sup>), instituciones o partidos políticos (por ejemplo, el International Anarchist Congress), movimientos sociales ya sean insurreccionales como en España en los años 1930 a 1936, o pacifistas y movimientos religiosos no necesariamente bajo la bandera del anarquismo, pero teniendo en común una inclinación antiautoritaria, un *ethos* igualitario y orientado hacia la comunidad. En cualquier caso, el anarquismo es una interesante combinación de nociones para un antropólogo social, especialmente para aquel que ha observado de cerca y por un largo periodo de tiempo una sociedad anárquica. No todos los antropólogos han tenido esta oportunidad.

En el siglo XIX, pensadores como Proudhon o Bakunin intentaron construir una teoría de la sociedad sin gobierno, sin Estado, basada en la libertad individual, en el mutualismo o el colectivismo, y en el federalismo. Prácticamente estaban imaginando dicha sociedad, dado que los pocos ejemplos históricos, como por ejemplo la Confederación Suiza observada por Kropotkin<sup>4</sup>, o la comuna urbana medieval, no ofrecían suficiente base empírica para probar sus ideas. Fue en el siguiente siglo cuando los antropólogos comenzaron a investigar intensivamente algunas verdaderas “sociedades anárquicas”. Éstos proporcionaron una gran cantidad de evidencia empírica conducente a la

conclusión de que una existencia colectiva estable era posible en un estado de anarquía. En un sentido, por lo tanto, la información recolectada por los antropólogos del siglo XX respaldaba las teorías de los anarquistas del siglo XIX, o al menos indicaba que dichas teorías tenían una medida de validez empírica. Birket-Smith, un etnógrafo, escribió en 1959 sobre los esquimales: “Si existe en algún lugar aquella comunidad (...) en la cual soñaba Kropotkin, será encontrada entre estas tribus pobres vecinas del Polo Norte”<sup>5</sup>. ¿Puede entonces el anarquismo ser validado como una teoría social? O, dicho de otro modo, ¿es el anarquismo una antropología de la anarquía?

A pesar de los muchos libros y artículos escritos sobre las sociedades “primitivas” y de los intentos por construir una teoría comparativa de la organización social y una tipología de tales organizaciones, la antropología ha permanecido de algún modo estancada desde hace ya casi cincuenta años. Tenemos una tipología anticuada de las sociedades en una perspectiva evolucionista, la famosa secuencia banda-tribu-jefatura-reino-Estado, con las sociedades campesinas en algún punto en el medio. Quizás ello se debe a que la antropología quedó atrapada en el funcionalismo y el evolucionismo, orientaciones que fueron subsiguientemente abandonadas a favor de otras búsquedas, echando por la borda la “estructura social” y otros objetos pre-posmodernos. La investigación comparativa sobre la estructura social ha disminuido, por no decir más, y no ha surgido una tipología realmente nueva, evolucionista u otra. Lo que propongo, por lo tanto, es volver a observar a las así llamadas sociedades “simples” de cazadores-recolectores y horticultores, y quizás algunas otras, bajo una luz diferente. Intentaré comprender su complejidad, dado que así es como considero que son pero, por supuesto, no es aquello a lo que nos solemos referir cuando hablamos de las grandes sociedades urbanas modernas. Hay complejidad en lo que parece simple. Apuesto por el hecho de que la complejidad de las pequeñas poblaciones anárquicas puede enseñarnos algo sobre nuestra moderna sociabilidad, y que nosotros podemos, al mismo tiempo, aprender algo sobre nuestro propio pasado.

### *La malograda antropología anarquista*

Una bibliografía de artículos de ciencias sociales<sup>6</sup> que cubre el periodo de 1900 a 1975, contiene más de 400 referencias sobre anarquía y anarquismo,

pero sólo tres o cuatro están relacionadas con la antropología o aparecen en una revista antropológica. Historiadores, politólogos y filósofos claramente han mostrado un interés mucho mayor por la anarquía y el anarquismo que los antropólogos sociales, lo cual es sorprendente dado que estos últimos han estado observando sociedades sin gobierno desde el mismo comienzo de las descripciones modernas de cazadores-recolectores del Ártico, Australia, Sudamérica y otros lugares. Mientras que muchos antropólogos en los últimos cincuenta años se han llamado a sí mismos marxistas, muy pocos (o incluso ninguno que yo pueda recordar) se han denominado a sí mismos anarquistas o han defendido el anarquismo con la creencia de que éste podía explicar el desarrollo humano o la sociedad humana así como lo han hecho, o incluso mejor que el marxismo y el materialismo dialéctico<sup>7</sup>. Pienso en algunas razones, una de ellas es el hecho de que el anarquismo por naturaleza es un discurso sobre el futuro de la sociedad humana más que sobre su pasado, un proyecto normativo más que una evaluación objetiva. Por lo tanto, surgió por un lado como un discurso puramente crítico sobre el Estado, y por el otro, como un discurso moral, incluso utópico, dirigido a la fundación de una sociedad mejor y más justa. Marx y Engels usaron la antropología, particularmente el trabajo de Lewis Henry Morgan y su historia evolucionista y especulativa, así como su noción de comunismo primitivo. Marxismo y antropología han intercambiado ideas e información desde entonces, pero ha habido sobre todo una circulación unidireccional de ideas entre la antropología y el anarquismo, especialmente bajo la forma del anarcoprimitivismo, demostrando la influencia de antropólogos como Sahlins o Lévi-Strauss. De todos modos, el hecho de que los antropólogos hayan mostrado tan poco interés por el anarquismo es intrigante.

Ha habido excepciones, una de ellas es el joven A. R. Radcliffe-Brown, más tarde fundador y principal exponente del funcionalismo en antropología, una teoría que puede ser considerada como una antítesis pura del anarquismo. Aun así, en sus años de estudiante, Radcliffe-Brown profesaba admiración por Kropotkin y era conocido como “Anarchy Brown”<sup>8</sup>. No estoy seguro de que hubiera semillas antropológicas para el florecimiento de una potencial antropología anarquista en los influyentes trabajos tempranos de Marcel Mauss, especialmente su ensayo sobre el don<sup>9</sup>, en el cual argumentaba que la sociedad humana estaba construida sobre economías del

don y “prestations totales”. Mauss tenía sus dudas, también, sobre el rol del Estado, pero sus inclinaciones apuntaban al socialismo y no al anarquismo.

En Francia, el nombre de Pierre Clastres es uno de los más asociados a la teoría anarquista en antropología<sup>10</sup>. Lo que diferencia sus ideas de aquellas vigentes en su tiempo –los años setenta, cuando el estructuralismo levi-traussiano hegemonizaba el campo– no es la afirmación sobre la sociedad primitiva como sociedad sin Estado, algo que todos sabían, desde luego, sino la aserción de que la sociedad primitiva estaba activamente orientada a prevenir la emergencia del Estado. Para Clastres, la sociedad primitiva no es sin Estado; es *antiestatal*. El autor sostenía la idea de que había una discontinuidad de esencia entre las formas primitiva y civilizada de organización, que la segunda no podía, bajo ninguna circunstancia normal, surgir de la primera. Veía la emergencia del poder político como un misterio a ser explicado. La organización interna de las sociedades indígenas de Amazonia que el autor tomaba como ejemplo, aseguraba que los jefes no tenían poder y que estaban en realidad en una posición inferior comparados con el resto del grupo (dado que los jefes eran los únicos polígamos y, como tales, estaban en una posición de endeudamiento hacia los otros miembros del grupo). Su argumento fue criticado en varios terrenos, por un lado al sostenerse que los indígenas no podían combatir algo que no sabían siquiera que existía (el Estado), y por otro lado debido a la escasez de información empírica para sostener su afirmación. A pesar de los inconvenientes y debilidades de sus escritos (Clastres tuvo una muerte prematura en un accidente automovilístico en 1977), el autor vio correctamente en las economías primitivas un principio de no reciprocidad y, en posiciones de liderazgo, roles sin poder. Clastres puede ser visto como un defensor de la larga tradición de la “gran separación” entre naturaleza y cultura, *communitas* y estructura, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. Tenía razón al teorizar que las sociedades primitivas no podían, en circunstancias normales, transformarse en sociedades estatales, pero el argumento necesita ser revisado. Clastres, en efecto, hablaba por momentos de la sociedad primitiva como una esencia, una categoría fija hegeliana, pero hay muchos tipos distintos de sociedades “primitivas”, y no todos ellos son anárquicos. Hay una división, pero la línea de quiebre yace en otro lugar, no sólo entre lo moderno y lo premoderno, sino en alguna parte dentro de lo premoderno.

Más recientemente, la obra de David Graeber ha estimulado el interés sobre la cuestión de qué podría ser una antropología anarquista. En su ensayo *Fragments of an Anarchist Anthropology*<sup>11</sup>, propone una serie de ideas, formula provocativas preguntas, y explora posibilidades en varias esferas, señalando problemas que no han hallado solución en la teoría socioantropológica estándar: ¿qué herramientas intelectuales deberíamos utilizar para hablar de las entidades políticas que no son estatales?, o ¿“de dónde viene la extraña noción de ‘corporación’?” Considero que algunas de sus percepciones son excelentes, particularmente la atención puesta en la noción de complejidad<sup>12</sup>. Pero, al final, este ensayo no proporciona, ni pretende hacerlo, un conjunto bien articulado de principios sobre los cuales desarrollar una antropología anarquista, y estos fragmentos, si bien seductores, son tentativos e inconexos<sup>13</sup>. Los críticos han sido severos<sup>14</sup>, pero las ideas anarquistas, no importa cuán ligera y eruditamente sean presentadas, parecen irritar siempre y tienden a ser desestimadas con impaciencia.

### *Elementos para una antropología anarquista*

La más obvia introducción para un estudio de la anarquía en antropología sería repasar los muchos estudios que abordan el problema del orden político en sociedades sin Estado o acéfalas. Como he mencionado anteriormente, uno de los resultados principales de estos estudios fue situar estas formas sociales en la base de la escala evolutiva hacia la emergencia del Estado. Las sociedades acéfalas estrictamente anárquicas pertenecen a la categoría de “bandas” y, hasta cierto punto, de “tribus”, pero “tribus sin gobernantes” (de acuerdo con el título del libro de Middleton y Tait<sup>15</sup>). La mayor parte de los sociólogos jamás ha ido más allá de la noción de que estas sociedades son solamente simples, definidas por la “carencia de”, y sin que valiera la pena teorizar mucho más. Diré a continuación algunas palabras sobre las bandas y el estudio de los cazadores-recolectores.

Harold Barclay es un investigador que se destaca. Es autor de un libro titulado *People without Government*<sup>16</sup>. Barclay llama a las cosas por su nombre, y sitúa la anarquía y las anarquías directamente en el centro de un debate sobre las sociedades que muchos autores han rechazado llamar así, denominándolas en cambio acéfalas, democráticas, igualitarias, etc. “Creo que muchos antropólogos, en su propia proyección de los valores personales

y culturales, han rehusado obstinadamente aplicar el único término verdaderamente clarificador a las numerosas sociedades que no tienen gobierno y que son, por lo tanto, anarquías”.

Sin denominarse a sí misma “anarquista”, una temática que podría comenzar a apuntar en dirección a un pensamiento anarquista ha estado presente en el discurso antropológico. Se trata de la noción de antiestructura, esto es, un estado observado por folcloristas y antropólogos en momentos cruciales de ciclos sociales: lo que Gluckman llamó rituales de rebelión<sup>17</sup>, y situaciones liminales caracterizadas por una subversión simbólica de la jerarquía e inversión de roles, tales como las encontradas en los carnavales medievales que fueron tan brillantemente interpretados por Bajtín<sup>18</sup>. Estos momentos cruciales y altamente ritualizados de la vida social fueron teorizados por Turner<sup>19</sup> como expresiones de *communitas*, un estado de igualdad indiferenciada y de unión espiritual, en el extremo opuesto de la definición de estructura social regular con sus estatus clasificados y roles ordenados. En este sentido, estructura y antiestructura no pueden ser separadas y son parte de una misma totalidad. El binarismo de estructura y antiestructura recuerda los polos opuestos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* propuestos por Tönnies<sup>20</sup>, dos formas radicalmente diferentes de procesos asociativos, resultantes una de una voluntad comunitaria natural, y la otra de una voluntad individualista racional<sup>21</sup>. Consintiendo aún más en el juego de establecer pares ideológicos, otras divisiones míticas pueden ser traídas a colación, arraigadas en paradigmas ancestrales tales como el “état de nature” de Rousseau y el “state of war” de Hobbes. Probablemente, nuestro modo occidental de pensar sobre el hombre ha sido uno que enfrenta la condición de vida social moderna dominada por el Estado, a alguna fantasía de existencia presocial, precultural e incluso prehumana proyectada en el “triángulo metafísico de anarquía, jerarquía e igualdad”<sup>22</sup>. Este estado primigenio ha sido principalmente definido como post-edénico y malvado, sobrecogedoramente hobbesiano antes que rusioniano. Estando la anarquía del lado de lo primigenio y lo primitivo, cualquier intento por su sublimación suena a anarquismo y debe ser visto como utópico o regresivo. Curiosamente, el comunismo primitivo, que es más un mito que la anarquía primitiva, no dio tan mala publicidad al proyecto comunista, al menos a los ojos de la comunidad antropológica. ¿Qué es tan repelente sobre la anarquía primitiva que es

tan atractivo sobre el comunismo primitivo? Por lo pronto, los antropólogos podrían ser sospechosos de albergar simpatías anarquistas, dado que encontraban algo de mérito en las sociedades sin Estado por ellos estudiadas.

Si no se ha desarrollado una antropología anarquista en las incubadoras académicas europeas o americanas, otro interés ha tomado en parte su lugar: la antropología de la paz, “el estudio de pueblos cuyo estilo de vida parece sorprendentemente pacífico”<sup>23</sup>. Este campo ha producido un cierto número de importantes estudios en años recientes<sup>24</sup>, siendo el último y más exhaustivo hasta la fecha el de Fry, *The Human Potential for Peace*<sup>25</sup>. Los estudios sobre la paz son afines a una preocupación antibelicista que data del activismo antibélico de Mead, y al interés por la paz y la no violencia que estalló en los sesenta. Libros como *The Harmless People*<sup>26</sup> de Thomas, *The Forest People*<sup>27</sup> de Turnbull, y *The Semai: A Nonviolent People of Malaya*<sup>28</sup> de Dentan, parecían pertinentes para un argumento general contra la guerra, pero también, como señala Dentan, podrían haber conducido a alguna vindicación anarquista del igualitarismo y la falta de Estado, dado que estos pueblos no violentos eran también estrictamente anárquicos. Estos libros encontraron una audiencia entre los “flower children”, pero nuevamente la antropología anarquista no floreció como una escuela de pensamiento académicamente sostenida, y las preocupaciones por la guerra eran vistas como más urgentes, quizás, que un deseo de paz. Los estudios de la paz, de todos modos, cobraron impulso en los años ochenta, pero no por fuera de la agenda política e ideológica<sup>29</sup>. El resultado principal de estos estudios apunta a reconsiderar drásticamente lo que fue considerado como una dimensión necesaria de la naturaleza humana, a saber, la violencia y una propensión a hacer la guerra, y a poner serias dudas sobre la creencia de que el hombre es inherentemente violento y propenso a la agresión<sup>30</sup>.

El estudio de la sociabilidad entre cazadores-recolectores y la cuestión de las bandas, ha sido relevante para la discusión antropológica sobre la anarquía, iniciándose con Julian Steward en 1936, seguido por *The Hunters*<sup>31</sup> (1966) de Elman Service, y marcado por feroces controversias que hallaron sede en simposios y volúmenes colectivos<sup>32</sup>. Aunque el término “anarquía ordenada” ha sido acuñado por Evans-Pritchard en referencia a los nuer, un pueblo pastoril, algunos de los “auténticos anarquistas”, si puedo llamarlos así, se encuentran entre los forrajeros y cazadores-recolectores de diferentes

partes del mundo, que viven en bandas, pequeños agregados nómadas de quince a cincuenta personas, que son igualitarios y cuyos líderes no detentan poder alguno. Éstos pueden “persuadir pero no ordenar” en palabras de Lee y Daly<sup>33</sup>. La banda exhibe gran inestabilidad en su composición, hallándose en un proceso constante de fisión y fusión. Los grupos se ven también afectados por una variación estacional, escindiéndose y dispersándose en grupos muy pequeños durante una parte del año, y concentrándose en agregados más grandes durante otra parte del año. Otros varios aspectos importantes de su modo de vida son sorprendentemente similares entre muchas de tales culturas y presentan un asombroso contraste con muchas sociedades sedentarias y agrícolas, llevando a uno de sus mejores intérpretes a la conclusión de que los cazadores-recolectores tienen un “modo de sociabilidad distintivo”, al punto de no tener, de hecho, sociedad: “La distinción de la sociabilidad de los cazadores-recolectores yace en su subversión de los mismos fundamentos sobre los cuales fue construido el concepto mismo de sociedad, tomado en cualquiera de sus sentidos modernos”<sup>34</sup>. Más adelante, Ingold explica que “Juntos, los principios de inmediatez, autonomía y el compartir se suman a una forma de sociabilidad completamente incompatible con el concepto de sociedad, ya sea que con sociedad se entienda los intereses entrelazados de la ‘sociedad civil’, la comunidad imaginada del grupo étnico o nación, o las estructuras regulativas del Estado”<sup>35</sup>. Tan audaces y provocativas afirmaciones merecen atención porque, si fueran ciertas, pueden contener consecuencias importantes para nuestra comprensión de la sociabilidad humana en general. En lo que queda de mi presentación, examinaré críticamente su veracidad. Demostraré que puede aplicarse a otros pueblos además de a forrajeros, cazadores y recolectores. No es el modo de producción forrajero o cazador-recolector en sí mismo el que explica este modo específico de sociabilidad, dado que se aplica también a cierto número de horticultores, sino una disposición distintiva a mantener la vida colectiva en un estado gregario, de inmanencia y de relaciones interpersonales inmediatas. No sería el giro menos sorprendente y fortuito en nuestro dolorosamente lento progreso antropológico, que los mismos pueblos de la base de la pirámide humana, aquellos típicamente marcados como si vivieran como brutos en una corta vida de pobreza y soledad –parafraseando a Hobbes–, tengan algo decisivamente importante que ofrecer a la teoría antropológica moderna. Aquello

que parecía como cuestiones que concernían solamente a los cazadores-recolectores, se ha filtrado también en la antropología de los pueblos agricultores. El primero –del que tengo conocimiento– en llamar la atención sobre lo que parecía en su momento como un hecho excepcional, fue J. Stauder en un artículo titulado *Anarchy and Ecology: Political Society among the Majangir*<sup>36</sup>. En este trabajo, se señala que el estricto igualitarismo de los majangir, un pueblo agrícola del sudoeste de Etiopía, encaja con cierta dificultad en la tipología vigente entonces de bandas cazadoras y recolectoras con las cuales, de todos modos, la sociedad majangir parecía compartir la mayor parte de sus rasgos fundamentales, particularmente la ausencia de grupos corporativos por fuera de la familia doméstica. El autor correctamente conjeturaba que el caso de los majangir ponía en duda la tipología evolucionista propuesta por Service y Sahlins<sup>37</sup>, y apuntaba también a que el estado anárquico en que los majangir se encontraban era una “desorganización adaptativa”. Otro punto de referencia en la emergencia del “tipo de sociabilidad cazador-recolector” aplicado a pueblos no cazadores-recolectores, fue el estudio de T. Gibson sobre los buid o taobuid, una cultura del sur de Mindoro en las Filipinas<sup>38</sup>. Alumno de Woodburn<sup>39</sup>, quien fuera un especialista en cazadores y recolectores y defendiera importantes ideas –particularmente el concepto de acción de compartir<sup>40</sup>–, las observaciones de Gibson sobre los buid se correspondían con aquellas de Woodburn sobre los hazda de Tanzania, en particular su *ethos* compartido, una activa búsqueda del igualitarismo, y su carácter pacífico. Otros estudios en la misma área, incluyendo el estudio de R. Dentan sobre los semai –igualmente un pueblo horticultor<sup>41</sup>–, habían empezado a formar un cuerpo de conocimiento que respaldaba la consideración de que el *ethos* anárquico de los cazadores-recolectores estaba en acción en grupos caracterizados por lo que Woodburn llamaba economías de retorno retardado. De este modo, ciertos conceptos que parecían corresponder solamente a bandas de forrajeros –acción de compartir, inmediatez, anarquía, etc.– y al estadio más bajo del modelo evolucionista propuesto en los años sesenta y setenta, se revelaron pertinentes no sólo para los forrajeros nómadas, sino también para otras formaciones sociales.

### *La etnografía de la anarquía*

De hecho, antes de leer la contribución de Ingold, ya había llegado yo a

la misma conclusión, es decir, que el grupo que yo había estudiado, el pueblo palawan, difícilmente podría ser llamado una “sociedad”, en el sentido de tener una “estructura social”. Me parecía más como una colección de individuos y familias domésticas en perpetuo movimiento. Llegué a dicha conclusión tras estudiar a este grupo indígena del sur de las Filipinas, durante más de treinta años. Permítaseme, por lo tanto, ofrecer una muy breve sinopsis de su sociología<sup>42</sup>.

Aunque ellos también cazan y recolectan productos silvestres del bosque, los 45.000 pobladores palawan dedican la mayor parte del tiempo y del esfuerzo a la agricultura sobre tierra de arroz seco y de tubérculos. Viven en pequeños y dispersos asentamientos o aldeas, definidos con apropiada imprecisión como “vecindarios”, y están fuertemente comprometidos con un modo de vida igualitario y pacífico. Hasta hace poco, el concepto de propiedad privada de la tierra era desconocido o conscientemente rechazado. El funcionamiento interno de su sociedad puede ser comprendido<sup>43</sup> observando tres diferentes campos: localidad, parentesco y justicia. Los primeros dos, parentesco y localidad, cuentan por su morfología general: pequeños núcleos de familias domésticas relacionadas, centradas en grupos de hermanas, con una ausencia inicial de filopatría masculina (la dispersión masculina se circunscribe, no obstante, a un perímetro limitado), predominante matrilocalidad y uxoricidad. Los vecindarios consisten en una agregación de núcleos y varían en su composición a través del tiempo, pero en todo momento tienen una identidad que se apoya en el lugar (geográficamente definido), en la presencia de una persona mayor de autoridad o en ambas cosas a la vez. La autoridad es aquí nuevamente entendida como la capacidad de influir y persuadir, pero no como el poder de dar órdenes. La autoridad es construida como el resultado de dos factores separados: un rol parental y una pericia en la ley tradicional. Hay muy poca asimetría de estatus entre hombres y mujeres, y la especialización de roles se percibe más como dos dominios superpuestos que como uno de ellos situado en una posición subordinada respecto al otro. Al igual que en otras culturas similares de la región (Asia sudoriental insular), no se espera que las esposas se sometan a sus maridos, no más que las mujeres a los hombres en general.

El vecindario se basa también en vínculos que se sitúan por fuera de la esfera de lo legal o parental. Se sostiene con base en la asociación libre

entre individuos y familias. La flexibilidad y la intrincada red de lazos de parentesco bilaterales permiten un amplio rango de opciones personales y selección de vecinos. Las personas devienen vecinos porque desarrollan una afición mutua, no sólo porque son parientes. A menudo se trata de lo contrario: los lazos del parentesco son una forma de institucionalizar la amistad<sup>44</sup>. Los vecindarios son amplios grupos de gente que reconoce los vínculos de parentesco. No son, por lo tanto, “grupos de parentesco”, grupos creados por la aplicación automática de los principios del parentesco, sino “grupos de parientes”. La proximidad espacial entre las casas, a la vez crea y es creada por elecciones libres y afinidad entre individuos. Las fuerzas de la amistad, o del compañerismo, para usar el término acertado de Gibson<sup>45</sup>, están en funcionamiento. También propongo utilizar la noción de *fraternidad*, una asociación de amigos, de iguales, que comparten un interés común y que eligen libremente la compañía mutua para alcanzar dicho interés común. La sociedad palawan no es otra cosa, después de todo, que una gran fraternidad o una serie de fraternidades superpuestas.

Desde el punto de vista de la sociología durkheimiana, el tipo de organización que estoy describiendo es simple y mecánico, debido a su carácter segmentario, y no orgánico, esto es, basado en la complementariedad de los segmentos. Por mi parte, tomo la consideración opuesta de que este tipo de organización es complejo y orgánico. La complejidad de esta organización es el resultado de dos diferentes aspectos de su funcionamiento. En primer lugar, la “sociedad” en este caso es la agregación de sujetos individuales en virtud de lo que he llamado en otro lugar “las condiciones de felicidad” de la vida colectiva, algo en lo que los etnometodologistas y sociólogos goffmanianos han recorrido un largo camino para elucidar<sup>46</sup>. La coalescencia en un agregado semi-estable de subjetividades altamente complejas es de un orden de complejidad diferente de lo que solemos llamar complejidad al referirnos a instituciones o “facticidades” de la moderna sociedad industrial y urbana. En otras palabras, la sociedad resulta de una organización estadística y, sobre todo, *aleatoria*, de sus elementos constitutivos. Ésta es la segunda razón más importante para llamar compleja a esta organización. Al menos tres rasgos que definen la complejidad están presentes: primero, una sociabilidad basada en lazos personales y, por lo tanto, en necesidades psicológicas complicadas; segundo, un gran número de disposiciones posibles; y tercero,

la aleatoriedad en el resultado de estas disposiciones. Como resultado, también, se cuentan la imprevisibilidad y la inestabilidad en la medida en que el número y composición exactos de agregados en el futuro no pueden ser predichos con certeza. Pero si los agregados no son permanentes, se recrean a sí mismos constantemente, y el resultado general en este constante cambio de las unidades individuales entre agregados es la estabilidad del conjunto. En otras palabras, los agregados son más energía que materia. O mejor, veámoslo como un organismo vivo real, tal como Edgar Morin, citando a Von Neumann, ha sugerido<sup>47</sup>. Nuestro cuerpo está hecho de 50 a 100 trillones de células, y el 10 ó 20 por 100 de ellas se degradan y son reemplazadas cada año. El número total de células será reemplazado de cinco a diez años, pero el organismo en el cual este proceso tiene lugar, no cambiará sustancialmente<sup>48</sup>. El conjunto es más durable que las partes, en oposición, por ejemplo, al motor de un automóvil cuyas partes a menudo son más durables que el conjunto. Por la misma razón, si tomamos una población palawan en un área compuesta por quizás 1.500 a 3.000 personas, seguirá siendo la misma entidad social y cultural tras una generación durante la que todos sus vecindarios habrán cambiado tanto en ubicación como en composición. Sus partes componentes no serán las mismas. Sostengo que el carácter de esta organización compleja basada en disposiciones aleatorias e impredecibles de sus partes constitutivas, es un concepto que la teoría socio-antropológica no puede admitir porque, a pesar de sostener lo contrario, descansa en una percepción mecánica y predecible de la sociedad. La visión “orgánica” de la sociedad propuesta por Durkheim no es realmente orgánica, sino anatómica y mecánica. Tenemos una situación de desorden imprevisible y aleatorio sobre la cual es pronosticado el orden en otro nivel. De esto se trata la anarquía, caos y orden a un mismo tiempo<sup>49</sup>.

### *Producción de la igualdad: la creación de comunidades*

Dado que igualdad es casi sinónimo de anarquía en su sentido más estricto, decir que la anarquía necesita la igualdad es una tautología. La ausencia de poder claramente necesita una ausencia o limitación de la jerarquía, quizás un mecanismo tal como una “jerarquía de dominación inversa”<sup>50</sup>. Una verdadera sociedad anárquica debe limitar las relaciones de poder a un grado extremo. No debe haber “concentración de fuerza en absoluto”<sup>51</sup>. Pero

esto no es el resultado de la inercia o sólo “la ausencia de” (poder, jerarquía, etc.). La igualdad no es para nada algo que debe darse por sentado –como creen los sociólogos, por ejemplo Michael Mann, para quien “una sociedad igualitaria se explica por sí misma. Las diferencias jerárquicas (...) no están institucionalizadas”<sup>52</sup>. La igualdad es construida, un proceso activo hecho cumplir por varios medios y a través de un constante esfuerzo. Los igualitaristas no sólo se abstienen de la desigualdad, como lo harían del consumo de alcohol o de usar camisetas; producen y mantienen activamente la igualdad. Muestran un compromiso activo por crear y preservar la igualdad; en palabras de R. Lee, “no son simples blancos fáciles que están esperando adoptar el primer modelo jerárquico que se les presenta”<sup>53</sup>. ¿Cómo lo hacen? Hay varias maneras de verlo, pero creo que lo mejor es observar los procesos mediante los cuales los pueblos anárquicos construyen sus comunidades, examinar el sistema, el *ethos* e incluso el estilo de sus relaciones.

En su convincente ensayo *Community, Anarchy, and Liberty*, M. Taylor<sup>54</sup> postula y demuestra la necesidad de la comunidad a fin de hacer posible la anarquía. Anarquía, comunidad e igualdad son necesidades absolutas, cada una incluyendo a las otras, que “conforman un conjunto coherente”<sup>55</sup>. De acuerdo con el autor, toda comunidad tiene tres requisitos previos: poseer valores y creencias comunes, mantener lazos directos y multilaterales entre sus miembros, y por último, la reciprocidad.

### 1. Valores y actitudes

Las sociedades grandes con una jerarquía muy rígida, étnicamente heterogéneas, y complejas en el sentido habitual de estar conformadas por numerosas partes funcionalmente distintas –la sociedad de castas india, por ejemplo– tienen valores comunes (la oposición entre puros e impuros y la tricotomía de funciones que Dumont y Dumezil han demostrado para la sociedad india). La exigencia es más bien que *ciertos* valores y normas especiales sean sostenidos en común con el fin de mantener la paz y la igualdad. Si nos fijamos en los semai, palawan, buid, inuit caribú, hazda, nayaka, pia-roa, o muchos otros, nos encontramos con un cierto tipo de actitud, o mejor dicho con una serie de actitudes y valores, particularmente importantes. Por el momento, lo caracterizaré como una insistencia en la autonomía personal junto con una mínima autoafirmación. Esto tiene mucho que ver también

con la acción de compartir en el sentido que le daré a este término. Palabras como “humildad” y “compasión” pueden ser usadas como conceptos aproximados si se las separa de sus connotaciones religiosas. Es necesario que la mayoría, pero no todos, los miembros de una comunidad compartan dichos valores y actúen en consecuencia. Es la combinación de autonomía personal y adhesión relativa a un sistema de valores, lo que asegura el funcionamiento continuo del sistema. Los esquimales del norte de Alaska mantenían un modo de vida colectiva gregario, pacífico, generalmente no violento, sin ninguna forma de justicia punitiva. Sin embargo, la violencia no estaba ausente y los agresores eran una institución conocida. Eventualmente, éstos eran aislados o asesinados<sup>56</sup>. Debido a que la gente era autónoma en el sentido de que era capaz de alejarse de estos individuos peligrosos o, en casos extremos, eliminarlos, la vida se mantenía relativamente gregaria y segura. Las normas no eran impuestas, o al menos no eran impuestas negativamente mediante el castigo. La eliminación de un individuo peligroso –una amenaza para su comunidad– aparentemente no buscaba dar un ejemplo o crear un efecto disuasivo. El pueblo estaba interesado en la paz, no en la justicia. La idea es que las personas que se ven cara a cara, que comparten los mismos valores, permanecen juntas; aquellas que no, simplemente se van a otra parte. Pero, de nuevo, no es sólo la comunalidad lo que importa, sino el carácter de los valores que los miembros de las comunidades anárquicas comparten.

### **2. Relaciones personales y multilaterales**

El segundo punto, las relaciones directas y multilaterales o multientrelazadas, es lo que permite y a la vez limita la anarquía. Es esencial, en efecto, que las relaciones entre personas no estén mediadas ni por una función especializada ni por la pertenencia a un grupo. Marilyn Strathern observó que los ingleses se veían entre sí como “partes de un todo”<sup>57</sup>, pero para los nayaka del sur de la India, las personas son vistas como totalidades que se fusionan entre sí, como en la metáfora ritual de las gotas de aceite juntándose entre sí. La sociabilidad está aquí definida como una coalescencia que requiere la co-presencia, en un sentido físico, de los participantes. Las personas se relacionan entre sí, no como personas en calidad de detentadoras de rol o estatus, sino como seres inmanentes al mundo, completos en sí mismos, no partes de alguna totalidad de la cual derivaría su significado mutuo. Pero

esta inmediatez e intimidad sólo se puede obtener dentro de agregados relativamente pequeños. La coalescencia necesita tiempo, acumulación de conocimiento, crecimiento, interacción múltiple y repetitiva. La familiaridad no puede ser construida entre miles de personas. El que tiene muchos amigos no tiene amigos, dijo Aristóteles. Tampoco puede ser construida en cuestión de minutos, sino en meses y en años. Las comunidades anárquicas, por lo tanto, producen pequeños agregados (las bandas tienen alrededor de 25 personas, los vecindarios alrededor de 50 o menos) de camaradas o compañeros vinculados por una variedad de intereses y lazos que requieren de cierta cantidad de intimidad emocional para desarrollarse. Tales comunidades tienen una dimensión psicológica fuerte y son, por naturaleza, extremadamente volátiles; su composición se halla en un constante estado de cambio.

### **3. Acción de compartir**

La acción de compartir es otra dimensión central de la sociabilidad anárquica. Y este es el tercer punto en la lista de exigencias de Taylor, la dimensión de la sociabilidad que asegura no sólo una distribución justa de los bienes, sino también una relación limpia entre los actores económicos. Los anarquistas, como Proudhon, han insistido siempre en la mutualidad y en la cooperación como uno de los elementos básicos de una sociedad justa. Tomaría mucho tiempo detenernos en este asunto en detalle, dado que ha sido objeto de numerosos ensayos y artículos en los últimos veinte años. Lo esencial de esto es que la reciprocidad y la acción de compartir son dos cosas distintas, y suponen relaciones diferentes entre los participantes. La reciprocidad implica que algo es dado y otra cosa es devuelta (A da a B, el cual da a A o a C, el cual da a A); pero primero que nada, ello supone una obligación que vincula a los participantes. El punto clave es la deuda creada por el don inicial y la reacción en cadena que ésta pone en movimiento. El principio activo de este proceso es, por supuesto, la obligación moral que vincula al deudor con el acreedor a través de la deuda así creada. Ésta es, en esencia, una relación desigual: A, el acreedor, es superior a B, el agente que incurre en la deuda. Éste es, sin dudas, un mecanismo poderoso y podría pasar por un “contrato social” en el sentido de Hobbes o Rousseau<sup>58</sup>. Es a la sociedad lo que un motor es a un automóvil. No obstante, investigaciones más recientes han demostrado que la acción de compartir está basada en un

principio diferente: se trata del reparto de un objeto, producto o bien, entre personas o grupos, sin que nadie sea visto como dador y sin que nadie ocupe la posición de deudor. Parece extraño, un don sin un donante, algo así como el *koan zen* de una mano aplaudiendo, pero en realidad es algo que tiene una base empírica. Hay varias formas de lograr esto. Por ejemplo, los grandes animales capturados por cazadores –hazda o inuits– son declarados dones de la naturaleza y deben ser compartidos, a menudo con alguien que no es el cazador. Otro modo de conseguir esto es lo que se ha llamado “compartir por demanda”<sup>59</sup>, mediante lo cual la persona que posee un objeto se deja desposeer del mismo conforme a la solicitud que le formula otra persona. Este concepto es similar al de “robo tolerado”, una noción utilizada en el estudio del comportamiento de los primates. En todos estos casos, no hay expectativas de reciprocidad. No se puede devolver algo que no le fue dado a uno en un primer lugar. La acción de compartir se ha confundido con lo que Sahlins denominó reciprocidad generalizada<sup>60</sup> y con el concepto moral de generosidad. No es ninguna de las dos cosas, aun cuando se parezca a ellas. Evitar las deudas era una posición bien intencional y, claramente, algo de lo que las personas eran conscientes. Los inuits decían célebremente “con regalos se hacen esclavos”<sup>61</sup>. La principal lección que tiene para ofrecernos la acción de compartir es la afirmación de la igualdad. Los dones conllevan una deuda que crea desigualdad. Por ello la acción de compartir, incluso si no es el único modo mediante el cual las personas distribuyen sus recursos, es una dimensión moral de la igualdad y una exigencia para el sostenimiento de un estado de anarquía<sup>62</sup>.

#### 4. Otros factores

Hasta ahora he considerado la autonomía y la baja autoafirmación de los sujetos como los aspectos personal y multientrelazado de las relaciones, y la acción de compartir. Todos estos requisitos crean condiciones de felicidad y permiten crear lazos afectivos o, como explicaré más adelante, una riqueza de lazos débiles. Las relaciones interpersonales así creadas se apoyan sobre una serie de otras dimensiones y rasgos de personalidad que conducen a la creación de lazos afectivos: auto-desprecio, humildad, y a menudo la risa y el humor, así como la envidia. El proceso de creación de consenso a través de largas discusiones es también buena parte de la esencia. Por último, pero

no menos importante, hay otra dimensión de relevancia: la cultura en el sentido general de las habilidades comunicativas, la ejecución de las artes (música, literatura oral), los rituales y las ceremonias. Ello ofrece a las personas que no están unidas por fuertes lazos normativos, el escenario en el que compartir de una forma profunda y significativa, y sentirse parte de una comunidad de intereses. Puede ser también que las actividades no utilitarias con significado cultural y espiritual movilicen a una fuerza de trabajo cooperativo mayor que las actividades estrictamente prácticas o utilitarias.

### *La autonomía personal y la fuerza de los vínculos sociales*

Desde la prehistoria evolutiva de los homínidos, lo más probable es que varias formas divergentes de adaptación sobrevivieran y todavía existan una al lado de la otra. Mi hipótesis es, por lo tanto, que dos ramas de la ramificación terminal de los homínidos, no en la forma de especiación biológica, sino en la forma de especies sociales (como resultado de la selección a nivel sociocultural), son supervivientes de la antigua adaptación de los homínidos a condiciones específicas. Una es el tipo gregario, anárquico, igualitario, no social, de vida colectiva, que demostró ser adaptativo y exitoso durante decenas de miles de años (más del 90 por 100 de la vida *Homo Sapiens* sobre la tierra). La otra es el tipo socialmente estructurado de vida colectiva, extremadamente exitoso de un modo diferente, hoy en día erradicando implacablemente a todos los supervivientes de la otra opción.

Si los sociólogos evolucionistas tienen razón, la sociabilidad humanoide, que se remonta al Último Ancestro Común de simios y humanos, evidencia una “estructura organizacional fluida, consistente en un bajo nivel de sociabilidad y en la falta de continuidad intergeneracional del grupo a través del tiempo”<sup>63</sup>. Las razones para ello se encuentran en varias fuerzas; una de ellas es la dispersión de hembras, y otra es el bajo nivel de lazos afectivos entre los machos, caracterizados por una alta autonomía individual y un alto individualismo que crea redes sociales fluidas<sup>64</sup>. Citando otra vez al mismo autor: “Una riqueza de lazos débiles sobre lazos fuertes (...) proporciona a los humanoides un grado de integración a nivel macro-poblacional, en contraste con las poblaciones de monos en las cuales se considera que una riqueza de lazos fuertes sobre lazos débiles proporciona integración a nivel de la organización del micro-grupo”. Si un “lazo débil” es definido como

un vínculo que puede ser terminado en cualquier momento por decisión de cualquier parte (en oposición a los vínculos que no pueden ser cancelados a voluntad), si los lazos débiles tienen por naturaleza una corta duración y los lazos fuertes son permanentes o de larga duración, los humanoides y sus descendientes tuvieron éxito, dado que adquirieron grandes oportunidades individuales para crear nuevos lazos, lo que les permitió producir agregados extensos pero flexibles. Los beneficios de ello para un animal de gran itinerancia como el *Homo Sapiens*, son varios. Extendiéndose a lo largo y a lo ancho, caracterizándose por una gran movilidad, necesita asociarse y desasociarse con frecuencia de sus congéneres. Así es que tenemos que los humanos no son esencialmente animales “sociales”. Son gregarios en el sentido de que necesitan interactuar y cooperar con sus congéneres, siempre que mantengan un alto grado de autonomía personal.

### Conclusión

En diferentes partes del mundo existen pequeñas poblaciones anárquicas, posiblemente como remanentes de lo que pudo haber sido el modo dominante de sociabilidad entre los seres humanos. Éste se basa en una riqueza de lazos débiles y, al mismo tiempo, en ciertas condiciones que facilitan la cooperación, especialmente los vínculos que llevan a la amistad y permiten a las personas crear fraternidades temporales. La vida social era entonces eminentemente imprevisible, la creación de grupos era aleatoria, y la cultura era compleja. Las comunidades eran necesariamente pequeñas, basadas en relaciones personales y multientrelazadas. Estas comunidades eran probablemente pacíficas, evitando la confrontación violenta y, por supuesto, eran estrictamente igualitarias. La afirmación de Proudhon de que la libertad es la madre, no la hija, del orden es correcta en este caso.

Lo que las pequeñas comunidades anárquicas no tenían, y lo que posiblemente cambió el futuro de la sociabilidad humana, es la invención de la corporación y de fuertes lazos personales basados en la dependencia. Una vez que estos lazos devinieron la base de la estructura social como en la sociedad feudal europea, descrita por Marc Bloch<sup>65</sup>, o como en aquellas sociedades en las cuales los vínculos de dependencia personal continuaron más allá de la muerte<sup>66</sup>, aquéllos pudieron ser transferidos a una corporación, una entidad abstracta, trascendente, colectiva (como una nación). La invención

de corporaciones a las cuales uno promete lealtad, es central en nuestra vida económica, política, social y moral, pero sigue siendo –a mi juicio– un rompecabezas antropológico. En este caso, la fórmula de Proudhon debe ser invertida: el orden ha devenido la madre de la libertad.

Notas:

- 1.- Harold Barclay, *People without Government*, Cienfuegos Press, Londres 1982, p.13.
- 2.- George Woodcock, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, The World Publishing Company, Cleveland-Nueva York 1962, p.13.
- 3.- Véase Michael I. Niman, *People of the Rainbow. A Nomadic Utopia*, The University of Tennessee Press, Knoxville 1997.
- 4.- Colin Ward, *Anarchism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2004, p.84.
- 5.- H. Barclay, op. cit., p.39.
- 6.- Robert Goehlert, “Anarchism: a Bibliography of Articles, 1900-1975”: *Political Theory* 4 (1), 1976, p.113-127.
- 7.- David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2004, p.2-3.
- 8.- Ibídem, p.16.
- 9.- Marcel Mauss, “Essai sur le Don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”: *L’Année Sociologique* 1 (1925).
- 10.- Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Virus, Barcelona 2010.
- 11.- Ver nota 8.
- 12.- Como en esta cita: “hacer caso omiso del increíblemente complejo juego de perspectivas, pasiones, percepciones, deseos y entendimientos mutuos de que la vida humana está realmente hecha, es hacer una regla y amenazar a todo aquel que la rompe”.
- 13.- El mismo autor, en un volumen más reciente (*Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*, AK Press, Oakland-Edimburgo 2007), ha reunido algunos ensayos con tópicos pertinentes a la discusión sobre anarquía y anarquismo desde una perspectiva antropológica.
- 14.- Rod Aya, “Fragments of an Anarchist Anthropology by David Graeber”: *American Anthropologist* 108 (3), 2006, p.590.
- 15.- John Middleton y David Tait, *Tribes without Rulers*, Routledge and Kegan, Londres 1958.
- 16.- Ver nota 1.

- 17.- Mary Douglas, "Rituals of Rebellion in South-East Africa": *Man* 54 (141-144), 1954, p.96.
- 18.- Mijaíl Bajtín, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Gallimard, París 1970.
- 19.- Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, Ithaca 1977.
- 20.- Ferdinand Tönnies, *Community and Association (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, Routledge and Kegan, Londres 1955.
- 21.- Christopher Adair-Totteff, "Ferdinand Tönnies: Utopian Visionary": *Sociological Theory* 13 (1), 1955, p.58-65.
- 22.- Marshall D. Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2008, p.4.
- 23.- Basaré las siguientes consideraciones en el trabajo de Robert K. Dentan, "The Origins of Peace Anthropology", en A. Kehoe y P. Doughty (ed.), *Exciting and Expanding Anthropology*, University of Illinois Press (en prensa).
- 24.- Signe Howell y Roy Willis (ed.), *Societies at Peace. Anthropological Perspectives*, Routledge, Londres-Nueva York 1989; Leslie E. Sponsel y Thomas Gregor (ed.), *The Anthropology of Peace and Nonviolence*, Lynne Rienner, Boulder-Londres 1994; Graham Kemp y Douglas P. Fry (ed.), *Keeping the Peace. Conflict Resolution and Peaceful Societies Around the World*, Routledge, Londres-Nueva York 2004.
- 25.- Douglas P. Fry, *The Human Potential for Peace. An Anthropological Challenge to Assumptions about War and Violence*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford 2006; véanse también, de R. Dentan, "Recent Studies on Violence: What's In and What's Out?": *Reviews in Anthropology* 37 (1), 2008, p.1-27; y *Overwhelming Terror. Love, Fear, Peace, and Violence among Semai of Malaysia*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham 2008.
- 26.- Elizabeth M. Thomas, *The Harmless People*, Secker and Warburg, Londres 1959.
- 27.- Colin M. Turnbull, *The Forest People*, Simon & Shuster, Nueva York 1961.
- 28.- Robert K. Dentan, *The Semai: A Nonviolent People of Malaya*, Rinehart and Winston, Nueva York 1968.
- 29.- R. Dentan, "The Origins...", op. cit., p.10.
- 30.- D. Fry, *The Human...*, op. cit.
- 31.- Elman R. Service, *The Hunters*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1966.
- 32.- Tim Ingold, D. Riches y J. Woodburn (ed.), *Hunters and Gatherers*, Berg, Londres 1988; Richard B. Lee y Richard Daly (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

- 33.- R. Lee y R. Daly, op. cit., p.4.
- 34.- Tim Ingold, "On the Social Relations of Hunter-Gatherer Band", en R. Lee y R. Daly (ed.), op. cit., p.399-410.
- 35.- Ibídem, p.408.
- 36.- Jack Stauder, "Anarchy and Ecology: Political Society among the Majangir": *Southwestern Journal of Anthropology* 28 (2), 1972, p.153-168.
- 37.- Ibídem, p.159 y 163; ver también notas 22 y 31.
- 38.-Thomas Gibson, *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society among the Buid of Mindoro*, Athlone Press, Londres 1986.
- 39.- Gibson, comunicación personal.
- 40.- James Woodburn, "Sharing is Not a Form of Exchange: An Analysis of Property-sharing in Immediate-return Hunter-gatherer Societies", en C. M. Hann (ed.), *Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p.48-63.
- 41.- Robert K. Dentan, "The Rise, Maintenance, and Destruction of Peaceable Polity: A Preliminary Essay in Political Ecology", en J. Silverberg y J.P. Gray (ed.), *Aggression and Peacefulness in Humans and Other Primates*, Nueva York-Oxford 1992, p.214-270; ídem, *The Semai...*, op. cit.
- 42.- Para más detalles, véase C. Macdonald, *Uncultural Behavior. An Anthropological Investigation of Suicide in the Southern Philippine*, University of Hawaii Press, Honolulu 2007.
- 43.- El presente etnográfico se aplica a los años setenta para la mayoría de las áreas, y a los ochenta y noventa para el área del altiplano central.
- 44.- C. Macdonald, "L'amitié dans le vocabulaire, les institutions et la littérature orale des Palawan des Philippines" en G. Ravis-Giordani (ed.), *Amitié, Anthropologie et Histoire*, Université de Provence, Aix-en-Provence 1999, p.177-187.
- 45.- Thomas Gibson, "The Sharing of Substance Versus the Sharing of Activity Among the Buid": *Man* 20 (3), 1985, p.391-411.
- 46.- He intentado explicar e ilustrar este concepto en otro trabajo inédito: *Joyous, Equal and Free*, escrito en 2008.
- 47.- Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Seuil, París 2005, p.43.
- 48.- Agradezco a Jun Song de la School of Natural Sciences, IAS, por revisar las cifras. El ritmo de reemplazo de las células no es el mismo, sin embargo, para todos los tejidos. Las células cerebrales, salvo unas pocas excepciones, no se dividen y no son reemplazadas.
- 49.- La metáfora biológica utilizada en este párrafo no es la única posible. Un rasgo común de los sistemas biológicos en múltiples niveles de organización muestra redundancia (múltiples unidades idénticas desempeñando una misma función) y

degeneración (múltiples unidades no idénticas capaces de desempeñar la misma función), de manera que la pérdida o daño en unas pocas unidades no altera de un modo considerable la integridad funcional del sistema como un todo.

50.- C. Boehm, "Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy": *Current Anthropology* 34 (3), 1993, p.227-254.

51.- Michael Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge-Londres-Nueva York 1982, p.7.

52.- Michael Mann, *The Sources of Social Power. A History of Power from the Beginning to A.D. 1760. V. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p.37.

53.- Richard B. Lee, "Art, Science or Politics? The crisis in hunter-gatherer studies": *American Anthropologist* 94 (1), 1992, p.31-54.

54.- Ver nota 51.

55.- M. Taylor, op. cit., p.167.

56.- Arthur E. Hippler, "The North Alaska Eskimos: A Culture and Personality Perspective": *American Anthropologist* 1 (3), 1974, p.449-469.

57.- Citado en Nurit Bird-David, "Solidarity and Immediacy: or, Past and Present Conversations on Bands": *Man* 29 (3), 1994, p.583-603.

58.- Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Flammarion, París 1996.

59.- Nicolas Peterson, "Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers": *American Anthropologist* 95 (4), 1993, p.860-874.

60.- Marshall D. Sahlins, "On the Sociology of Primitive Exchange", en M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock, Londres-Nueva York 1965, p.139-236.

61.- Peter Freuchen, *Arctic Adventure: My Life in the Frozen North*, Farrar and Rinehart, Nueva York 1976.

62.- Para un desarrollo completo de este argumento véase el manuscrito inédito de C. Macdonald, *The Gift without a Donor*, escrito en 2008.

63.- A. Maryanski, "The Pursuit of Human Nature in Socio-biology and Evolutionary Sociology": *Sociological Perspectives* 37 (3), 1994, p.375-389.

64.- Wrangham –citado en C. Boehm, op. cit., p.238– llegó a diferentes conclusiones en una reconstrucción anterior de los seres humanos y simios africanos. Las suyas son redes sociales cerradas y con alguna dominación, pero sin alianzas femeninas ni hostilidad entre grupos. Véase Richard Wrangham, "African Apes: The Significance of African Apes for Reconstructing Social Evolution", en W. G. Kinzey (ed.), *The Evolution of Human Behavior: Primate Models*, SUNY Press, Albany 1987, p.51-71.

65.- Marc Bloch, *La Société Féodale*, Albin Michel, París 1968.

66.- Alain Testart, *Les Morts d'Accompagnement. La Servitude Volontaire I*, Errance, París 2004.

