

El espíritu de las leyes salvajes

Pierre Clastres o una nueva
antropología política

Miguel Abensour
compilador

TRADUCCIÓN
Carina Battaglia

Prólogo
Eduardo Grüner

antropolis

Ediciones del Sol

Clastres

El espíritu de las leyes salvajes : Pierre Clastres o una nueva antropología política / Pierre Clastres ; -1ª ed. - Buenos Aires : Del Sol, 2007.

328 p. ; 12x20 cm. - (AntroPolis)

Traducción de Carina C. Battaglia

ISBN 978-950-9413-08-5

1. Antropología Filosófica. I. Abensour, Miguel, comp. II. Battaglia, Carina, trad. III. Título
CDD 128

DIRECTOR DE COLECCIÓN: **Eduardo Grüner**

TÍTULO ORIGINAL: *L' esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*

DISEÑO DE TAPA: Sanyú

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra es publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, beneficiado del apoyo del Ministerio francés de Asuntos Extranjeros y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

© Éditions du Seuil, octobre 1987.

© EDICIONES DEL SOL S.R.L.
Av. Callao 737 (C1023AAA)
Buenos Aires - Argentina

Distribución exclusiva: Ediciones Colihue S.R.L.
Av. Díaz Vélez 5125
(C1405DCG) Buenos Aires - Argentina
ecolihue@colihue.com.ar
www.colihue.com.ar

I.S.B.N.-10: 950-9413-08-9

I.S.B.N.-13: 978-950-9413-08-5

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

Eduardo Grüner

PIERRE CLASTRES, O LA REBELDÍA VOLUNTARIA



"Y este pensamiento salvaje, casi engeguedór por su exceso de luz, nos dice que el lugar de nacimiento del Mal, de la fuente de la infelicidad, es el Uno.

PIERRE CLASTRES

"Pierre Clastres deja una obra breve, densa y capital, de la cual no se ha terminado de medir su fuerza renovadora" Eso dijo Marcel Gauchet, en el número 4 de 1978 de la revista *Libre* (que Clastres dirigía junto al propio Gauchet, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort y Miguel Abensour) cuando Clastres murió –hace ahora exactamente tres décadas– en un brutal accidente automovilístico, a los 43 años¹. Otros –el lector podrá apreciarlo en el volumen dedicado a Clastres que hoy presentamos– son más enfáticos: hablan de una verdadera *revolución copernicana* producida por Clastres en la etnología, la antropología social, la teoría política y la filosofía en el sentido más amplio posible. ¿Qué puede querer decir "revolución copernicana" (una expresión sobre la cual el propio Clastres, quizá, no se hubiera privado de ironizar) en esos terrenos? Más aún: ¿por qué limitarse a sus aspectos teóricos y no a las consecuencias directamente políticas de esa "revolución", que el propio Clastres, con su prematura muerte, no tuvo tiempo de extraer plenamente?

Tendremos que discutir estos interrogantes con cierta largueza. Digamos, por ahora, epigramáticamente: "revo-

¹ Marcel Gauchet: "Sur Clastres", en *Libre*, Nro. 4, 1978.

lución copernicana" (es tan solo una metáfora, tal vez incluso un tanto etnocéntrica) significa que Clastres produjo un *desplazamiento radical del "eje de rotación"* de nuestras teorías sobre la sociedad –no solo, aunque sí en primer lugar, la "primitiva"–, la cultura, lo político y la función de la violencia y del lenguaje en esas instancias. Si después de Copérnico o de Galileo ya no se puede decir inocentemente "el sol sale por el Este y se pone por el Oeste", después de Clastres es imposible decir inocentemente "la sociedad primitiva carece de Estado". O: "la sociedad primitiva es una sociedad de subsistencia". O: "la sociedad primitiva ignora lo político". Mucho menos: "la sociedad primitiva está sometida a la lógica del intercambio y la reciprocidad". O: "la sociedad primitiva desconoce la violencia organizada". O: "la sociedad de clases es un producto de la diferenciación de la sociedad primitiva en virtud del desarrollo de las fuerzas productivas". Y demos un salto un tanto espectacular: después de Clastres ya no se puede decir inocentemente: "hay un *logos* universal de lo político que subyace a todas las formas históricas de organización social".

No se puede, porque ahí estuvo Clastres –durante unos pocos años, con un conjunto relativamente breve de ensayos cortos, sin haber nunca escrito uno de esos libros unitarios y sistemáticos que tranquilizan a los académicos– para introducir la idea de una *diferencia absoluta* en el seno de nuestras ideas recibidas sobre lo social y lo político: la idea de que *se puede vivir, no solo sin sino contra* el Estado. No solo *sin sino contra* la desigualdad. No solo *sin sino contra* la división social y política. No solo *sin sino contra* el Amo (el "Uno", como él lo llamaba). No solo *sin sino contra* la "producción" y la "acumulación". Más todavía: la idea –la *constatación*, solo que hacía falta aquel desplazamiento del "eje de rotación" para hacerla– de que, *de hecho*, las sociedades humanas habían vivido decenas de miles de años con ese *programa filosófico-político*, y que por lo tanto los últimos cuatro o cinco milenios de sometimiento a lo que solemos llamar el *poder político* (aunque no solo él) no tie-

nen por qué ser tomados por otra cosa que un *momento* de la historia.

Es decir: Clastres plantó una bomba de tiempo que todavía no ha terminado de estallar, pero que sigue haciendo escuchar su *tic-tac*, aunque nos hagamos los distraídos. Esa fue su "revolución copernicana". O lo será, cuando juntemos el coraje suficiente para llevarla adelante.

¿Suena exagerado? Pero es apenas el tono identificatorio que corresponde a la retórica del homenaje: Clastres era un exagerado. Había que serlo para introducir esa *auténtica* diferencia en un campo teórico y disciplinario demasiado adormecido por las certezas de su "disciplina". Había que empezar por decir: ¿saben qué? Comencemos de nuevo. Como si fuera desde cero. Pateando el tablero. Y veamos qué pasa. Es un *como si*, ya lo sabemos –*tenemos* "maestros", tradiciones, mitos, de los que no es tan fácil renegar por un mero acto voluntario–, pero hagamos el experimento. Postulemos, por ejemplo, que eso que llamamos, en el sentido más extenso posible, el Estado, un poder opresor diferenciado de la sociedad, podría no existir. Que, otra vez, *de hecho*, la "sociedad primitiva" (los "salvajes", dice Clastres, con cierto orgullo reivindicativo que está en las antípodas exactas de un etnocentrismo "progre" y autocomplaciente que se niega a usar ese término creyendo con ello ser muy "políticamente correcto"), durante miles y miles de años, y en algunos casos hasta bien entrado el siglo XX, se define por el esfuerzo ciclópeo de su combate aguerrido *contra* la conformación de ese poder diferenciado, y *por* la conservación de un *poder indiviso* de la sociedad total.

Postulemos eso sin soñar, por ahora, con ningún utópico *retorno* a esa situación (Clastres no es un "rousseauiano" ingenuo, como no lo era, en primer lugar, el mismísimo Rousseau), sino solo para conjeturar, en principio, que hemos (y que seguimos haciéndolo) *pensado mal* la relación de lo político con la historia. Y que eso ha conducido a una teoría errónea –aunque los "errores", ya se sabe, suelen ser interesantes, con mayor o menor conciencia de ese

interés— de la lógica de los *tiempos históricos*. Una teoría esquemáticamente “evolucionista”, si se quiere decir así, pero sobre todo una *ideología* en la cual la “irreversibilidad” de las grandes estructuras históricas —la emergencia del Estado, para nombrar la aparentemente más “irreversible”— nos condena a la naturalización de la desigualdad. Una ideología incapacitada, por ejemplo, para ver que el tan mentado *conservadurismo* de la “sociedad primitiva”, al empeñarse tozudamente en *persistir en su ser* (como hubiera dicho Spinoza), constituye *stricto sensu* una *revolución anticipada*, y la más radical de todas, puesto que no se limita a luchar contra un poder opresor ya existente, sino que apunta a impedir su propio *surgimiento*. Una revolución, admitámoslo, como *ninguna*, no importa cuán “radicalizadas” hayan sido, de las que se hicieron históricamente en nuestras sociedades *con Estado*.

¿Se dirá, pues, que Clastres era un “anarquista”? En un cierto sentido —el de las etiquetas rápidas al uso— no cabe duda. Su *pasión* —que fue la *condición* de su extraordinario rigor teórico y analítico, y no un añadido circunstancial o personal— era la recusación de *toda* forma de poder que no fuera el de la sociedad en su conjunto, el de la sociedad “total e indivisa”. Pero, califiquemos su anarquismo “filosófico”. Es un anarquista que guarda el máximo de los respetos por el marxismo *de Marx*, aunque tiene los epítetos más hirientemente irónicos que esgrimir contra los “marxistas” dogmáticos, y por supuesto no deja de hacer uso de su libertad de criticar al propio Marx cuando corresponde. Es un anarquista que mantiene la más grande consideración hacia su maestro Lévi-Strauss, aunque no se priva de demoler pacientemente su teoría del intercambio, de las relaciones de parentesco, de la estructura de los mitos. Es un anarquista que, aunque muy certeramente —como lo hace uno de los autores de este libro, Miguel Abensour— pueda ser llamado el *anti-Hobbes*, no tiene inconveniente en saludar a Hobbes como el más importante filósofo político de la modernidad, aunque el propio Clastres (munido de una vasta erudición

filosófica que *nunca* exhibe “eruditamente”) le responde desde La Boétie y Montaigne. Es un anarquista que con total autonomía y soltura lee y utiliza al “fascista” Heidegger para impugnar virulentamente el etnocidio colonialista de los “salvajes”. Es un anarquista que registra con amargura y nada lacrimógena compasión la desaparición, incluso el exterminio, de esas “culturas contra el Estado”, pero al que jamás se verá caer en el lamento melancólico ni el golpe bajo sentimental. Es un anarquista que reivindica inequívocamente la lógica social de las “culturas primitivas”, pero que muestra sin concesiones también sus formas de violencia, incluso de horror. Es un anarquista que, en su valoración de esas mismas lógicas sociales, elegirá la de la *guerra permanente* antes que la del *Estado*.

En suma: es un anarquista auténtica y desparpajadamente *libre*, como el nombre de la revista que fundó. Al que cualquiera se le pasa por las mientes preguntarse, por ejemplo, si un etnólogo, un antropólogo, un filósofo cultural —es decir, alguien que por definición está siempre atento, según la concepción disciplinaria hegemónica, a las *normas*, los *rasgos culturales*, las *funciones* integradoras de la sociedad, los *mitos* o formas religiosas legitimadoras del *stat quo*— puede razonablemente ser “anarquista”. La pregunta para Clastres, carecería de sentido: para él se trata, ya lo dijimos, de pensar *contra* el poder, incluido —y en primer lugar, en cierto modo— el poder “académico” de los *big men* de las ciencias sociales y humanas, a quienes se propuso (no por capricho provocativo, sino porque era su íntima *convicción*, expresada en su desprecio contra todas las modas y los “pensamientos de época”; comprendido el marxismo “oficial”) sobresaltar de todas las maneras posibles (y a juzgar por el silencio que esos *big men*, y *big women*, sigue haciendo sobre él, lo consiguió).

Se podría decir, incluso, que esa pequeña preposición *contra*, es la palanca arquimedea, el *secreto íntimo* que articula toda la teoría etnológica y filosófico-política de Clastres: uno de sus principales libros, vale la pena recordarlo

se llama *La sociedad contra el Estado*: título teórico-programático, declaración de principios, construcción de su objeto de estudio en dos o tres palabras. Haciéndole una autoasumida e imperdonable traición (porque Clastres es también un anarquista con *estilo*, cuya escritura aparentemente simple, directa y contundente está sin embargo plena de sugerencias, de sutilezas retóricas, de “imaginación dialéctica”, que no permite ninguna *reducción* a fórmulas rápidas), ese “programa” de investigación, ese apasionado discurso teórico-político puede asimismo enumerarse en dos o tres enunciados (que, de paso, pueden servirnos, a los que somos mucho menos sutiles e imaginativos, para ordenar en parte el texto que seguirá):

1. La “sociedad primitiva” no es una sociedad de la escasez, es una sociedad de la *superabundancia*: ella no es *improductiva*, sino que está *contra* la “producción”.
2. La “sociedad primitiva” no es una sociedad *sin* Estado, es una sociedad *contra* el Estado: no es que en ella no existan el poder y la política, sino que “poder” y “política” son usados por *toda* la sociedad para evitar la emergencia de la dominación del “Uno”, y para conservar la *igualdad*.
3. La “sociedad primitiva” no es una sociedad del intercambio pacífico, sino una sociedad de la guerra constitutiva: no es que se hace la guerra cuando “falla” el intercambio, sino que se intercambia entre los aliados para afianzar el “frente” común contra el enemigo, al cual debe hacérsele la guerra, sencillamente, para mantener la propia identidad y la propia libertad.

Como puede verse, en el fondo, el “teorema” Clastres es de una sencillez pasmosa (pero ¡qué complejidad inaudita e impugnadora de lugares comunes encierra esa sencillez!): la “sociedad primitiva”, comparada con la nuestra –pero, lo veremos, *no puede* estrictamente compararse con la nuestra: pertenece a una dimensión inconmensurable y

discontinua de la “modernidad” – no se define por un *menos* (menos producción, menos Estado, menos “desarrollo de las fuerzas productivas”) sino por un *más* (más “ocio creativo”, más libertad e igualdad, más unidad, incluso más violencia *afirmativa*, y no impositiva): no es una lógica de la *falta*, sino del exceso y aun del *desperdicio* –la influencia de Bataille, a través de otro de los maestros-amigos de Clastres, Michel Leiris, es notoria–, de un *resto* no contabilizable por nuestras teorías económicas, de un *plus* no articulable o un *flujo* no codificable (la influencia de Clastres sobre el Deleuze del *Anti-Edipo* es igualmente notoria). Solamente el implícito pero férreo etnocentrismo “occidentalista-modernista” de nuestras teorías –incluidas, y quizá especialmente, las marxistas, que deberían haber estado más advertidas al respecto– puede hacer que veamos lo que a esas sociedades *les sobra*, lo que *no les hace falta*, como una *carencia*. La interpretación, la escritura, la *mirada* de Clastres, en cambio, proponen algo así como el movimiento inverso: es observando *nuestra* sociedad *desde* la “sociedad primitiva” que percibimos que nuestra “abundancia” no es sino la contrapartida de nuestra sumisión al poder del Uno (donde por “Uno” puede entenderse, evidentemente, el Estado, sea el “totalitario” como el “democrático” –aunque desde luego Clastres no los confunda–; pero también, para el caso de nuestras sociedades, todo aquello a lo que el Estado “moderno” va mediata o inmediatamente asociado: las clases dominantes, la alienación capitalista y “productivista”, la *racionalidad instrumental* en sentido adorniano, etcétera).

Esta inversión de la perspectiva –este *desplazamiento del eje de rotación*, lo llamábamos más arriba– tiene las máximas consecuencias filosóficas, ideológico-culturales y *políticas*. Se trata, obviamente, de una crítica de la fetichización ideológica por la cual la cultura de los conquistadores –esa cultura del productivismo alienado y de la dominación naturalizada del Uno– aparece como *la* cultura, la única posible y la única defendible, aún bajo la coartada de promover el “desarrollo” de las sociedades “atrasadas”.

Pero hay más, mucho más, que eso. Se trata de hacer estallar la presunta homogeneidad de los *tiempos históricos*, de producir una *conflagración* en principio indecible de las “épocas”, una *implosión* de la visión “progresista” que –como lo denuncia Benjamin en sus *Tesis sobre la Historia*– termina indefectiblemente identificando el “progreso” con la visión de los *vencedores* de la historia. Esta visión de “choque” de los tiempos históricos, por su parte, supone sacar a la luz la “historia subterránea” de los vencidos. Pero no –es imprescindible repetirlo– con un gesto meramente “arqueológico” o nostálgico que se limite a añorar la edad de oro (que no fue tal) de las sociedades sin/contra el Estado: es decir, *congelando* esas sociedades en una suerte de utopía romántica retrospectiva. Sino, precisamente, haciendo *chocar* esa lógica filosófico-política de los “salvajes” con la nuestra, y mostrando cómo ese “choque” –para insistir con las metáforas benjaminianas– “relampaguea” en nuestro *presente*, en este “instante de peligro”. Y un “relámpago” es, por supuesto, una *fulguración*, una iluminación brusca, efímera pero conmocionante, de nuestro tiempo: no es algo que pueda sistematizarse, sobre lo cual pueda construirse prolijamente un tratado académicamente articulado. Los artículos –nos animaríamos a decir: las *frases*– de Clastres son a menudo eso: fulguraciones, teórica y metodológicamente fundadas y argumentadas, pero que también a menudo nos dejan perplejos por la densidad, la *hondura* de sus efectos sobre el pensamiento.

Ensayemos una última puntualización previa, antes de pasar al análisis de las *fórmulas-enunciado* de Clastres. Al igual que Lévi-Strauss, Clastres viene de la filosofía, y en particular de la ya abultada tradición fenomenológica: se ha curtido en el sistema de pensamiento y en la hermenéutica de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre. Tal vez haya sido ese *habitus* intelectual el que, una vez decidida su vocación por la etnología y la antropología social –y sin obviar, tributo a su época, el pasaje por el estructuralismo lévi-straussiano–, lo haya transformado en un potente etnó-

grafo, en un observador finísimo, en un apasionado por ir “a la sociedad misma”. Fue, como dice Bento Prado Jr., un “herético de la primera hora” del estructuralismo²: al contrario de Lévi-Strauss (para quien la opción por la etnología quiso ser una *liquidación* de la filosofía, rechazada *in toto* como retórica escolástica y estéril), Clastres nunca, ni siquiera “en la selva”, interrumpió su diálogo –crítico, desprejuiciado, abierto– con la filosofía, en especial la alemana. Ya lo veremos, aunque sea de manera indirecta: en el momento más vigoroso y dominante de la “onda” estructuralista, no dejaba de vislumbrar, en esa hegemonía de los modelos lingüísticos sobre las ciencias humanas, como un eco del imperalismo del *Logos*, de la “racionalidad instrumental”; aun admitiendo la consigna heideggeriana del lenguaje como “la casa del ser”, a Clastres le importaba más el *ser* que la casa, más el *DaSein* –para respetar esa jerga– que la “historia de la metafísica”. Sin embargo –también tendremos que hablar de ello– hay en Clastres un conjunto de ideas notablemente profundas sobre el lenguaje.

En esa “onda” –que rápidamente se aparta del formalismo estructuralista, aunque sin privarse de alguna de sus “formas”, pero *llenándolas* de otra manera– Clastres construye una *ontología del ser social “primitivo”*, pero que es inmediatamente una profunda reflexión crítica sobre el Poder (no *solamente* “primitivo”). Eso lo lleva, ya desde mediados de la década del 60, y con su *pasión etnológica* plenamente en marcha, a una aguerrida crítica de la etnología, que en su propio movimiento decanta en una *etnología crítica* de insólita originalidad.

Abundando en algo que dijimos más arriba: la metafísica clásica, y por lo tanto las ciencias humanas, que en lo esencial siguen *dependiendo* de aquella, nos ha habituado a pensar el *tiempo* como lineal, y la *historia* como acumulativa: la secuencia es de menos a más, de la nada al ser, de

² Bento Prado Jr.: “Prefacio”, en Pierre Clastres: *Arqueología da Violência*, Sao Paulo, Cosac & Naify, 2004.

lo *potencial* a lo *actual*. Las sociedades del "pasado", y con más razón la "sociedad primitiva", están del lado del "menos", de la "nada", del "potencial".

Y bien, no, dirá Clastres: esas sociedades tienen su propio "más", su propio "ser", su propia "actualidad". Y es *yendo hacia ellas*, dejándonos *penetrar* por ellas, dejándolas ser en nosotros, que podremos producir el "giro", el desplazamiento del "eje de rotación", el espejo deformante que nos permita *vernos*, ver a *nuestras* propias sociedades en sus propias "faltas", al mismo tiempo que le reconocemos al Otro su propia consistencia.

Puesto en agudo etnógrafo, Clastres no se engaña: sabe perfectamente que habrá siempre una *brecha*, un abismo de "incomunicación" con el Otro. Un abismo del cual él mismo —miembro de una sociedad que representa un *peligro vital* para ese Otro— es, también, un involuntario cómplice. De hecho, lo comprueba en el campo: el Otro —los miembros de esa "sociedad primitiva" que se propone "comprender"— se sustraen *activamente* a ser objetos de comprensión y de "comunicación": no le dirigen la palabra, no le *cuentan* nada o casi nada, inventan códigos incomprensibles para hablar entre ellos cuando él está presente, y así. En una palabra, no le entregan su *diferencia*. "Conservadores" hasta la médula y *en serio*, guardan su enigma, su misterio, su secreto íntimo: lo último que, a los ojos occidentales, les queda.

El etnógrafo, primero, se desespera. Luego *comprende*: se trata de otra cosa. Esa *política* que obtura la "comunicación" con el extranjero es parte de una política mayor —sobre la que mucho tendremos que hablar— que apunta a impedir la ruptura de la *unidad interna*: literalmente, "los de afuera son de palo". Como si no existieran. O bien —también hablaremos sobre ello— son, por definición, el *enemigo*. Pero entonces, hay que pensar de nuevo. La etnología, la historiografía, se han equivocado: esa sociedad no es una *promesa* (aún cuando la interpretemos frustrada por el colonialismo, el etnocidio o la dominación blanca): es ya *así*, "de una vez para siempre". Esa es su *diferencia*, la que no

están dispuestos a entregar. Su apuesta existencial es a la más intransigente *discontinuidad* con nosotros. "Con ustedes, no queremos saber *nada*". Y ni siquiera lo *dicen*: simplemente, lo *son*. Y, en cierto modo, se puede decir que, en eso, *ganaron*, justamente a costa de su propia muerte: su apuesta era tan absoluta, que cuando finalmente los cambiamos, ya no *fueron* más. Fracasamos.

En etnógrafo, Clastres entiende, entonces, de pronto, casi como en una epifanía, que ha ido hasta allí para verlos *morir*. Un mundo está siendo *suprimido* ante sus ojos. Un mundo orgulloso, libre, incluso *libertario*. Y quiere registrarlos, antes que sea demasiado tarde. No para *darles la voz*, ni para que *sobrevivan en la memoria*, ni cualquier otra de esas sandeces de progresismo soberbio, de pequeño cretinismo "políticamente correcto". Sino para arrojarlo como un escupitajo a la cara perpleja de los blancos, incluidos los etnólogos. Para decirles: ¡Ahí tienen! ¿Han visto, imbéciles, que se *podía* vivir de otro modo? ¿Creían ustedes que esta gente estaba *esperándonos* para que les explicáramos cómo existir? Y bien, ya es, ahora sí, demasiado tarde: para ellos, pero especialmente para nosotros. Aquí tienen ustedes lo que podía haber sido. Hagan lo que puedan con ello. Por supuesto, no pudimos hacer *nada*.

Pero, no hay que malentender: ya aclaramos que no hay en la antropología "elegíaca" de Clastres ninguna nostalgia, finalmente, si se lo lee con atención, más que de una elegía se trata de una *épica*. Mucho menos una *idealización*. Clastres no nos oculta nada, no tiene el (falso) pudor de esconder lo que ve. Como es sabido, pasa por, y se queda en, varias culturas: de los guaraníes —ya estudiados por otro de sus mentores, Alfred Métraux— a los *yanomami*. Pero la que realmente lo hace *comprender* —en el sentido ya examinado— es la sociedad *guayaki* del sur de Paraguay. Ella será el *modelo*, o mejor, el *motivo*, de las reflexiones más originales de Clastres. Es una etnia visiblemente en proceso de extinción, compuesta de bandas

de cazadores-recolectores, prácticamente en el grado cero de la tecnología, aún para los *standards* de una "sociedad primitiva". Al principio Clastres –posiblemente luchando en su interior, todavía, contra la ideología del "menos" que domina la etnología de su tiempo– no puede evitar recordar las reflexiones de Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*: llegando a otra sociedad de Brasil, Lévi-Strauss dice que su "pobreza", incluida la cultural, es tan extrema, que cabe pensar que se ha encontrado con "hombres, y nada más que hombres: hombres, por así decir, desnudos" (*El hombre desnudo es, se recordará, el título del cuarto y último tomo de las Mitológicas, escrito al menos tres décadas después que Tristes trópicos*). Eso son también los *guayakis*. Poco más que meros *hombres desnudos*: ninguna mitología exuberante, rituales muy poco espectaculares, prácticamente ausencia de tatuaje o vestuario colorido, relaciones de parentesco sencillas, elementales. Y, ya que se ha citado a Lévi-Strauss, aprovechémonos de una circunstancia que puede (o no) ser un puro azar: los *guayaki* son ávidos recolectores (y consumidores) de *miel*, siendo prácticamente desconocidos hasta los estudios de Clastres, la excepción anterior es el informe de Jean Vellard y Paul Rivet: *Les Guayaki. Une Civilisation du Miel*³. Y se recordará, asimismo, la oposición entre la miel y el tabaco en el segundo volumen de las *Mitológicas*: la miel viene *antes* de la cocina, y se recoge y consume *ya hecha*: es, en ese sentido –puesto que la cocción es uno de los índices del *umbral* entre naturaleza y cultura– *pre-cultural*⁴: hasta en sus inclinaciones gastronómicas parecería poderse hablar de los *guayaki* como de *hombres desnudos*.

Y sin embargo, una vez producida lo que hemos (meta-

³ Jean Vellard / Paul Rivet: *Les Guayaki. Une Civilisation du Miel*, Paris, Gallimard, 1954 (la primera edición es de 1939: durante más de treinta años, aparentemente, y hasta Clastres, *nadie* se había vuelto a ocupar de los *guayaki*).

⁴ Cfr. Claude Lévi-Strauss: *Mitológicas II: De la Miel a las Cenizas*, Mexico, FCE, 1972 (la edición francesa es de 1966).

fóricamente) llamado su "epifanía", a Clastres se le abre un *mundo* –a punto de morir, dijimos: pero es en efecto un *mundo*, inmenso–: en contrapartida a esa extrema "pobreza" cultural (al menos por comparación con lo que la ideología etnológica entiende por "riqueza") hay entre estos "salvajes" una complejísima *filosofía* (y desde ya, *praxis*) política –y que Clastres no tenga, por suerte, escrúpulo alguno en usar el término "filosofía", no dice poco de él–. En seguida hablaremos sobre su estructura y su significado. Importa, ahora, para volver a la cuestión de la *no-idealización*, señalar que ese mundo puede, como cualquiera, contener sus horrores y sus terrores: léase, por ejemplo, el estremecido, impotente, relato que hace Clastres de la persecución y el asesinato ritual de una niña *guayaki*, que responde a una *eco-lógica* poblacional míticamente informada –entre los *guayaki*, cuando alguien muere, en este caso fulminado por un rayo, esa víctima debe ser compensada con otra, especialmente designada–, pero que es también interna a la política *guayaki* en el sentido más general: una muerte "accidental" (aunque ya sabemos que no hay tal, entre los "primitivos": *todas* las muertes son *intencionales*) produce en la sociedad una *división* no querida, un *agujero* que debe ser "rellenado" con otro cadáver. Tremendo, sin duda; y uno puede casi *sentir* el espanto, la amarga impotencia, de Clastres ante esa "salvajada". Pero, sin por ello tranquilizarnos, pensemos más despacio: ¿no tenemos, en los orígenes mismos de *nuestra* cultura "occidental", a Agamenón sacrificando a su hija Ifigenia? Y, entre muchos pasajes similares en la *Ilíada*, ¿no vemos al héroe por excelencia, Aquiles, degollar ritualmente a *doce niños* inocentes en "compensación" por la muerte, en legítima batalla, de Patroclo? Bien –se nos dirá–: pero usted habla de mitos, de *ficciones*. Sin mayor argumentación, nos limitaremos a preguntar: ¿es tan seguro?, ¿no hemos leído una y mil veces –en la *Paideia* de Jaeger, por solo tomar un ejemplo entre los más prestigiosos– que esas "ficciones" representaban una *enseñanza*, un *modelo* de los ideales de

su época? (y ni hablemos de la nuestra).

O léase—elaboraremos sobre esto más adelante— la descripción de las crueldades de la guerra, ese verdadero *modo de vida* de los *guayakis* (y otra vez, sin necesidad de caer en ningún “relativismo cultural”, estamos obligados a preguntar: ¿tan distinto del nuestro, por ejemplo del que ha dado en llamarse el *american way of life*?), o la descripción de la antropofagia ritual (un pleonasma, desde ya: la antropofagia, entre las sociedades que la practican o practicaban, y contra un difundido ideologema racista, es siempre “ritual”: no hay sociedad alguna que se *alimente* de carne humana). Pero, al lado de esos horrores, que también nosotros practicamos de una u otra manera, una inapreciable *ventaja*, a la que ya nos hemos referido: el insobornable, casi desesperado, amor a la *libertad* y a la *igualdad*. Y eso, viene a decirnos Clastres, eso sí que nosotros *no* lo practicamos.

* * *

Ahora sí, podemos intentar, en algún mayor detalle, abundar sobre nuestros “dos o tres enunciados” clastresianos:

1. La “sociedad primitiva” no es una sociedad de la escasez, es una sociedad de la *superabundancia*: ella no es *improductiva*, sino que está *contra* la “producción”. Desde la propia existencia de la antropología y la etnología, las “sociedades primitivas” han sido evaluadas, decíamos, por lo que les *falta*: apenas, con suerte, alcanzan el umbral de la mera subsistencia; su escaso (incluso nulo) desarrollo tecnológico impide cualquier estrategia de acumulación. Son, pues, impotentes para el desarrollo del comercio, no digamos ya para el de siquiera una incipiente, aún primitiva, “industria”. Su economía (puramente) “doméstica” las condena, pues, a la *inmovilidad* productiva y comercial. El previsible resultado es el eterno “estancamiento” y la “pobreza” generalizada. ¿Resultado *previsible*? Sin duda. Pero a condición de que, justamente, se valore la *performance* económica

de tales sociedades desde la (ideo)lógica de un “productivismo” plenamente moderno y occidental⁵. Pero esta es una perspectiva completamente falsa, obturada por el prejuicio etnocéntrico. Las “sociedades primitivas” *no son* productivistas ni acumulativas. El objetivo de su *praxis* social no es el de la producción para el intercambio ni el de la acumulación para el plusvalor. Como diría Marx: si hay (metafóricamente hablando) alguna clase de “producción”, es la de puros valores de *uso*, y no de *cambio*. Son sociedades en las que el *hombre* (su conservación y reproducción) es el fin, y la “producción” es el medio, y no como las nuestras, donde la *producción* es el fin, y el hombre el medio. Un eventual excedente de producción (obtenido, y no buscado) no provoca “acumulación” alguna: en todo caso, provoca la necesidad del *gasto* (Bataille, nuevamente) en la fiesta ritual, el *potlatch*, lo que fuere. Es en este sentido que Clastres (siguiendo a Marshall Sahlins y a Jacques Lizot, antropólogos *únicos* en lo que respecta a esta cuestión⁶) puede hablar de una sociedad de *superabundancia*: sobreabunda en esas sociedades, por ejemplo, lo que nosotros —desde nuestra propia ideológica del trabajo y el consumo— llamaríamos “ocio” o “tiempo libre”. Ocio, tiempo libre, *creativos*: están dedicados al ritual, a la creación de mitos, a la socialidad, al cultivo de las relaciones de parentesco o, ya lo veremos, a las tácticas de guerra. No se trata entonces de ningún “paraíso del

⁵ No hace falta explicar una vez más, aquí, que esa ideología “productivista” casi siempre sirvió para justificar el colonialismo o el imperialismo; incluso para *idealizarlo*, bajo el argumento de que, fuera como fuere, había contribuido a desarrollar, en el seno de las sociedades *otras*, las “fuerzas productivas”. Obviamente, no estamos acusando al marxismo de lo mismo. Pero sería necio negar que *una parte* del marxismo —incluso de la propia obra de Marx— adopta un tanto apresuradamente una concepción “evolucionista” de las fuerzas productivas.

⁶ Cfr., por ejemplo, Marshall Sahlins: *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977 (la edición original es de 1974); y Jacques Lizot: “Economie primitive et subsistence”, en *Libre*, loc. cit.

rentista": se trata de sustraerse a aquella lógica alienada del productivismo y la acumulación de riqueza (que en nuestras sociedades, además, ya lo sabemos, es la riqueza de muy pocos). "Sustraerse", decimos bien: es fundamental entender que, para Clastres, el imperio de esta lógica no es efecto de una *impotencia*, sino de una *estrategia* –no importa que grado de "(in)conciencia" quiera dársele–. No es que los "salvajes" estén, como si dijéramos, *ontológicamente* incapacitados para desarrollar tecnologías de cultivo, de artesanado, de comercio. Es que no *quieren* hacerlo: "saben" –otra vez: el *saber* no se identifica con la *conciencia*– que ese desarrollo conducirá inevitablemente a una *división* en el seno de la sociedad; división social, económica, política, cultural: y es que, al revés de lo que le sucede a nuestras sociedades –en las cuales, como rasgo característico de la "fragmentación de las esferas de la experiencia" de la que hablaba Weber, la "economía" es una región pretendidamente autónoma de la vida social–, para ese *hecho social total* que es la cultura "salvaje", es imposible, *impensable*, una instrumentalidad técnico-económica independiente de los aspectos mítico-rituales o mágico-religiosos. Si mi red de pesca "funciona" bien (atrapa todos los peces que me son necesarios para alimentar a mi familia) no es simplemente porque está técnicamente bien "diseñada": por supuesto, *debe* estar bien hecha –sería absurdo pensar que *no hay*, siempre, un aspecto técnico-instrumental–, pero su eficacia dependerá, por ejemplo, de que el "dios dueño de los animales" quiera beneficiarme con una buena pesca (para lo cual, previamente, deberé haber llevado a cabo adecuadamente los ritos correspondientes), y también, en muchas culturas, de que los peces estén ese día dispuestos a "colaborar" en el alimento de mi familia. Y si he atrapado más peces de lo necesario, deberé desde ya repartirlos con quienes han tenido menos "suerte" (menos ayuda de los dioses, etcétera) o bien devolverlos al río para no *desequilibrar* esa relación de *toma* y *daca* permanente

con la Naturaleza, provocando el enojo del dios (¿y hace falta señalar, a la luz de nuestra época actual, la *sabiduría* de esta actitud "ecológica" míticamente argumentada?). ¿Se ve que no tiene sentido hablar, aquí, aún en los términos más generales posibles, de una escasez constitutiva (en la acepción, por ejemplo, del Sartre de la *Crítica de la Razón Dialéctica*), ni muchísimo menos de un "desarrollo insuficiente de las fuerzas productivas" que conduciría a la "sociedad primitiva" a una sobrevida puramente *biológica*, a la "miseria brutalizante" de una existencia meramente "natural", pero ¿*natural?*, ¿si acabamos de mostrar que toda esta lógica de funcionamiento está mediatizada por las más sofisticadas y complejas construcciones mítico-rituales (aunque sean, como hemos visto, relativamente "pobres" en comparación con, por ejemplo, las de los *yanomami*), que nosotros, claro está, hemos *perdido*, desaparecidas detrás de nuestra "metafísica de la técnica"!

Clastres, ya lo dijimos, tiene los epítetos más violentos que espetarles a los "marxistas" que pretenden reducir una configuración tan compleja a los preconceptos dogmáticos de la dialéctica "fuerzas productivas / relaciones de producción". Y su blanco no está constituido por los meros ideólogos o propagandistas mediocres, sino por la escuela de prestigiosísimos antropólogos marxistas como Maurice Godelier o Claude Meillassoux, con los que sostiene polémicas de una virulencia y un sarcasmo que llamaría la atención si no quedara meridianamente claro que lo que intenta, casi diríamos obsesivamente, mostrar, es que ese dogma no es sustancialmente distinto al más elemental etnocentrismo que solo puede ver en la "sociedad primitiva" su *atraso*, su *defecto*, su *falta*, su *negatividad*, y no, por el contrario, la *ventaja* que representa una "estrategia" orientada a *impedir* una "división del trabajo social" que –puestos en la lógica *moderna* de la productividad, que solo *entonces* mostraría, o mejor

dicho *produciría*, una debilidad comparativa de esas sociedades— solo podría perjudicarlas. Como —agregaríamos nosotros— es lo que ha terminado sucediendo *de hecho*: es su “entrada” (generalmente forzada) en la lógica global de la producción-acumulación lo que ha terminado *destruyendo* a esas sociedades. Con lo cual queda retroactivamente demostrada la profunda *razón* de esas sociedades al considerar su (para nosotros) “pobreza” técnico-productiva como su *riqueza existencial*, en el sentido más elemental posible: aquello que les permitía seguir *siendo*. Pero, qué lástima: ahora ya es demasiado tarde.

No es, entonces, desde luego, que los Meillassoux o los Godelier (al menos, *aquellos* Meillassoux y Godelier con los que debatía Clastres, puesto que ellos también han cambiado mucho) fueran tontos: es que estaban *obligados* a pensar las cosas así; cuando se está en posesión, dice Clastres, de un dogma que —aunque sus bases teóricas hayan sido creadas para explicar críticamente la sociedad capitalista moderna, y Clastres no duda por un instante de que, *en esos términos*, el marxismo siga siendo indispensable— permite explicar *cualquier* sociedad mediante una “clave” hermenéutica única e infalible, entonces, repetimos, se está *obligado* a encontrar donde sea lo que ya se tiene de antemano. Se está obligado, por ejemplo, a imaginar que las “relaciones de producción”, en la sociedad “salvaje”, se superponen con las relaciones de *parentesco*. Pero, en buen marxismo, relaciones de producción son relaciones de *explotación*: ¿dónde está, en ese caso, y a quién beneficia, la *plusvalía*, cuando acabamos de decir que se trata de sociedades *sin* —más aún: *contra*— el “excedente”?, ¿y dónde se *realiza* esa plusvalía, cuando estamos en una sociedad no basada en el intercambio *mercanti!* (sobre las *otras* formas de intercambio hablaremos más adelante)? Y siendo así las cosas, ¿dónde ubicar, en esta estructura, la famosa contradicción entre el desarrollo de las fuerzas produc-

tivas y la inmovilidad de las relaciones de producción que permitiría, digamos, pasar a *otra cosa*: por ejemplo, a una sociedad *diferenciada*, con clases dominantes y dominadas, con un aparato político-estatal al servicio objetivo de los intereses dominantes, y *via dicendo*? Sea como sea: el problema es que Clastres —ese agudo y persistente *etnógrafo*, capaz de pasarse los años observando, y de esa manera construyendo, su “objeto”, al que no da por ya sabido—, *no ve* lo que los marxistas dicen que debería estar allí. Y la cuestión, desde ya, no es que Clastres deseche la teoría en nombre de algún candoroso empirismo —ya lo hemos visto: si hay un antropólogo al que no se le pueda imputar ingenuidad teórica, ese es Clastres—: es que lo que ve lo fuerza, para volver a esa metáfora, a desplazar el *eje de rotación* de la teoría. A desplazarlo, exactamente, ciento ochenta grados: la “sociedad primitiva” *no* es una “etapa temprana” —el comunismo primitivo de Marx, digamos— *a partir de la cual* se desarrollará, en determinadas condiciones, la sociedad con clases y con Estado: es una sociedad que actúa, “militantemente” si podemos decirlo así, *contra* ese desarrollo: es una sociedad de contestación anticipada y *activa* contra aquello, y no una mera reserva de potencialidades aún no realizadas. No es una sociedad que esté *antes* del desarrollo, sino una sociedad que está en *otra parte*, en *otro tiempo*. En una parte y un tiempo radicalmente *discontinuos* respecto de la sociedad “histórica” (en el sentido habitual, hegemónico, de una “historia” de los vencedores, a la que, según Clastres, también pertenecen estos “marxistas”). Considerarla tan solo “arqueológicamente” (como una *arkhé*: etimológicamente, como la “fuente” de la que manará un río que terminará tragándola a ella misma) es —cosa paradójica, para un “marxista”— eliminar su orgullosa *diferencia*. Es, en definitiva, *colonizarla* intelectualmente, solo para conservar, táctica tranquilizadora, un dogma que nos ahorra el esfuerzo, el coraje, de pensar *de nuevo*. Ironía trágica: a las sociedades que,

en beneficio propio, *no quisieran* cambiar, se les obliga a hacerlo para poder *no cambiar* una teoría que, por definición, estaría forzada a transformarse. Al *conservadurismo revolucionario* de la sociedad se lo aplasta con la *revolución conservadora* del dogma: parafraseando al *Gatopardo*, es necesario que la sociedad “cambie” para que la teoría quede igual.

Ello no quita que –y Clastres es plena y dolorosamente consciente de ello– esas sociedades *sí* han cambiado. Pero no porque hayan “evolucionado” hacia alguna (buena o mala) modernidad. Sino porque han dejado de *ser*: el colonialismo, el capitalismo, el “productivismo”, el imperialismo, lo que sea, han fagocitado aquella *diferencia*, cuando no las han eliminado físicamente. Toda esa *lógica existencial* que resistía la diferenciación y la consecuente caída bajo el poder del “Uno” de la producción, del excedente, de la alienación en el valor de cambio, ha sido quebrada. Quizá –rémora sonora, significante “vacío”– se sigan llamando a sí mismos *aché* o *guayakis*, o lo que haya correspondido al tiempo en que *eran*. Pero ya no son eso. Ni siquiera se puede decir que hayan sido “sincréticamente” *reacomodadas* a la nueva situación: sencillamente, puesto que han sido violentadas en su *lógica constitutiva*, en su *onto-lógica*, su propio *ser* ha desaparecido. No es que registren –como hubiera dicho Ernesto de Martino– una *crisis de la presencia* ante sí mismas: son pura *ausencia*. Entonces, hay que corregir lo que acabamos de decir: las sociedades “primitivas” de las que habla Clastres *no cambiaron*: fueron *asesinadas*. Y seguir pensando que estaban allí simplemente para transformarse en otra cosa –o, peor, para confirmar nuestras recetas teóricas– es matar una y otra vez su *fantasma*. Pero los fantasmas, se sabe, no pueden morir: continúan acosando nuestro bien-pensar y nuestra mala fe, son “una pesadilla que oprime el cerebro de los vivos”. Y esto no lo dice Clastres: lo dice Marx.

2. La “sociedad primitiva” no es una sociedad sin Estado, es una sociedad contra el Estado: no es que en ella no existan el poder y la política, sino que “poder” y “política” son usados por toda la sociedad para evitar la emergencia de la dominación del “Uno”, y para conservar la igualdad. La “sociedad primitiva” solo puede –y quiere– concebirse a sí misma como una totalidad indivisa, total y no dividida: esa es, aunque no la explicita, su definición de la libertad. Tiene horror a la servidumbre, al sometimiento de lo que La Boétie (uno de los dos únicos pensadores europeos, junto a, pero más aún que Montaigne, que para Clastres supieron ver el problema de las “sociedades primitivas” ya en el siglo XVI: y no puede ser un azar que sean, ambos, los grandes ninguneados de la filosofía política “oficial”, incluida la francesa) llamaba “el Uno”. Es decir, el poder separado de la sociedad y ejercido contra la sociedad; y no importa –aunque obviamente no sea lo mismo para los súbditos-sujetos que tienen que sufrirlo– que ese poder sea más o menos despótico, más o menos benévolo: en cualquier caso, es el poder que le es confiscado a la sociedad para ser concentrado en el Uno. Otra vez: la inspiración “anarquista” –específicamente prudhoniana o bakuniana– es aquí evidente. Pero las filiaciones teóricas importan poco. Lo que importa es que la “sociedad primitiva”, al igual, y por las mismas razones (puesto que, hay que insistir, su experiencia de sí misma es la de la totalidad) que lucha contra la emergencia del “valor de cambio”, lucha contra la concomitante emergencia del Estado, una manera genérica de decir: del Uno. Porque eso implicaría la división de la sociedad, y el consiguiente debilitamiento del poder social difuso en ella, es decir de la igualdad. Qué significa esa lucha, lo veremos enseguida; ahora es menester decir qué busca: busca impedir la pérdida de libertad / igualdad / fraternidad (se nos disculpará la

pequeña ironía) generalizada hacia adentro (el "afuera", ya hablaremos de él, es otra cosa: es el espacio de la guerra), a manos de su siempre incierta y dudosa "representación" en el Uno. Y también aquí se trata de una posición activa. Tampoco aquí es cuestión, en esa ausencia de "Estado", de una falta, de una insuficiencia, de un retraso a ser subsanado con la astucia de la razón histórica. No: es una política. Es la política implícita de una sociedad, llevada a cabo por ella en su totalidad, y expresada en los ritos y en los mitos, en las relaciones de parentesco y en las prácticas (anti) "productivas", en las conductas guerreras y en las actitudes ante la "autoridad", que por supuesto existe, ya lo veremos, aunque este "existir" es una forma de ausencia.

La constatación, estemos o no de acuerdo con el pensamiento que la preside, es de la máxima importancia: por un lado, hace ya más de tres décadas Clastres concibe una idea –y en verdad, la concibe *más radicalmente*– que hoy se ha vuelto una suerte de restringido "lugar común" de las filosofías políticas anti-partidistas y "espontaneistas" (digamos: de los zapatistas a Alain Badiou, pasando por Toni Negri, Paolo Virno o John Holloway). A saber: que la *política* no tiene por qué referirse al *Estado*. Solo que Clastres, decíamos, es más *radical*, por dos razones: en primer lugar, porque no está hablando de una política *ajena* al Estado, sino de una política *contraria* al Estado –a la propia *existencia* del Estado, del Uno–; en segundo lugar, porque Badiou, Negri y compañía proponen una política "enajenada" de un Estado *ya existente* (y eso, llegado cierto punto, peligra convertirse en una *denegación* ineficaz, puesto que entre nosotros el Estado *sí existe*, y lo que es más, *actúa*), mientras Clastres habla de una política orientada a *impedir* su emergencia.

Y eso no es todo. Por otra parte, esta postulación clastresiana implica que aquí, nuevamente, esos "marxistas" cargados con sus pequeños dogmas a los que nuestro

autor critica, tampoco tengan *nada que decir*. Porque ahora podemos entender que, en las "sociedades primitivas", la lucha contra la aparición del valor de cambio, del productivismo, de la división social del trabajo, del excedente y el plusvalor, al ser solamente un *momento lógico* de la lucha contra la división de la sociedad y la emergencia del Uno, es una lucha *política*, y no *económica*. Dicho de otra manera: en la "sociedad primitiva" –y esa es, otra vez, su *diferencia*, su absoluta *discontinuidad* con la nuestra– es la *política* la que le marca al paso a la *economía*, y no al revés. Y aún así, estamos haciendo una excesiva concesión –si bien los "marxistas" dogmáticos no estarían en condiciones de entenderla–, visto que –repetamos– no es concebible en esas sociedades una *distinción ontológica* entre "política" y "economía" (y religión, mito, ritual, parentesco, etcétera): lo que postula Clastres no es, entonces, una concepción más, de las tantas que hay, sobre la (relativa o absoluta) *autonomía* de la política: en cierto modo, en la "sociedad primitiva" *todo es política*. Justamente, porque el Estado no ha emergido –y más: porque se hace política *para que* no emerja– estamos en el ámbito de lo político (y no, como nosotros, de *las* políticas): vale decir, en el ámbito de las *decisiones originarias* sobre la forma que se le va a dar a la comunidad de los hombres como tal, a lo que los griegos hubieran llamado la *ekklesia*, la "asamblea" humana en su totalidad. Esa decisión, ya la conocemos: es la de que no exista el poder del Uno que divide a la sociedad, sino que el poder sea la propiedad *total e indivisa* de la sociedad toda. Una vez "tomada" esa decisión –que, desde luego, ha sido "tomada" *in illo tempore*, por los dioses, por los héroes fundadores, o como sea– toda la lógica de la cultura se organiza alrededor de ella. El fin último de la *sociedad indivisa* es... continuar *siendo*. Si se quiere, se puede llamar a eso –como lo hemos hecho nosotros mismos– una política "conservadora".

Pero –también lo hemos dicho– es la conservación de un *poder social*, plenamente *colectivo*, que no admite la escisión-dominación en su seno. Que está todo él articulado para evitar lo que Clastres, siguiendo a La Boétie, llama el *Mal-encuentro*, la *Fatalidad*, la *Desventura*, de la aparición del “Estado” (del Uno)⁷.

Ahora bien: ¿qué significa, exactamente, esto? ¿Acaso es que en la “sociedad primitiva” no existe *autoridad*, no existen *jefaturas*? Claro que sí. La “jefatura” es, incluso, una institución de primerísima importancia, sin la cual la sociedad, posiblemente, no podría siquiera existir. A veces adquiere una condición de profunda *sacralidad*. Pero, justamente: el “jefe” está allí para *no mandar*. Tal vez –aunque sería un anacronismo– se lo pudiera llamar un *delegado* –o un *comisario*, como hubiera dicho Rousseau–. En todo caso, es por un lado la voz de la sociedad (una paradójica voz *anónima* e *inescuchada*: pero ya volveremos sobre esto), y por otro un permanente *deudor* de la sociedad: el honor, o el prestigio, de ser “jefe” es algo que hay que *pagarle* permanentemente a la sociedad, en bienes, en especies, en servicios, en “símbolos”, poco importa. Al contrario de lo que nos sucede a nosotros, que estamos en permanente *deuda* con nuestro “Jefe” –con el Estado, por ejemplo– la “sociedad primitiva” es una eterna *acreedora*. “Eterna”, porque desde luego la deuda es *impagable*: los jefes pasan, pero la sociedad permanece; es porque ella es (vivida como) *eterna*, que también lo es la deuda. Tan *impagable* es esa deuda, que a veces el jefe tiene que “pagarla”... con la vida. Es conocido al menos desde Frazer el “complejo” (retomado por Freud en esa extraordinaria “novela” del origen de la cultura que es *Tótem y tabú*) del *jefe a plazo fijo*, que es elegido para ser ritualmente asesinado, puesto que, precisamente, la *jefatura no puede ser*

⁷ Cfr. Etienne de La Boétie: *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires, La protesta, 2006.

eterna: Luc de Heusch lo ha estudiado exhaustivamente para las distintas formas de la *realeza sagrada* en el África bantú; el rey, representante de las fuerzas naturales de las cuales depende la sociedad, tarde o temprano debe ser *eliminado* (material o simbólicamente), ya que la inevitable declinación de su potencia física –incluida, en primer término, la *sexual*, símbolo privilegiado de la fecundación de la naturaleza– pone en peligro la misma *existencia social*. Y si se diera la ocasión de un jefe particularmente “fuerte”, pues se le administrarán las drogas o sustancias que hagan que su potencia efectivamente decline, otorgando así el argumento “racional” para su eliminación: la “profecía” *debe* autocumplirse⁸.

En fin, como sea: lo importante a retener es la lógica de la *deuda infinita* que el jefe tiene con la sociedad. Se requeriría lo que el propio Luc de Heusch, en su contribución a este libro, llama una *inversión de la deuda* (vale decir, la transformación de la sociedad de *acreedora* en *deudora*) para que se dieran las condiciones de emergencia del “Estado” (del Uno), la *escisión* interna a la sociedad que implicaría una *transferencia* de poder: del poder de los Todos al poder del Uno, porque, ya se sabe: el poder se concentra, siempre, en el *acreedor*.

Los “salvajes” son, en este sentido, lúcidos, astutos “economistas”: no permitirán jamás que esa inversión, que los convertiría en deudores, se produzca. En cierto modo, se podría decir que también el “jefe” está allí *para*

⁸ Es absolutamente incomprensible que no haya sido todavía traducida al castellano la obra insustituible de Luc de Heusch, y muy en especial los tres tomos de *Mythes et Rites Bantous*, un gigantesco estudio histórico-estructural llevado adelante durante más de cuatro décadas de trabajo, y que nada tiene que envidiarle (y aun diríamos que le saca algunas ventajas) a las *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Cfr. *Mythes et Rites Bantous*, Tomo I: “Le Roi Ivre ou l’Origine de l’Etat” (Paris, Gallimard, 1966), Tomo II: “Rois Nés d’un coeur de Vache” (idem, 1982), Tomo III: “Le Roi de Kongo et les Monstres Sacrés” (idem, 2000). Para quien le interese el tema, es también imprescindible su último libro: *Du Pouvoir. Anthropologie Politique des Sociétés d’Afrique Central*, Nanterre, Societé d’Ethnologie, 2002.

que la inversión no se produzca: su figura ritualizada, "pre-codificada", es necesaria para que "la tentación del Uno" no aparezca espontáneamente desde la sociedad. Al "jefe", diríamos, se lo *inventa* ficcionalmente para que no emerja en lo *real*. La presencia *positiva* del jefe no es más que el pretexto de su función *negativa*: el jefe existe para que no existan las jefaturas, su *presencia* es el mero indicador de que la jefatura es una *ausencia* por la cual se define el poder *social*. El jefe sabe, pues –debería saber–, que sería inútil que intentara dar "órdenes" que nadie obedecerá, en tanto la sociedad no le *reconoce* esa autoridad: el jefe no es, como entre nosotros, ni siquiera un *representante*: otra vez, como hubiera dicho Rousseau, la "voluntad popular" –el poder social– es *indivisible* así como es *irrepresentable*. Por eso, estaría perdido el jefe que tratara de *hacer de jefe*: se le daría inmediatamente la espalda, se lo abandonaría, se lo expulsaría de la sociedad. En el límite, ante su obcecación, se lo mataría. Terrible como esto último puede aparecer, es de la más estricta lógica: ya lo dijimos, el jefe es por definición un *ausente*; y eso incluye a su *cuerpo*, que deberá ser "ausentado" si se vuelve –si pretende volverse– pesadamente *presente*.

Eso, en cuanto a su cuerpo. Pero, el jefe, ¿habla? ¿tiene *palabra*? Por supuesto. Y de las más poderosas. Ya lo adelantamos: el jefe es la voz de la sociedad. Y también dijimos: es una palabra *vacía*. Seguimos en la misma lógica: a una jefatura *ausente*, corresponde una palabra sin *significado*, en el sentido estrictamente semántico. El jefe *debe* hablar –lo hace, de hecho, casi todas las mañanas, mientras comienzan las actividades del día–, pero para decir *nada*. O, mejor expresado: para decir nada *nuevo*, para decir lo que todo el mundo ya *sabe*. Recitará, como una letanía interminable –tan interminable como su deuda: también esta es una forma de (no terminar nunca de) "pagarla"– las leyes, las normas, los mitos fundantes de la sociedad. Nadie lo escuchará ni

le prestará atención, todos los miembros de la sociedad seguirán "en lo suyo", como si nada, como si esa voz no existiera. Es un rumor de fondo, un zumbido. Sin embargo, no puede *faltar*: ese zumbido es el esqueleto mítico-simbólico –se diría, con otro anacronismo: *jurídico*– de la sociedad. Su falta –vale decir: la no-presencia de esa palabra *ausente*– sería catastrófica: la sociedad entera podría derrumbarse, súbitamente fragilizada, *des-simbolizada* por la caída de una Ley, cuyo contenido es infinitamente menos importante que su mera *enunciación* (como ha dicho, en alguna parte, Slavoj Žižek: la Ley se obedece no tanto porque sea buena o justa, sino porque es *la Ley*). La palabra del jefe es un *performativo absoluto*: su solo "zumbido" hace que la sociedad *actúe*, es decir *viva*. Y es absoluto, también, en el sentido de que es –al ser *solamente* zumbido, sin espesor semántico ni retórico– tan *total e indivisa* como la sociedad misma: única, inequívoca, sin ambigüedades, polisemias, vacilaciones. Parecería que ese lenguaje quisiera eliminar la posibilidad misma del malentendido, del *lapsus*, de la anfibología: el recitado debe ser preciso, exacto, monocorde, sin alteraciones, sin desvíos ni "creatividades" de ningún tipo. Se asemeja a lo que Marcel Griaule y luego Michel Leiris registran, por ejemplo, entre los *dogon* de Senegal o de Mali: allí el *griot* (especie de shamán cuya *única* función es el recitado de los relatos míticos, de "las palabras de la tribu"), heredero de generaciones de una "profesión" altamente especializada, debe recitar como se ha hecho *siempre*, sin alterar la más mínima coma, la más sutil inflexión de la voz, bajo riesgo, asimismo, de derrumbe cultural⁹. Pero los "salvajes" de Clastres –los *guayaki*, para el caso– son, también aquí, aún más radicales: al *griot* se lo escucha, se lo supervisa con obsesiva atención; al jefe clastresiano, como acabamos de ver,

⁹ Cfr. Marcel Griaule: *Dieu d'Eau*, Paris, Fayard, 1966; Michel Leiris: *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, 1996.

no. Es como si no estuviera, como si su cuerpo se hubiera ido y hubiera dejado tan solo su voz, flotando. Solo que, por supuesto, no es *su* voz: es la voz, el zumbido, el murmullo casi inaudible pero decisivo de la Ley, de la *sociedad* como tal. Es el *Grand Parler* que titula otro de los libros de Clastres: expresión estrictamente intraducible, que apenas por alusión, por evocación –repitiendo, pues, en otro registro, el “murmullo” zumbón de la voz social anónima–, remite a una colectiva *política de la palabra* social, en la que –con el mismo gesto y estrategia que obtura la emergencia de un poder *escindido* de la sociedad–, impide, arranca de raíz la posibilidad misma de una *división del lenguaje*.

Nuevamente, esta “hermenéutica de la jefatura” de Clastres es de las más extremas consecuencias. Para empezar por lo más simple: no es solo que así no puede surgir el Estado-Uno, sino que por supuesto ni siquiera puede surgir lo que nosotros llamaríamos –insistiendo con los anacronismos– un “jefe carismático”: el jefe está estrictamente impedido de *persuadir*, mucho menos de *fascinar*, a nadie; no es más que un neutro, inidentificable e intercambiable “portavoz” del *Grand Parler*. Casi como si dijéramos: una marioneta mecánica, una de esas muñecas parlantes a que era tan afecto el Barroco (y sin siquiera la cierta cualidad *siniestra* que adquieren en los cuentos de Hoffmann analizados por Freud: aquí el jefe es apenas un disco rayado, donde el rasguído de la púa, y no la melodía, es lo que importa). En suma: lo que el jefe “detenta” no es el *poder del lenguaje* (individual), es el *lenguaje del poder* (social).

Pero, además, hay en Clastres una especie de implícita *crítica dialéctica* al centralismo lingüístico de la antropología estructuralista (es decir, agregaría Clastres con indisimulado respeto, de Lévi-Strauss: pues, ¿qué otro “estructuralista” podría ni soñar con estar a su altura?). Por un lado, el descubrimiento del rol del lenguaje no solamente –y de manera obvia– para la mitología, sino

como matriz de la propia estructura social (la del parentesco, para empezar) es un hallazgo capital: es un *principio*, una *matriz* de orden absolutamente decisivo, que hace de *umbral de pasaje* (entre la naturaleza y la cultura, entre la endogamia y la exogamia, entre la “madre” y las otras mujeres, y así sucesivamente).

Pero, una vez *superado* el “umbral”, ¿ahora qué? El *no-lugar* del jefe, de su zumbido impersonal y a-semántico, parecería ser el de mostrar al *Grand Parler* como un *resto*, una *ruina* de aquella Palabra originaria, fundadora. Resto indispensable, sin duda: pero justamente, en tanto palabra *arruinada*. O sea: la eficacia actuante de la lengua de la Ley –eso que hemos denominado su *performatividad absoluta*– pasa por el hecho de que sea una *lengua muerta*. Lengua sin cuerpo, para que por contraste se vea que los que viven son los *cuerpos*, no las lenguas por sí solas: la *política del lenguaje* de los “salvajes” consiste en *matar* la Lengua –en transformarla en puro “significante vacío”¹⁰– para evitar el surgimiento de un *discurso dominante* sobre los cuerpos, así como se “mata” de entrada toda potencial *condición de posibilidad* de la emergencia de la “producción”, o de la división política, para impedir toda *institución dominante* sobre el cuerpo total-indiviso de lo social.

No es, como veremos, la única (más o menos *sorda*, valga la expresión) crítica que Clastres le hará a Lévi-Strauss –si bien con un modo incomparablemente más afectuoso que el que esgrime para con los “marxistas” dogmáticos, o para la “derecha” etnocentrista–. Pero todas apuntan a una misma cuestión: Lévi-Strauss, y el estructuralismo en general, han perdido, en alguna parte, a la *sociedad*: entusiasmados (por buenas razones,

¹⁰ “Matar la lengua” del jefe, queda sobreentendido. Los *guayaki* mismos, la sociedad en su conjunto, son, claro está, perfectamente capaces de usar la lengua de mil maneras posibles, incluso para hacer constantemente *chistes*, como lo relata el propio Clastres.

no se trata de negarlo) con la "eficacia simbólica" del lenguaje, con la estructura de significación de los mitos, con los sistemas clasificatorios del parentesco, con las oposiciones binarias de la semiosis, lo que fuera, desestiman que el *lugar* donde todo eso "funciona" es en los *cuerpos sociales*. No hay mito sin el *ritual* que lo pone en acto. Más todavía: es el *ritual*, aunque se finja no realizarlo, como hacen los "escuchantes sordos" del *Grand Parler* que "siguen con lo suyo" (y ese es el ritual), el que en cierto sentido constituye el *fundamento* del mito (como hubiera dicho Pascal, también apreciado por Clastres: no hay que tratar de *convencer* a un agnóstico, solo hay que pedirle que se hinque ante el altar y rece, y entonces "ya creará"). Clastres pertenece, sin dudas, a la escuela *ritualista* antes que a la *mitologista*, aunque haya incorporado (de manera crítica, idiosincrásica, extraordinariamente creativa) todas las "sostenciones" del estructuralismo de su época —las incorporó, habría que agregar, como otro de esos *umbrales* que es imperioso atravesar: nada más—. Pero, sobre todo, Clastres tiene la pasión de lo *social*; o de lo *político*, que para él, como para los antiguos griegos —lo muestra estupendamente Nicole Loreaux, en este mismo libro—, es lo mismo.

Esa pasión por lo social *no es*, sin embargo, un craso y unilateral "sociologismo" —ningún "reduccionista sociológico" sería capaz de escribir como Clastres: hay en él demasiado *estilo*—. Mucho menos es un funcionalismo "totalitario" que apueste al cuerpo integral de lo social como Poder opresivo. Son absurdas, cuando no de manifiesta mala fe, las acusaciones que se han hecho a su teoría de celebrar una sociedad que *aplasta* al individuo, una suerte de "totalitarismo primitivo". Para empezar, es desde luego ridículo pensar al "individuo" *guayaki* con los parámetros de nuestro individualismo moderno. Pero eso no significa que la *totalidad indivisa* de la "sociedad primitiva" sepulte toda forma de *individualidad*

que pudiera emerger: solo significa que, una vez más al contrario de lo que sucede en nuestras sociedades, ella es *inseparable*, aún en su singularidad, de la "totalidad" social, como si entre "individuo" y "sociedad" hubiera una articulación de, digamos, cinta de Moebius. En uno de sus textos más hondamente *poéticos* —en el mejor sentido *no "poetizante"* de la palabra— Clastres relata cómo una banda de guerreros *guayakis*, reunidos alrededor del fuego, se ponen a cantar. ¿Se creará que lo hacen todos juntos, a coro, según una letra o un ritmo pautados, repetitivos, homogéneos? Todo lo contrario: *cada uno* canta "lo suyo" (su propia historia, sus propias hazañas guerreras, sus propias angustias y sensaciones o experiencias), y las voces constituyen una emocionante superposición que ni siquiera es contrapuntística: es, sencillamente, una acumulación sincrónica; al revés de lo que sucede con la palabra del jefe, no hay mero murmullo neutro: aquí lo ritualizado —lo que pertenece a la Ley social— es el *cantar*, y no *lo que se canta*, eso le pertenece al "individuo". ¿Qué menos "aplastamiento" se puede pedir, desde nuestro lugar totalmente *colonizado* por la homogeneidad alienada de la industria cultural? Hay otra crítica que se le ha hecho a la "teoría política" de Clastres, esta vez desde un punto de vista "epistemológico": ¿cómo es lógicamente posible afirmar que lucha *contra* el Estado una sociedad que no *conoce* el Estado? Se trata, como es fácil verlo, de una epistemología bien pobre (por no decir *miserable*). No hace falta, para responderle, ni siquiera conjeturar el complejo orden del *inconsciente*. Bastaría decir que —por todas las razones que hemos examinado— lo que "pasa al acto" en la sociedad "primitiva" es un decidido, insobornable *deseo* de no-división. Tampoco hace falta aclarar, patéticamente, que los "salvajes" no usan la *palabra* "Estado" (o "Uno"): precisamente, su política, orientada férreamente a impedir el surgimiento de la cosa, hace innecesaria la palabra. Pero, pueden tranquilizarse nuestros ingeniosos epistemólogos:

los "salvajes", a la larga, sí *conocieron* el Estado. Y fue allí donde perdieron, para siempre, la partida: tanto la de las palabras como la de las cosas.

3. La "sociedad primitiva" no es una sociedad del intercambio pacífico, sino una sociedad de la guerra constitutiva: no es que se hace la guerra cuando "falla" el intercambio, sino que se intercambia entre los aliados para afianzar el "frente" común contra el enemigo, al cual debe hacerse la guerra, sencillamente, para mantener la propia identidad y la propia libertad.

Hay una larga y venerable tradición etnológica, que parte desde "padres fundadores" como Durkheim y Mauss y llega hasta Lévi-Strauss y sus discípulos –incluyendo los marxistas "rebeldes"–, que privilegia la lógica del *intercambio* como central a las "sociedades primitivas". Es archiconocida la famosa tríada lévi-straussiana –intercambio de mujeres / intercambio de bienes / intercambio de símbolos– que constituiría la estructura misma de *toda* sociedad, y de la cual la "sociedad primitiva" es el ejemplo *princeps*, el modelo *originario*. Y es *dentro* de esta lógica que hay que inscribir instituciones de la "fiesta ritual" de intercambio tales como el *potlatch* o el *kula*, ya exhaustivamente estudiadas, en el propio campo, por Malinowski y muchos más.

Pero en las "sociedades primitivas", al igual que en las nuestras por otra parte, no solo hay intercambio. También hay *guerra*. Ningún etnólogo serio puede dejar de reconocer esto: es una evidencia etnográfica incontestable. Pero es, al mismo tiempo, una evidencia *incómoda*, embarazosa, como bien lo dice Alfred Adler en su contribución a este volumen. La antropología "progre" quisiera disimularla, o minimizarla, lo más posible, para no "dar pasto a las fieras", para no regalarle argumentos a un etnocentrismo o un racismo siempre dispuesto a señalar el "salvajismo", la "barbarie", la "crueldad irracional" de los "primitivos": una obvia manera, entre otras cosas, de justificar la dominación *blanca* sobre

esas sociedades. La literatura etnográfica, entonces, solo se refiere al problema de la violencia "primitiva" (y aún así muy raramente) para mostrar que esas sociedades se empeñan en controlarla, codificarla, ritualizarla, cuando no directamente abolirla.

El problema, dice Clastres, es que esas *buenas intenciones* son contradictorias con la *verdad*. Nuevamente, el desplazamiento del "eje de rotación" fuerza a cambiar la mirada: la guerra, en las sociedades "salvajes", es *constitutiva* de su estructura (su *ser social*, dice Clastres adaptando el lenguaje heideggeriano, es entre otras cosas un *ser-para-la-guerra*). La guerra no indica una *falla* del intercambio, no es no se sabe qué "huida hacia delante" ante el fracaso del "comercio". En todo caso, es al revés: es el *intercambio* el que está en función de la guerra. Así como, decíamos, es la *política* la que le marca el paso a la "economía" y no lo contrario, ahora –pero, veremos, se trata del *mismo* conjunto lógico– es la *guerra* la que le marca el paso al intercambio, y no lo contrario. La muy escasa presencia, cuando no la completa ausencia, de una reflexión sobre la guerra en las "sociedades primitivas" se podría explicar, en primer lugar, porque la mayoría de ellas han sido forzosamente "pacificadas" por los blancos –con lo cual, paradójicamente, la *pax primitiva* es un índice de su pérdida de *libertad*–, pero también por la hegemonía de un discurso sociológico que tiende a excluir la guerra del campo de las relaciones sociales de la "sociedad primitiva", cuando en verdad es un *eje central* de esas relaciones.

¿Es esta una constatación "incómoda"? Lo lamentamos mucho: más incómodo, para una etnología pretendidamente "crítica", es *faltar a la verdad*. Y sobre todo en nombre de unas buenas intenciones que, objetivamente, terminan no siendo tales: porque, en el fondo, otra vez se está juzgando a la "sociedad primitiva" bajo la lógica del *menos*: es una *falla*, una *carencia*, en los mecanismos del intercambio lo que conduciría a la guerra.

Pero, no: la guerra, en las "sociedades primitivas", tiene una función estructuralmente *positiva*: y esa función *no* es diferente, no es ajena, a la estrategia global orientada a impedir la *división*, el surgimiento del Uno. La guerra, en definitiva, es un mecanismo de defensa de la propia *identidad*, y de conservación de la *igualdad*. La guerra contra "los otros" unifica el *campo propio*, impidiendo su división. Impidiendo pues el surgimiento, en *nuestra* sociedad, del *conflicto interno* que redundaría en una *diferenciación* entre sectores dominantes y dominados: ¿y es, este razonamiento, para asombrarse tanto? ¿no es *exactamente* lo que tantas veces han hecho nuestros Estados "modernos"? claro que con esta diferencia sustancial: nuestros Estados modernos son, justamente, *Estados*; en nuestras sociedades la división interna ya *se ha producido*: la guerra, por lo tanto, no sirve para impedir eso, y suele transformarse –aún cuando tenga motivos "reales"– en puro *efecto de "reconocimiento" ideológico*; mientras que en la "sociedad primitiva", como acabamos de ver, está precisamente orientada a impedir, ella también, la *emergencia* del "Estado". Como lo dice Clastres con una fórmula impecable: en la sociedad primitiva la guerra es también, y quizá principalmente, guerra *contra* el Estado. En la sociedad moderna, en cambio, el Estado pretende estar *contra* la guerra (y para ello la hace constantemente).

Puede verse aquí, trabajando a pleno, una compleja dialéctica entre la *unidad* y la *fragmentación*, en la que cada uno de esos polos es una función del otro. La sociedad primitiva tiende a la "dispersión", es *centrífuga* –como la llama Clastres–, justamente para que cada "segmento" se cierre sobre sí mismo, constituyéndose como *totalidad-una*. La "sociedad primitiva" no es una sociedad *dispersa*, es una sociedad *indivisa*: no es que su "segmentación" sea el síntoma de un inmanejable crecimiento demográfico, sino que cada "segmento" es pensado al mismo tiempo como una *totalidad* y una *unidad*.

Si se quiere pensarlo así, es la división a nivel del *conjunto* la que transforma a cada una de las "partes" –que ya no son tales, pues *cada una* es una "totalidad"– en una sociedad *indivisa* e *in-diferenciada*. La guerra entre las distintas "totalidades" (o, mejor, entre coaliciones de "totalidades", como en el modelo de la *Iliada* homérica) cumple allí dos funciones: por un lado, mantiene la *identidad indivisa* de la sociedad, y, de paso, afrontando la guerra como tal sociedad "total", refuerza su acción contra el surgimiento del Estado: no hay en la sociedad primitiva, estrictamente hablando, "jefes" guerreros; la guerra es un asunto *político* asumido *por todos*, por la comunidad de los *iguales*. Por el otro, produce necesariamente una política de "alianzas", y es en el serio de esa red de *amigos* –radicalmente diferenciados de los *enemigos*– que funciona plenamente la lógica del *intercambio*.

Intercambio, efectivamente, de "bienes y servicios", de símbolos y sobre todo de mujeres, pues, como lo dice Clastres con una eficaz fórmula, lo que hace es transformar al siempre potencial enemigo en *cuñado*, en el sentido amplio que tiene este concepto en las estructuras de parentesco primitivas. Pero, ¿no es esto precisamente lo que nos planteaba Lévi-Strauss? Sí, pero a condición de que le demos, por así decir, un *giro lógico* a la secuencia, de que la hagamos entrar a ella también en el *desplazamiento del "eje de rotación"*: es la lógica de la guerra la que produce la necesidad del intercambio, y no la *insuficiencia* del intercambio la que produce la guerra. Lévi-Strauss, según Clastres, confunde dos niveles o registros: una cosa es el *intercambio originario* –por ejemplo, aunque no es un ejemplo cualquiera, el intercambio de mujeres que, mediante la cláusula *negativa* del tabú del incesto, busca el efecto *positivo* de la exogamia, que hace posible la propia *existencia* de la sociedad–, y otra la serie de intercambios *secundarios* que, una vez traspasado aquel "umbral" fundacional, se articulan en *otra* lógica, que para Clastres, ya lo sabemos, es la de la guerra. Todo

este complejo juego forma parte de la lucha de la sociedad para aventar toda posibilidad de surgimiento de la *división* en su interior. Otra eficaz fórmula de Clastres: la política exterior de las "sociedades primitivas" es el exacto correlato de su política interna. La "sociedad primitiva" es la más políticamente *coherente* que existe.

Pero, esta primacía de la lógica de la guerra ¿significa entonces que estamos en el universo de la "guerra de todos contra todos"? ¿es Clastres un disimulado –o quizá inadvertido– *hobbesiano*? Precisamente: es todo lo contrario. En primer lugar, para empezar por lo más obvio, la guerra entre los "primitivos" –lo acabamos de decir– es siempre exterior, y su papel es el de asegurar la *cohesión interna* de los "iguales" (y por lo tanto la *libertad* de los "nuestros", su *identidad* como "totalidad indivisa"). Es cierto que también Hobbes, en el *Leviatán*, una vez conquistado el "estado de sociedad", trasladaba el "estado de naturaleza" a la *escena internacional*, como guerra entre los Estados. Pero, justamente: los "primitivos" hacen de entrada la guerra "internacional" para que no surja el "Estado" interno. En Hobbes, el Estado es necesario para *suprimir* la guerra interna; en Clastres, la guerra externa es necesaria para *suprimir* la posibilidad del Estado. Tal vez, pensándolo bien, y con una paradoja fácil, se pueda decir que en cierto sentido Clastres es *más hobbesiano que Hobbes*. O, por lo menos, que lee entre líneas el *inconsciente* hobbesiano. Porque, ¿acaso no dice el propio Hobbes que, una vez "firmado" el hipotético "contrato" que al conformar el Estado hace pasar a los hombres del "estado de naturaleza" al estado de "sociedad", el *Leviatán*, el Estado, es el *único* "individuo" que queda en "estado de naturaleza" (pues concentra el monopolio "legítimo" de la violencia)? ¿No se ve, entonces, que es el Estado el que es (estado de) *naturaleza*? ¿no le están dando los "primitivos" su plena razón a Rousseau, cuando este critica a Hobbes por nombrar como "estado de naturaleza" lo

que ya es una sociedad plenamente constituida: para el caso de Rousseau, la incipiente sociedad burguesa del "individualismo competitivo"; para el de los "salvajes", la sociedad *total, indivisa e igualitaria* a la cual el Estado, precisamente, *des-naturaliza* haciendo surgir el Uno *diferenciado y contrario* a la sociedad?

Continuemos con las *falsas "afinidades electivas"* clastresianas. La lógica, practicada por las "sociedades primitivas", de la rigurosa distinción entre aliados y adversarios; ¿no nos precipita de lleno en el *decisionismo* de Carl Schmitt, en su "reducción de la política a la guerra", donde la primera decisión es justamente la que divide al *amigo* del *enemigo*, y donde el enemigo, el *hostis*, es por definición el Otro absoluto? De ninguna manera. Otra vez, para comenzar por lo más simple: el *decisionismo* schmittiano requiere del Estado, del Soberano –que para el "hobbesiano" Schmitt no es, desde luego, el "pueblo" o la "sociedad"–, cuando, insistamos, tenga o no razón Clastres, la "sociedad primitiva" ha *decidido* desde el vamos que su enemigo principal, su Otro absoluto, es precisamente el Estado. Para que se entienda, y siempre apelando a los anacronismos: la "sociedad primitiva" no es *fundamentalista*: su propósito, al hacer la guerra, no es *destruir* o eliminar al "enemigo" (cosa que *nunca* hace: en la inmensa mayoría de los casos, en verdad –y aunque antes podrá practicar con él alguna forma de sacrificio ritual, antropofágico o no–, lo *incorpora* a su propia sociedad: lo transforma, por así decir, en otro "cuñado", ya que eso refuerza la *totalidad indivisa*). Su propósito, por el contrario, sí es destruir toda *condición de posibilidad* de emergencia del Estado (del Uno), lo cual entonces sí significaría la aparición de un Otro externo a la propia sociedad, de un "Soberano" que a partir de allí expropiaría las *decisiones* del Todo social, es decir su propia libertad.

Finalmente, ocupémonos de una igualmente *falsa "rivalidad"* teórica: la que existiría –según parece insinuarlo

Luc de Heusch en este mismo libro— entre las ideas de Clastres sobre el rol central de la violencia en las “sociedades primitivas”, y la teoría del “chivo expiatorio” de René Girard. Como se sabe, en Girard (que según esta interpretación parecería partir de una hipótesis francamente “hobbesiana”), el *sacrificio ritual* de una víctima propiciatoria tendería a concentrar en alguien definido como *diferente* la “rivalidad mimética”, la violencia larvada entre los miembros de la sociedad; esa violencia *dirigida y específica*, pues, es —en palabras aproximadas del propio Girard— un testimonio no de no se sabe qué “salvajismo” naturalmente propenso a la violencia, sino precisamente lo contrario, de un amor a la paz, que en la lógica de la “sociedad primitiva” solo puede cumplirse mediante un acto ritualizado de violencia¹¹. Pero ¿acaso no es esto lo contrario de lo que dice Clastres?, ¿la “lógica de la paz” girardiana no es el exacto opuesto de la “lógica de la guerra” clastresiana?

Y bien, no: sostenemos que esta forma de verlo supone un serio error de perspectiva. Clastres —que, por lo que sabemos, nunca leyó a Girard— está en el fondo, y en cierto pero muy importante sentido, diciendo *lo mismo* que Girard. Por tercera vez, empecemos por lo más

¹¹ Cfr., entre muchas otras obras, René Girard: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1976. Y vale la pena recordar, de paso, que para Girard, el *diferente*, ese chivo expiatorio que los antiguos griegos llamaban el *phaimakon*, lo es porque es alguien “en menos” respecto de los otros miembros de la sociedad —por ejemplo, un esclavo— o, sobre todo, porque es alguien “en más”: por ejemplo... el rey. Es curioso, entonces, que Luc de Heusch se oponga tan virulentamente a este aspecto de la teoría girardiana, con la que más bien parecería tener una coincidencia fuerte: es el propio de Heusch el que, como hemos visto, desempolva las hipótesis frazerianas (y, en otro sentido, freudianas) a propósito del “sacrificio del rey”. Y al fin y al cabo, para reintroducir a Clastres: ¿no es quizá el asesinato ritual y periódico del Rey, del “Jefe”, una variante de la lucha *contra* el Estado? (esto último es, desde ya, materia de discusión, y no lo estamos afirmando taxativamente: solo estamos intentando mostrar que aquí, donde se creen percibir tantas diferencias, podría haber insospechadas semejanzas; exactamente al revés de lo que ocurre para los casos de Hobbes o Carl Schmitt).

sencillo: la de Clastres *no* es, estrictamente, una “lógica de la guerra”: una cosa es el reconocimiento (contra las versiones de una antropología “políticamente correcta” que quisiera edulcorar las dimensiones *conflictivas* de la “sociedad primitiva”) de que la guerra “externa” ocupa un lugar central en esa sociedad —o, incluso, que pueda hablarse de una *sociedad-para-la-guerra*—; otra muy distinta es decir que la “lógica de la guerra” basta para *explicar* esa sociedad como tal. Ya lo hemos dicho repetidamente: la “sociedad primitiva”, para Clastres, se explica por su vocación de *conservación* de su identidad de *totalidad indivisa-igualitaria*; esa es su fundamental *diferencia específica* (la “guerra”, por sí misma, nunca podría serlo: por las razones que sean, en prácticamente todas las sociedades se ha hecho, y se hace; la “sociedad primitiva”, en todo caso, tiene la virtud de no *disimularla* bajo la ideología del “último recurso”: para ella es el recurso): se hace la guerra no solamente *por* la guerra, en abstracto, sino *contra* el Estado.

Aunque pueda parecer a primera vista forzar un tanto las cosas, esta “lógica” no es tan diferente a la de Girard: el “enemigo externo” —con el cual además, como hemos visto, se suele practicar rituales de sacrificio antes de “absorberlo” en la propia sociedad— puede perfectamente, en esta “lógica”, ocupar el rol del “chivo expiatorio” en sentido girardiano, del *diferente* que sirve como pretexto para asegurar no solo la “paz interior” (esta es más bien la lógica, siempre fracasada, de los Estados) sino, muy principalmente, la *libertad* y la *igualdad* en el seno de la propia sociedad. Es cierto que Girard —y aquí *podría* haber, en principio, una diferencia— parece insinuar (nunca lo expresa claramente) que el ritual de sacrificio ocupa el lugar —“lógico”— de una suerte de “Estado” originario en acto: si así fuera, en este sentido puntual su teoría estaría en la línea del ya citado *Tótem y Tabú* de Freud (a quien Girard se opone con sospechosa obsesividad, sin nunca explicar acabadamente sus razones),

aunque de lo que sí no cabe duda es que ve ahí el origen de *lo religioso*, también Girard pertenece a la escuela "ritualista", y eso sería una coincidencia con Clastres. Pero aún así, si hay en el ritual de sacrificio alguna especie de (muy metafórico) "Estado", sería un Estado conformado por *toda* la sociedad, y no un Uno *separado* y *contrario* a la sociedad, del que habla Clastres.

Toda la explicación clastresiana podrá parecer extraña, y en verdad lo es, porque es la "sociedad primitiva" la que (nos) es "extraña", *extranjera*: lo que desvela a Clastres es justamente mostrar, hacer *evidente* con la mayor nitidez posible esa diferencia. La teoría de la "guerra primitiva", como capítulo central pero no exclusivo de su teoría general de la "sociedad primitiva", es también un capítulo de su debate tanto con cierto liberalismo bienpensante –que quisiera *olvidar* piadosamente ese papel central de la violencia– como con el estructuralismo –para el cual, ya lo vimos, la violencia no es más que un efecto del *fracaso* del intercambio pacífico– y con el marxismo dogmático –para el cual la violencia no podría provenir sino de la *división* social, siendo inconcebible que sea una búsqueda de *unidad*–: vale decir, con interpretaciones muy diferentes entre sí, pero coincidentes en un (consciente o no) *etnocentrismo* que juzga a las "sociedades primitivas" según los (también muy diferentes, según los presupuestos ideológicos de los que parta) parámetros filosóficos y axiológicos occidental-modernos. Y casi está de más aclarar (pero lo haremos, por si acaso) que la teoría de Clastres no es en modo alguno una *celebración* de la violencia, "primitiva" o cualquier otra. Es, sencillamente, un tributo a la fuerza de lo *real*, a "las cosas mismas", desnudas de todo edulcoramiento de mala fe o de mala conciencia. Y es –lo cual no es poco– el establecimiento de otra *diferencia* fundamental, entre una violencia "primitiva" que –aunque ello no la haga

más agradable ni más defendible– está orientada a *evitar* la dominación, y una violencia "moderna" que la *produce*.

Claude Lévi-Strauss, lo dijimos, hace etnología para *no hacer*, nunca más, filosofía (al menos, esa es su pretensión, su *intención*). Pierre Clastres, exactamente al revés, hace etnología *para* hacer filosofía. Una filosofía *política* (pero ¿no decía ya Sartre que lo son *todas*, quieran o no admitírselo a sí mismas?) dura, crítica y *realista*, en el mejor sentido: el de no *disolver* incluso los horrores, o los terrores, de lo *real* en el nimbo tibio, y en el fondo reaccionario, del humanitarismo abstracto. Las "sociedades primitivas" no fueron, para él, un mero *pretexto*: a su manera, y sin perdonarles nada que considerara imperdonable, las *amó* profundamente, con una pasión que no tenía nada de fría, pero que no se privaba de auscultarlas con un escalpelo agudo, riguroso; las *amó* al punto de *denunciar*, a gritos si era necesario, el asesinato masivo, el *etnocidio* canalla que la "civilización" occidental no ha cesado de cometer contra ellas, desde hace por lo menos quinientos años, pero al mismo tiempo sin ocultar, en honor a la verdad, todas sus propias violencias y miserias: solo que lo hizo en el contexto de mostrar también, y despiadadamente, que esas violencias y miserias eran –para bien o para mal– un subproducto de su insobornable *amor a la libertad*. Mientras que las nuestras, las de los "civilizados" son un producto de nuestra *pérdida* de ese amor: de una *desventura*, de una *fatalidad* (un *Mal-encontre*, dice Clastres, retomando un difícilmente traducible término de La Boétie: quizá habría que decir un *siniestro*, así como se habla por ejemplo de un incendio pavoroso, pero también, claro está, en su sentido aproximadamente freudiano) de la que nunca pudimos recuperarnos, instalados como estamos en nuestra "servidumbre voluntaria", ante el Estado, o las clases dominantes, o las hegemonías ideológicas de todo tipo, o las ideas recibidas, o sencillamente las cobardías impuestas por

la vida "productiva" y "consumidora". Por eso las "sociedades primitivas" no son para Clastres un mero pretexto: son, decíamos, el *espejo deformante* de nuestra propia cultura. Su absoluta, radical *diferencia* (esa *otredad*, diría Sartre, o esa *discontinuidad* de la que habla Foucault en sus mejores momentos, cuando –en la huella nunca abiertamente confesada de Benjamin– quiere denunciar las concepciones de la historia "evolutivas" y homogeneizantes) es, en verdad, lo que más puede acercarnos a ellas –a ellas, que ya *no existen* más, cuya diferencia ha sido *suprimida* porque nos resultaba intolerable–. A condición, está claro al menos para Clastres, de que tengamos el coraje de ver que ellas, a su modo, están hablando de nosotros: *de te fabula narratur*.

Pero sí son ellas, entonces, el *motivo* de la filosofía (política, siempre política: otra cosa que hemos perdido en nuestra servidumbre) de Clastres. Porque la filosofía *tout court* –lo que se *llama* filosofía: la filosofía "oficial", académica, sistemática, estérilmente libresca, la filosofía de *paper* y de archivo polvoriento, la filosofía sin *vida*– no le permitía decir lo que había que decir, Clastres lo *hizo* desde la etnología, "poniendo el cuerpo", como se dice, en las miasmas y las pestes –las materiales y las simbólicas– de la selva; en el "barro y la sangre" de la historia. Se puede discutir –nosotros mismos hemos hecho esa concesión– si su filosofía viene de aquí o de allá, de este o aquel: cuánto le debe a Merleau-Ponty o a Heidegger (pero también al "salvajismo intempestivo" de Nietzsche y a la honestidad insobornable de Freud, al "malditismo" de Bataille o de Caillois con sus incursiones en las violencias de lo sagrado-transgresivo, a la fineza implacable de Michel Leiris, al observacionismo meticuloso pero redentorista de Alfred Métraux); o se podrá discutir si va –si iba– hacia allá o acullá, también hacia este o aquel (a Foucault, a Deleuze y Guattari, a Badiou o a Michael Taussig). Todo puede, y merecería, discutirse, aunque más no fuera que para darle a Clastres su derecho a seguir *diciendo la verdad*. Pero lo que realmente importa es lo otro: los modos –distintos e *inagotables*, pese a la relativa

poca extensión de su obra– con los que ha venido a poner en cuestión todos y cada uno de los lugares comunes de la antropología clásica, solo para, como decíamos, no quedarse allí, y hacer "relampaguear en este instante de peligro" una reflexión filosófico-política *cruda*, basada en la *experiencia*, que nos recuerda dolorosamente que, en efecto, se podría pensar, y sobre todo *vivir*, de otra manera.

Ese recordatorio doloroso, como todos, es difícilmente tolerable. A Clastres se lo toleraron muy pocos. A un mensajero de malas noticias, a un heraldo del *Mai-encontre*, es archisabido, es mejor matarlo. Clastres tuvo su propio *Mal-encontre*, bajo la forma de un accidente fatal. Desde entonces, de una u otra manera, han seguido "matándolo". Con el silencio, con el *ninguneo*, con los mil y un trucos que el resentimiento académico tiene siempre disponibles en su reserva de mezquindades. Y, como corresponde, con las honrosas excepciones del caso. Una parte de ellas está reunida en este libro. No importa los niveles de acuerdo o desacuerdo que se encontrarán aquí con la obra de Clastres: él no lo hubiera querido de otra manera, odiando como odiaba la monotonía del *establishment* intelectual, amando como amaba el debate frontal. Lo que importa es la *presencia* de Clastres, en especial en un medio como el nuestro, siempre tironeado entre la sumisión –hasta el límite, sí, de la "servidumbre voluntaria"– a las hegemonías teóricas y las esclavitudes burocráticas, y el deseo de ir hacia otra cosa. Y Clastres es, sin duda, muy *otra cosa*.

PRESENTACIÓN



Dando inicio a esta antología, quisiera evocar brevemente volver a trazar la carrera de Pierre Clastres, evocar, si no las grandes líneas de su obra, al menos su situación y lo que es, en mi opinión, su cualidad propia.

La obra de Clastres, obra etnológica, es principalmente la de un investigador de campo. Merece ello recordarse, pues puede que el lector no etnólogo, en presencia de una obra que desde el comienzo pone en evidencia su dimensión filosófica, tienda con frecuencia a olvidar o a minimizar los materiales etnográficos sobre los que ella se edifica. La relación con el trabajo de campo fue, por el contrario, muy sensible durante la enseñanza de Clastres en la Escuela de Altos Estudios.

Las investigaciones de Clastres –pienso en su primer artículo, “Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne” (*L’Homme*, 1962), anterior a su partida a Paraguay– se nutren de la lectura del *Handbook of South-American Indians* y de una reflexión suscitada por el íntimo conocimiento de los grandes cronistas de los siglos XVI y XVII: Léry, Thévet, Staden, D’Évreux, D’Abbeville.

Por lo demás, Clastres residió con los indígenas en reiteradas ocasiones durante un período que abarcó más de diez años, de 1963 a 1974:

1. En principio, una misión de un año, de enero de 1963 a enero de 1964, con los indígenas guayaki del Paraguay, condenados a inminente e ineluctable desaparición luego de la “capitulación” acaecida en 1959. Pequeña tribu misteriosa, de las menos conocidas del continente, la

sociedad de los guayaki, verdadero "islote de primitivismo", ofrece la extremadamente rara particularidad, entre los indígenas sudamericanos, de ignorar toda agricultura. Más allá de ciertas páginas de Alfred Métraux y de Baldus en el *H.S.A.I.*, y de las notas de un alemán que logró establecer un contacto a comienzos del siglo XX, muy poco se sabía sobre los guayaki antes de los trabajos de Clastres, quien propuso interpretar su primitivismo como el signo de una regresión más que el de un arcaísmo. Esta original investigación dio origen a la tesis de 1965 (*La vie social d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay*), a ensayos en *l'Homme* y a una monografía en el *Journal de la société des américanistes* ("Etnographie des Indiens Guayaki", t. LVII, 1968, pp. 9-61). A esta experiencia podemos igualmente atribuirle el texto "L'arc et le panier" y sobre todo la *Cronique des Indiens Guayaki* (1972).

2. Una misión en 1965 junto con los indígenas Guaraníes del Paraguay, pueblo de agricultores a los que Pierre Clastres fue introducido por Léon Cadogan. Este último, sabio especialista en etnología tupi-guaraní y considerado por los indígenas como "nuestro verdadero compañero, con un lugar junto a nuestros hogares", dedicó gran parte de su vida a la defensa de los indígenas e intentó en vano oponerse al genocidio de los guayaki, perpetrado en 1972. Allí Clastres recogió las "Belles Paroles", el bello lenguaje con el cual los indígenas guaraníes se dirigían a sus dioses, a fin de preservar las ruinas del pensamiento guaraní en *Le Grand Parler, Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani* (1974).

3. En dos oportunidades, en 1966 y en 1968, Pierre Clastres llevo a cabo una misión junto a los indígenas chulupi del Paraguay (Chaco), experiencia a la que refieren los textos "De quoi rient les Indiens?", aparecido primero en *les Temps modernes* (junio 1967), y "Malheur du guerrier sauvage" (publicado en *Libre*, núm. 2, 1977,

y retomado en las *Recherches d'anthropologie politique*¹²). Como lo indica este último estudio, Clastres proyectaba consagrar una obra a esta tribu guerrera, partiendo del material etnográfico que había recogido y no había publicado aún.

4. Una corta misión en 1970-1971 junto con los indígenas yanomami de Venezuela, "la última sociedad primitiva libre en América del Sur seguramente, y sin duda también en el mundo", evocada en el texto "Le dernier cercle" publicado en *Les Temps Modernes* (mayo 1971).

5. Por último, en 1974, una breve visita a los indígenas guaraníes del Estado de San Pablo en Brasil, esto es, a los descendientes de los sobrevivientes de una de las últimas migraciones religiosas provenientes del Paraguay que se remontan a los inicios del siglo XX. Ella se relaciona con el constante interés de Pierre Clastres por las grandes migraciones que precedieron el arribo de los primeros europeos, y en el curso de las cuales abandonaron los indígenas sus poblados, sus territorios familiares, para dirigirse, bajo la conducción de los *Karai*, hacia la Tierra sin Mal. Para Clastres, se trataba de discernir mejor la enigmática relación que anuda, probablemente, la aparición de los profetas y la de los jefes.

Sería vano e irrisorio en el curso de una presentación pretender evidenciar, en unas pocas frases, la temática de la obra. Más bien nos preocupa esclarecer, o intentar esclarecer, algunos de sus aspectos. Intentaré solamente precisar aquí su ubicación. Clastres no es ni estructuralista, ni marxista.

Clastres no es estructuralista, en principio porque su campo de investigación, en tanto etnólogo, no requiere del análisis estructural. Es verdad que en el terreno del parentesco y de los mitos, Clastres acoge sin reserva la originalidad y la importancia de la obra de Lévi-Strauss, aun cuando el mitólogo, privilegiando en su análisis la relación de los

¹² P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*.

mitos entre sí, omite o descuida, según él, el lugar de producción del mito, a saber, la sociedad. Brevemente, lo que Clastres reprocha al estructuralismo es el haber obviado, concentrando su atención en los mitos y las estructuras del parentesco, la cuestión de la sociedad. E incluso el haber obviado la sociedad primitiva como forma específica de institución social.

“El estudio del parentesco (tal como fue en todo caso conducido hasta el presente) no enseña nada acerca del ser social primitivo. ¿Para qué sirven las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas? El estructuralismo solo puede proveer una única respuesta masiva: para codificar la prohibición del incesto”¹³. Si con ello se alcanza, sin duda alguna, el signo distintivo de lo humano en relación con el mundo animal, no se accede, sin embargo, a un criterio distintivo de la sociedad primitiva, a aquello que determina su singularidad. En efecto, ¿por qué no aprehender el parentesco desde el punto de vista de la lógica de la sociedad primitiva, como sociedad indivisa?

Pero la insuficiencia del estructuralismo no hace a la verdad del marxismo que Clastres se ocupó siempre de distinguir de la obra de Marx, sensible como era a la diferencia de régimen entre una obra de pensamiento y una ideología de partido o de Estado.

Contra la antropología marxista, formación reactiva nacida del desfallecimiento del estructuralismo, Clastres formuló tres críticas:

1. Se opuso, en principio, a la voluntad de incluir la singularidad de la sociedad primitiva en una teoría general de la historia que, pretendiendo disponer de categorías válidas para todos los tipos de sociedad, no dudó en producir una concepción marxista de la sociedad primitiva. En efecto ¿es legítimo rebatir las categorías de una

¹³ P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. du Seuil, coll. "Recherches anthropologiques", 1980, p. 159. (Hay traducción al castellano de Gedisa, Barcelona, 1981).

conceptualización nacida de la reflexión acerca de las sociedades con historia (principalmente capitalistas) sobre la realidad sociológica efectiva de sociedades *contra la historia*? La sociedad primitiva, más que abrir –bajo el nombre de antropología marxista– un nuevo campo a un marxismo aplicado, ¿no marca precisamente los límites del marxismo?

2. Clastres denunció el indebido privilegio acordado, en este contexto, a la determinación en última instancia por lo económico, así como a la pretensión que de ella se deriva, de dar cuenta del funcionamiento de la sociedad primitiva con ayuda de categorías marxistas de relaciones de producción, de fuerzas productivas y de desarrollo de las fuerzas productivas. Para los antropólogos marxistas, las sociedades primitivas no escaparían a la ley general que preside, según ellos, el movimiento de todas las sociedades, a saber, la contradicción entre relaciones de producción y desarrollo de las fuerzas productivas. Ahora bien, con Sahlins y Jacques Lizot, Clastres plantea dos preguntas que cuestionan la legitimidad del abordaje marxista: ¿es central la economía en las sociedades primitivas? ¿Puede observarse en ellas una tendencia de las fuerzas productivas a desarrollarse?

La sociedad primitiva es un tipo de hecho social en el que no hay autonomía de lo económico; es posible considerar incluso, siguiendo los análisis de Sahlins sobre el *modo de producción doméstica*, que lo económico, en tanto sector que despliega una lógica autónoma en el campo social, no existe en ella. Sociedad de rechazo de la economía, mejor, sociedad “contra la economía”, como escribe Clastres. Se trate de categorías de segmentación, de autonomía, de autarquía, de relaciones centrífugas, o se trate de la categoría fundamentalmente política de la deuda, es imposible pensar la economía primitiva por fuera de la política. Además, tanto menos autorizados estamos para hablar de desarrollo de las fuerzas productivas o de contradicción entre las re-

laciones de producción y de desarrollo de las fuerzas productivas por cuanto las sociedades primitivas asignan límites estrictos a la producción, y funcionan como verdaderas máquinas anti-producción, sin que podamos inferir de ello, como lo hacen los formalistas, una economía de subsistencia en el sentido de una economía de supervivencia al límite de la miseria. "Los salvajes producen para vivir, no viven para producir"¹⁴.

3. Finalmente, Clastres se esmeró en subrayar la no validez de la deducción marxista del Estado que hace aparecer el Estado al término de un proceso que sancionaría la división de la sociedad en clases. No es posible hallar el origen del Estado del lado de la infraestructura económica; la tesis de acumulación que induciría a la división de la sociedad es tanto menos sostenible por cuanto el jefe de la sociedad primitiva, lejos de acumular, está sujeto, en cierta forma, a un proceso de pillaje permanente. Mayor riqueza del jefe, cierto, pero únicamente para estar en condición de responder a la obligación de generosidad, de satisfacer la deuda para con la sociedad. Novela etnológica, concluye Clastres a propósito de las tesis de Engels. ¿Cómo pensar, en efecto, el origen del Estado a partir de la división en clases cuando la sociedad primitiva, sociedad sin clases, indivisa, no cesa de organizarse contra el surgimiento de la división en su seno y hace todo por impedir la emergencia de la desigualdad?

Más bien la cuestión es: ¿por qué un dispositivo de este tipo hace surgir, por un movimiento interno, la división en dominantes y dominados (y no en explotadores y explotados)? ¿Por qué la sociedad primitiva acaba por aceptar lo que "constitucionalmente", en su ser mismo, rechaza?

¿Dónde situar, pues, los estudios de Pierre Clastres? No ciertamente en el eclecticismo, ni en una transacción diplomática entre el estructuralismo y el marxismo. No

¹⁴ *Ibid.*, p. 134.

obstante, no sería hacer justicia a la obra de Clastres disimular o minimizar el lazo estrecho que mantiene con la de Lévi-Strauss. El texto de Clastres "Entre silence et dialogue" (1968) posee además un valor de homenaje al autor de *Tristes trópicos*.

¿Cómo interpretar este lazo? Esencialmente en el nivel de la *mirada*, diría. Mirada tanto más aguda, y siempre alerta por cuanto el que la porta está convencido de la evanescencia de su objeto, de su desaparición cercana y por siempre jamás irrevocable. Escuchemos a Lévi-Strauss insistir en el carácter necesariamente *provisorio* de la etnología misma. "La etnología consciente no data de más de un siglo y no tiene ante ella más que un siglo de vida, pues las sociedades primitivas están en vía de una rápida extinción [...]. Somos pues como astrónomos ante una conjunción de astros excepcional y que no se reproducirá jamás. Por dos siglos, y dos siglos solamente, una humanidad pasará junto a otra humanidad, para observarla"¹⁵. (*Entretiens avec Charbonnier*). ¿Cómo no errar a esa humanidad, cómo abrirse un acceso al otro?

La obra de Clastres participa de la aproximación fenomenológica, como si la empresa etnológica hubiese coincidido, en el desafío del descentramiento, con el radicalismo de la fenomenología. Al final de su vida, Husserl, que casi no había viajado, se interesó por los primitivos. Y no es por azar, puesto que efectivamente en el distanciamiento etnológico se efectúa una puesta entre paréntesis de los juicios evolucionistas, etnocentristas, dicho de otro modo, una verdadera *epochè*, una ruptura filosófica con nuestras certezas que permite tomar en serio, finalmente, a las sociedades primitivas, "dejar aparecer" algo para observar, allí donde se pensó, clásicamente y salvo raras excepciones, que nada había para ver salvo el esbozo de un doble de nosotros mismos.

Para Emmanuel Levinas, "la filosofía occidental coincide con el develamiento del Otro, allí donde el Otro, manifestán-

¹⁵ C. Lévi-Strauss, *Entretiens avec Charbonnier*, Paris, Denoël.

dose como ser, pierde su alteridad. La filosofía padece, desde su infancia, de un horror al Otro que permanece Otro, de una infranqueable alergia¹⁶. De ahí la ambigüedad constitutiva de la etnología que no renuncia a la voluntad de conocimiento y de inteligibilidad propia de la filosofía, y que intenta, al mismo tiempo, en una relación inédita con su objeto salvaje, romper ese movimiento de apropiación, poner término a ese trabajo de reducción a lo mismo. Tres textos parecen definir mejor esa *mirada etnológica* susceptible de conducir a un nuevo pensamiento que logre superar la infranqueable alergia al Otro: "Jean Jacques Rousseau fundador de las ciencias del hombre", de Claude Lévi-Strauss, "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", de Maurice Merleau-Ponty (*Signes*), "Entre silence et dialogue", de Pierre Clastres.

Rousseau fundador de la etnología, la revolución roussoniana preconfigurando y anunciando la revolución etnológica, tales son los títulos que Lévi-Strauss atribuye al genio de Rousseau, quien enseña "a observar en primer lugar las diferencias, para descubrir las propiedades". La revolucionaria fundación se operó gracias a dos principios, el de la identificación con el Otro, "e incluso el más otro de todos los otros, como ser el animal", y el del rechazo de la identificación a sí mismo, el "rechazo de todo lo que hace aceptable al yo"¹⁷. Un gesto filosófico —una puesta a distancia de la filosofía del *cogito*, de las evidencias del yo, una duda lanzada sobre la noción de identidad personal, "¿Quién soy yo?", "¿yo soy?"— y la puesta a punto de una facultad esencial —la *piEDAD*— ese depósito de soberanía que permite el acceso al otro, a no importa qué ser viviente desde el momento en que es viviente, se hallan en el origen de este doble principio. La sociedad "a través del oficio del etnólogo, su

¹⁶ E. Levinas, "La trace de l'autre", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 188.

¹⁷ C. Lévi-Strauss, "Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme", en *Jean-Jacques Rousseau*, Université de Genève, La Baconnière, 1962, p. 243. (Hay traducción al castellano de Nueva Visión, Buenos Aires, 1970).

emisario, elige otras sociedades, otras civilizaciones, y precisamente entre aquellas que le parecen más débiles y más humildes; pero para verificar hasta qué punto es ella misma 'inaceptable': en absoluto una forma privilegiada, sino solo una de esas sociedades 'otras' que se sucedieron en el curso de milenios¹⁸. No se trata de dar razón a los primitivos en contra nuestra, como insiste Merleau-Ponty, sino más bien de instalarse en una irreductible tensión, de abrirse, a través de la experiencia etnológica y a distancia de toda posición de dominio abarcador de lo social, otra vía hacia lo universal, hacia ese "universal lateral" que exige de nosotros una "evaluación de sí a través del otro y del otro a través de sí"¹⁹. De ello se sigue una conmoción sin precedentes en lo que hace a la posibilidad de la filosofía en nuestros días; trátase de la adquisición de un "nuevo órgano de conocimiento", de la posibilidad de otro régimen de pensamiento. En efecto, para Merleau-Ponty, la etnología es más que una disciplina nueva que viene a sumarse a las ciencias del hombre: "La etnología no es una especialidad definida por un objeto particular, las sociedades primitivas; es un modo de pensar, el que se impone cuando el objeto es "otro" y exige de nosotros que nosotros mismos nos transformemos"²⁰. Exigencia sin fin. Más que un conocimiento sin apropiación, se trata de una experiencia repetida de la desposesión. Incluso hay que renunciar pacientemente a toda ilusión de dominio y resignarse a "ocupar" la inconfortable posición de mensajero, de *go-between*, entre silencio y diálogo, dice Clastres, designando así ese lugar eminentemente paradójal, inhabitable, abierto entre dos humanidades, *inter homines esse*. Lugar imposible de habitar por esa inédita figura del filósofo "sin ataduras". La etnología, dice Clastres, es "el único puente lanzado entre la civilización occidental y las civi-

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 150 (Hay traducción al castellano en Seix Barral, Barcelona, 1964).

²⁰ *Ibid.*, p. 245.

lalizaciones primitivas"²¹. Ahora bien, no se habita un puente, se lo atraviesa, él es un lugar de partida y a la vez de pasaje. "La paradoja de la etnología es ser ciencia, y al mismo tiempo ciencia de los primitivos [...]. Por un lado, apunta a la esencia misma de nuestra civilización, por el otro, a aquello que le es más extraño"²². Dejando a la etnología clásica del lado de la separación entre razón y sinrazón, del lado, pues, del silencio (bajo la forma de discurso *sobre* las sociedades primitivas), Clastres reconoció en la obra de Lévi-Strauss, en la relación que ella teje con lo heterogéneo, otra etnología, "cuyo saber permitirá forjar un nuevo lenguaje infinitamente más rico; una etnología que, superando la oposición central en torno a la que se construye y afirma nuestra civilización, se transformará, ella misma, en un pensamiento nuevo"²³.

No hay solución a la paradoja de la etnología. A lo sumo se podrá esperar la ocasión de un diálogo *con* el pensamiento primitivo, y el comienzo de un pensamiento nuevo. Es responsabilidad de la filosofía explicitar esta paradoja, medirse con ella, probarla, reflexionar acerca de ella y responder de este modo a su demanda, aceptando la crisis de fundamentos que provoca. La revolución etnológica lleva, pues, en sí, la posibilidad de una conmoción filosófica. Las tres definiciones de la etnología que acabamos de referir convergen en la promesa de un nuevo pensamiento. El quiebre de la identificación, al tiempo que conduce a reevaluaciones, descubre horizontes nuevos, paisajes desconocidos con contornos y singularidades que reemplazan a la indistinción primera, falsamente postulada.

Podrá decirse de esta nueva etnología —y es por ello que se trata de una conversión de la mirada— que ella efectúa un pasaje de lo negativo a lo positivo, o, más exactamente, de un pensamiento del *defecto* o de la *falta* a un pensamiento

²¹ P. Clastres, "Entre silence et dialogue", en Claude Lévi-Strauss, París, Gallimard, coll. "Idées", 1979, p. 37.

²² *Ibid.*, p. 36

²³ *Ibid.*, p. 37

de la consistencia, o de la existencia otra. ¿Qué hay de común, en efecto, entre Lévi-Strauss, Sahlins y Clastres, sino ese pasaje, ese cambio de signo? Tomando distancia respecto de la separación razón / sinrazón que se halla en la base de la etnología clásica, ¿no discernió Lévi-Strauss, en eso que creíamos ser un pensamiento primitivo, mágico, inmerso en la participación, en síntesis, carente de razón, la emergencia de una razón salvaje, de una forma de pensamiento plenamente adulta, con sus propios desarrollos intelectuales, sus métodos de observación y de clasificación específicos, y que responde a la preocupación de introducir un comienzo de orden en el universo? Ese "pensamiento salvaje", más que permitir la oposición de magia y ciencia, devela dos modos diferentes del pensamiento filosófico, "uno y otro función, no ciertamente de estados desiguales del desarrollo del espíritu humano, sino de dos niveles estratégicos en los que la naturaleza se deja abordar por el conocimiento científico: uno, aproximadamente ajustado al de la percepción y al de la imaginación, y el otro, desfasado"²⁴. Doble operación pues: que destrona la supremacía de la razón occidental y al mismo tiempo la descentra, y que permite a Lévi-Strauss poner en cuestión la pretendida ineptitud de los primitivos al pensamiento abstracto, su pretendida simplicidad. Dando su valor, en el seno de esta ciencia de lo concreto, a los sistemas de clasificación conscientes, complejos y coherentes, Lévi-Strauss concluye:

Por este hecho, la imagen tradicional que nos hacemos del primitivismo debe cambiar. Jamás y en sitio alguno, fue el "salvaje" ese ser apenas salido de la condición animal, librado aún al imperio de sus necesidades y de sus instintos que demasiado a menudo nos complacimos en imaginar, y no más esa conciencia dominada por la afectividad y ahogada en la confusión y la participación. Los ejemplos que hemos citado [...] atestiguan

²⁴ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 24. (Hay edición al castellano, en Fondo de Cultura Económica, México, 1964).

en favor de un pensamiento roto a los ejercicios de la especulación, cercano al de los naturalistas y al de los herméticos de la Antigüedad y de la Edad Media²⁵.

De igual modo, los análisis de Sahlins sustituyen la economía primitiva afectada del signo menos –tanto por los formalistas como por los marxistas– presentada como una economía de subsistencia, sin excedente, en falta permanente de acumulación, por el cuadro de una primera sociedad de abundancia. Entiéndase bien: una sociedad que instituye otra relación entre medios y fines, otra relación entre necesidades y medios técnicos. El modo de producción doméstico, en tanto que realidad económica plenamente desarrollada, obediente a una lógica propia, aparece como un sistema profundamente hostil a la formación de plusvalía –una máquina “anti-producción”– que tiende a inmovilizarse cuando se alcanza un punto de equiparación de la producción a las necesidades.

Oponiéndose a las tesis de la antropología política clásica que describía a la sociedad primitiva como sociedad sin Estado, vacía de Estado, con un poder político mínimo, o aun como fijada a un grado cero de la política, Clastres afirmó la plena presencia de la dimensión política entre aquellos a quienes se hubo considerado, por caminos siempre más eruditos, como “sin fe, sin ley, sin rey”. Libró a nuestra reflexión el enigma del jefe indígena dotado de prestigio pero desprovisto de poder. De allí nació una irritante cuestión (por las revisiones que ella implicaba): ¿qué es un jefe sin poder?

Si consideramos los lazos que nuestra tradición teje entre razón y política, no nos sorprenderá que una puesta en cuestión de la división razón / sinrazón haya tenido por efecto revelar, en aquello que se aparecía como acercándose al caos o situado en las fronteras de la animalidad, a tiempo que un pensamiento salvaje, una *figura inédita de la razón política*. Dicha figura introduce a lo que podemos nombrar como una política salvaje con su consistencia

²⁵ *Ibid.*, p. 57.

propia, que despliega una lógica específica, a saber, un conjunto de dispositivos cuya función es impedir el surgimiento de un poder separado, y cuyo objetivo es bloquear, en el lugar de lo político, la aparición de una división entre el poder y la sociedad.

Conviene aún descomponer cuidadosamente las tesis de Clastres para no minimizar o simplificar su aporte revolucionario, puesto que, en el campo de lo político, se trata realmente de una revolución copernicana. En el mismo movimiento, en efecto, Clastres afirma la universalidad de lo político –no existe sociedad humana sin institución política de lo social, sin relación con la ley– y niega a la política occidental la universalidad de su forma, que se ve a su vez rebajada al rango de una modalidad regional del poder. De ahí el estallido de la razón política y una complejidad nueva del espacio de lo político: a ese espacio, planteado y pensado desde ahora como universal, ya no conviene representarlo como una gradación continua de sociedades sin poder hacia sociedades con poder separado, sociedades con Estado –como un ascenso “progresivo” hacia el Estado, sino como un espacio irreductiblemente discontinuo. El “desencuentro” se constituye, pues, en el contraste, a afinar pero no a atenuar, entre la política salvaje y la concepción occidental del poder. En la insistencia en tal discontinuidad debiéramos ver, tal vez, la invitación a interrogarnos sobre los nacimientos del Estado en la historia.

Resta por interpretar el trastrocamiento del paisaje, y de nuestros marcos conceptuales. Ya no se trata, lo comprendemos bien, de oponer las sociedades sin Estado a las sociedades con Estado, sino de sustituir a dicha oposición, que lleva las marcas de los límites de la etnología clásica, una oposición nueva entre sociedad con poder coercitivo y sociedad con poder no coercitivo. Se trata nada menos que de separar el poder de la violencia, en tanto su identificación es un presupuesto cuasi universal de la concepción occidental del poder (posiblemente solo Hannah Arendt, entre los pensadores contemporáneos, no comparte tal presupuesto). He-

cha esta disyunción, las sociedades con poder no coercitivo se manifiestan tan políticas como las nuestras, políticamente adultas, pero *de otro modo*.

Lejos de instalarnos en un relativismo quietista, el pensamiento innovador de Pierre Clastres abre un hueco en nuestra aproximación a lo político, y ello para siempre. Se trata, más bien, de partir con otro paso hacia una antropología política que dispone de nuevos criterios de referencia. Y lo que se anuncia ¿no es una nueva filosofía política? ¿Qué adviene, en efecto, del pensamiento de lo político cuando se deja de considerar clásicamente a las sociedades sin Estado desde el punto de vista de las sociedades con Estado, cuando se invierten las posiciones y se hace entonces girar a las sociedades con Estado, figura regional, alrededor del eje milenarista de las sociedades con poder no coercitivo?, ¿no nos lanza esta conversión heliocéntrica a descubrimientos cuyo alcance aún no hemos medido?

Además de la amistad, de la admiración por alguien que permanecerá con nosotros como modelo, a la vez de un pensamiento exigente, serio, y de una "gaya ciencia", lo que nos acerca es ante todo la conciencia compartida de una conmoción en nuestros diferentes campos de reflexión. La obra de Pierre Clastres posee toda la fuerza de esos acontecimientos luego de los cuales ya nada es como antes. Posee la fuerza de esos pensamientos a partir de los cuales podemos darnos por tarea el pensar aquello que para nosotros es difícil pensar. ¿Cómo asombrarse de ello, puesto que Clastres no pudo pensar la política salvaje más que rompiendo con todos los presupuestos que, precisamente en nuestra cultura, impedían pensarla?

La obra de Pierre Clastres manifiesta una intención de conocimiento y de inteligibilidad que no separa su movimiento del problema de la expresión. Ello significa que atenderemos a una obra filosófica que, en la radicalidad de su cuestionamiento, jamás vendrá a resumirse en doctrina, a clausurarse en tesis, una obra que opone una resistencia a toda tentativa de ideologización, de donde ella provenga

Obra filosófica moderna, participa a la vez de cierta opacidad propia de la modernidad y de ese movimiento que cuestiona tanto las certidumbres del pensamiento conservador como las del pensamiento revolucionario. En su campo, y por el giro etnológico, dicha obra responde a la exigencia que formuló Merleau-Ponty: frente a ese "abismo de la sociedad moderna", la tarea "es pues ensanchar nuestra razón para volverla capaz de comprender lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón"²⁶.

La introducción a la *Cronique des Indiens Guayaki* da excelentemente el sentido de la obra de Clastres. Un etnólogo europeo, occidental, se arranca penosamente al sueño para asistir al nacimiento de un indígena guayaki, el nacimiento de uno de los últimos hijos, si no del último, de esa tribu prometida a la muerte. Al etnólogo, ahora despierto, corresponde prestar pacientemente atención al menor de los gestos, a las palabras fugitivas, para intentar develar su sentido. Al etnólogo corresponde desplegar el texto que ofrece ese conjunto de signos y liberar su estructura inteligible. Pero no debe ceder a la ilusión de saber todo, de comprender todo: "siempre resiste un irreductible imposible de dominar, y sin embargo el pensamiento indígena se domina lo suficiente para saber celar, aún, lo que él desea conservar como enigma"²⁷.

En la noche que sigue a este nacimiento, un canto de hombre se eleva y viene a alzar una barrera protectora en torno al pequeño. "Sin descanso, con el correr de las horas, lo que Chachubutawachugi clama al cielo y a la tierra resuena en la noche: los mortales no son culpables, han conquistado, una vez más, su derecho a existir bajo la mirada de los dioses"²⁸.

Si Clastres ha sabido prestar su oído como poeta "a los sonidos y a los ruidos de la naturaleza", conviene recordar, leyendo los textos que en principio nos chocan –acerca de

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Signes*, op.cit., p. 154.

²⁷ P. Clastres, *Cronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, coll. "Terre humaine", 1972, p. 41.

²⁸ *Ibid.*, p. 53.

la tortura, de la violencia, de la guerra, del canibalismo—, que, más aún, ha sabido acordar su escucha, como cronista y como filósofo, a la voz del hombre, a la palabra humana.

Ivonne Verdier

PRESTIGIO DE LA ETNOGRAFÍA



“Nada podría aquí sustituir a la observación directa: ni cuestionario —por preciso que sea—, ni relato de informador, sea cual fuere su fidelidad. Pues es a menudo bajo la inocencia de un gesto semi-esbozado, de una palabra dicha con rapidez, que se disimula la fugitiva singularidad del sentido, que se abre la luz de la que toma vida todo el resto” (*Cronique*, p. 12).

En 1963, Pierre Clastres se dirige al bosque tropical del Paraguay, a la tierra de los indígenas guayaki, hombres de los que ignoramos todo: escondidos en el bosque, cuidadosos de evitar todo contacto con sus vecinos guaraníes y con los colonos blancos. Su “capitulación”, muy fresca, que data de 1959 para uno de los dos grupos, los Aché Gatu²⁹, de algunos meses para el otro, los iröiangi³⁰, viene a poner término a su vida errante y libre de cazadores colectores nómades. Inasequibles y escondidos, habían escapado a toda observación, y las únicas notas que les conciernen se encontraban dispersas en la *Histoire de la Conquête du Paraguay* de Père Lozano que, en el siglo XVIII, compila las informaciones recogidas anteriormente por los jesuitas cercanos a los guaraníes quienes, siendo agricultores sedentarios, consideraban a aquellos Ka’aygua, “los de la selva”, los salvajes, y los llamaban guayaki, “ratas feroces”.

Formado en la filosofía y dedicado a la etnología ame-

²⁹ Aché, término de autodenominación de los guayaki: las “personas”.
³⁰ Aché Gatu: los buenos Aché.
³¹ “Los extranjeros”, así denominados por los Aché Gatu que ignoraban su existencia antes de verlos llegar al territorio al que ellos pertenecían.

ricanista, alumno de Alfred Métraux en París, Clastres dice deber a este esa "oportunidad inaudita": ir al encuentro de esos indígenas que no tienen contacto con el mundo blanco con el proyecto de estudiarlos, cosa excepcional y milagrosa en esa segunda mitad del siglo XX. También le debe, como a Lévi-Strauss, el estar advertido de la realidad indígena, una realidad infinitamente desoladora en verdad. Lleva *Tristes trópicos* en su bolsillo.

Clastres pasa un año junto a los guayaki, primera temporada en el terreno que, si bien fue seguida de varias otras —las tribus guerreras del Chaco, los guaraníes, los yanomani—, tuvo valor de prueba, y parece haber sostenido y orientado de manera decisiva sus investigaciones, tanto por la posición que sostuvo frente a su tarea de etnógrafo como por los descubrimientos a los que esa posición lo condujo. Es la dimensión etnográfica del trabajo de Pierre Clastres la que deseáramos examinar aquí, a través de la obra que consagra a sus hombres, *Cronique des Indiens Guayaki*.

En febrero de 1963 llega pues a Arroyo Moti, agujero perdido en la selva, donde la población se reúne en "un alto definitivo", una llegada a la antigua, con la pesada carreta de bueyes cargada de obsequios. Y su encuentro con el mundo indígena —aproximadamente una centena, un puñado de hombres, mujeres y niños ceñidos en torno a sus hogueras—, un mundo que en principio se niega, es un desafío para el etnógrafo de las sociedades indígenas de la selva en tanto prueba el salvajismo del que los guayaki singularmente ofrecen su extremo más agudo.

Eran, en efecto, indiscutiblemente salvajes, sobre todo los Iröangi. Su contacto con el mundo blanco, reducido por los demás, la mayor parte del tiempo, a un solo paraguayo, se remontaba a algunos pocos meses. ¿De qué manera se manifestaba el salvajismo de estos salvajes? En absoluto en la extrañeza de sus apariencias: desnudes de los cuerpos, cortes de los cabellos, collares de dientes, cantos nocturnos de los hombres, etc. que tanto me fascinaban, pues era eso mismo lo que había venido a

buscar. Sino en la imposibilidad masiva y a primera vista irremediable de comprenderles, por la indiferencia total, descorazonadora, que opusieron los achés a los tímidos y sin duda ingenuos esfuerzos por reducir un poco la prodigiosa distancia en la que ellos, sentía yo, moraban (*Cronique*, p. 93).

Tal era, con todo, la inaudita suerte del joven etnógrafo: haber entrado en contacto con una sociedad aún "verde", es decir, "apenas brotada, apenas contaminada por el aire mortal que para los indígenas es el de nuestra civilización, los achés conservaban aún la frescura apacible de su vida en la selva: libertad provisoria que sobrevivía sin duda, pero que por el momento nada más exigía..." (*Cronique*, p. 95).

Pero también su contrapartida inmediata: a pesar de la lengua aprendida, de los esfuerzos de todo tipo, de los obsequios, de las sonrisas, choca con su silencio, con su indiferencia. No se trata allí de una metáfora sino de una real dificultad, palpable, específica del mundo indígena salvaje: las gentes dan vuelta la cara cuando los interroga; o incluso responden de una provocativa forma circular a las demandas de explicación de sus gestos: "Nos-otros, lo sabemos bien". Imprevisibles sus movimientos, indescifrables sus rostros, distantes sus miradas.

Experiencia crucial del joven etnógrafo, pues esa "prodigiosa distancia" que mantienen los indígenas y que conformará la trama de sus estudios durante toda su estadía, le deja el sentimiento de que, luego del fatal encuentro del siglo XVI, no había cedido un ápice.

Mas lo que era suerte para el etnógrafo fue infortunio para los indígenas, siendo su observación posible solo a partir del instante en que se detuvieron; privados de su movimiento, pierden su razón de vivir:

Tal era el salvajismo de los achés: modelado por su silencio, signo desolador de su libertad última, también a mí me estaba reservado el desear privarles de él. Transigir con su muerte: a fuerza de paciencia y de ardides, a base de pequeñas corrupciones (ofertas de regalos, de

alimentos, gestos amables de todo tipo, palabras siempre dulces, incluso untuosas), era preciso quebrar la resistencia pasiva de los achés; atentar contra su libertad y obligarles a hablar (*Cronique*, pp. 95-96).

De esto se tallará la investigación de Pierre Clastres, dedicándose no tanto a horadar el silencio de los indígenas como a medirse a sí mismo, sin que le abandone por ello el sentimiento agudo y desolado de su inminente destrucción: todo lo que ve y oye es por cierto completamente nuevo —él es el primero—, pero aquí todo sucede por última vez; siendo una centena en 1963, los guayaki no superaban la treintena en 1968. Hoy solo existen a través de la crónica que de ellos dejó Clastres.

De lo que se plantea como un callejón sin salida, Clastres toma partido: si el "aire mortal" de nuestra civilización se encuentra allí y no tarda en hacer sus efectos —los indígenas pierden el gusto de vivir y mueren—, y si poco a poco comienzan ellos a hablar, él escribe: "Deseo, en lo que me atañe, dar preferencia al recuerdo de la piedad aché, de la gravedad de su presencia en el mundo de las cosas y en el mundo de los seres. Testimoniar en favor de la fidelidad ejemplar a un saber muy antiguo, que en un instante la salvaje violencia nuestra ha disipado" (*Cronique* p. 350).

Elige pues no sumarse a la situación de violencia ejercida contra los indígenas, violencia que, en la historia, fue siempre doble, a la vez concreta —la destrucción física y espiritual— poniendo a prueba nuestra Razón. De este modo, así como espacio a su testimonio ese estrecho margen "entre le silence et dialogue" (cf. *L'Arc*, 1968), del que se descubrió aquí su realidad, impartida por los indígenas mismos al etnógrafo poco atento al uso que hacen ellos de la palabra. Ningún informante —personaje obligado de casi todas las monografías y creado por el etnógrafo—, suerte de delegado sindical de la sociedad estudiada, encargado de comunicar el pensamiento indígena, surgirá de la sociedad aún "verdadera". Y la reserva misma en la que se mantienen las gentes obliga aquí al trabajo riguroso y solitario de la observación

y de la descripción. Ello significa hacer saltar el impasse y al mismo tiempo reconciliarse con los fines originales de la etnografía: observar, describir los seres y las cosas, relatar los acontecimientos, escuchar.

Esta doble opción —atenerse a la sola observación y testimoniar por un muy antiguo saber— es declarada en el título mismo de la obra que produce Clastres: *Croniques des Indiens Guayaqui. Ce que savent les Achés, chasseurs nomades du Paraguay*. Una crónica, es decir un relato del día a día que narra en el orden temporal lo que fue visto y oído, sin reparar en el orden de las causas. Propósito modesto pues, sin esquema preestablecido, al que voluntariamente adhiere Clastres, rindiendo homenaje a los viajeros del siglo XVI y XVII dedicados a representar "ingenuamente", en instruirnos "desde ahí", en los extraños espectáculos que les ofrecía el Nuevo Mundo, cuyos relatos, en el origen de la toma de conciencia etnográfica de los Tiempos Modernos, inspiraron la reflexión filosófica de Montaigne a Rousseau, de Voltaire a Diderot. Ser el primero entre los guayaki fue por cierto acercarse a los cronistas y recuperar sus disposiciones de ánimo, sus sorpresas, sus deslumbramientos propios. Y Clastres formó parte de su emoción al reconocerse de pronto, el día mismo de su llegada junto a los guayaki, testigo de esos extraños "saludos lacrimosos" de las mujeres, suerte de canción llorosa, entrecortada por sollozos, que habían oído y mencionado Thévet y Lery en el siglo XVI junto a los tupinamba: "Todo ello duró diez minutos, constantemente impregnado de una dignidad inolvidable, de una pureza de gracia y de virtud en medio de indígenas discretamente desatentos. Permanecí un largo rato bajo el encanto de esa exquisita cortesía [...]: verdaderamente me encontré entre los indígenas" (*Chronique*, p. 91). Sorprendiendo más tarde una conversación entre esposos, curiosa manera de comunicar de la que ya se había hecho eco Lozano, Clastres comenta: "Una vez más, admiro la precisión de las reseñas de los cronistas por los guaraníes a los jesuitas y la exactitud que al relatarlas muestra el historiador. Hubiera podido, entre

los guayaki, soñarme algunos siglos atrás, cuando América estaba aún por descubrirse" (*Chronique*, p. 140). Fue, así mismo, retomar la tradición filosófica que estos relatos habían suscitado, volver a las fuentes mismas de la etnología y sus interrogaciones, reconciliarse con la cuestión primera: el enigma que hubo planteado al pensamiento occidental la existencia misma de esas gentes "sin fe, sin ley, sin rey" (*Recherches*, pp. 148-149).

Encontrarse con una sociedad aún "verde", fue aliarse a esas disposiciones del espíritu y del corazón que acompañaron a la etnografía en sus orígenes, darse la tarea de descubrir lo inaudito frente una sociedad que, no obstante, había perdido su plenitud. Puesto que, si los guayaki pertenecen verosímilmente a la vasta civilización tupí-guaraní que los primeros viajeros habían podido observar en su despliegue natural, mostraban ahora su polo más primitivo, resultado probable de una muy antigua y enigmática regresión cultural. Ni un rastro de agricultura entre ellos; una tecnología muy reducida: arco y flecha como armas de caza y de guerra, hacha de piedra, canastos hechos por sus mujeres, y, en uno de los dos grupos, una especie de tejido; una organización social rudimentaria; reglas de matrimonio solamente negativas; una vida socio-religiosa sorprendentemente pobre: solo tres mitos parecen integrar su mitología; solo la serie clásica de ritos de pasaje y, en uno de los dos grupos, un rasgo en absoluto original en América, la costumbre de comer a sus muertos.

Ningún hecho etnográfico nuevo, ni una gran ceremonia, ni un desarrollo, en un punto u otro de su cultura, esas vastas elaboraciones –suntuosas mitologías, complicados sistemas de parentesco– que son ornamento y prestigio de las sociedades primitivas. Y si se les compara con los otros indígenas de la selva, es larga la lista de lo que no tienen. Pensemos en los yanomami, aún preservados, con quienes Clastres residió más tarde y de quienes nos brinda un alegre informe de misión plena de vida y de color: *chabub* zumbante de decenas de hombres chocando soberanamente

te y con gran estruendo arcos y flechas; fiesta para los ojos (para nada uno de los aspectos menos atractivos de la experiencia etnográfica) son esos cuerpos ornados de plumas de guacamayo rojas y azules, de pinturas rojas y negras, negras o blancas, de flores frescas, esos chamanes saltarines dando grandes espectáculos, esos hombres en fiesta y en guerra; majestad del gran río que "arrastra de meandro en meandro su fuerza" (*Recherches*, pp. 7-30). Aquí, nada de chamanes: apenas curan a los enfermos; ningún jardín, ni droga, ni tabaco, ni algodón. Los guayaki no tienen hamacas, y, desnudos, duermen en el suelo mismo, cerca del fuego. Nada de danzas, y por todo instrumento de música, una pequeña flauta de Pan. Conocen una sola pintura, la negra, y, cuando se enferman, se cubren de plumas blancas arrancadas del vientre de los buitres. Tampoco tienen, o ya no tienen, intercambios comerciales con los otros. ¿La guerra? perdieron de vista a sus enemigos. Un mundo apagado, privado, pobre, que se separa apenas del verde fondo de la selva, curiosamente superpuesto –pues carecen de relación alguna– con el de los guaraníes, tan diferente, tan sorprendentemente rico en historia y en pensamiento, a quienes Clastres visitará dos años más tarde y acerca de los cuales escribirá el *Grand Parler*.

Un mundo poco colorido pues, nada que llame la atención, carecen de viviendas y llevan, los guayaki, la "existencia furtiva" de los de la selva: las chozas de follaje que abrigan a las familias durante algunos días no presentan interés arquitectónico, ni intención oculta alguna, tan pronto abandonadas y entregadas a la abundante confusión de la selva. En tanto nómades, poseen pocos objetos que deben caber por completo en el cuévano de las mujeres, pues su vida transcurre caminando y recorriendo la selva. "Así van los indígenas guayaki. Durante el día caminan juntos a través de la selva, hombres y mujeres, el arco delante, la cesta detrás. La noche los separa, cada uno consagrado a su sueño" (*Société*, p. 111).

Esta tradición o regresiva, frente a la sociedad guayaki

el etnógrafo se hallaba en presencia de una de las formas de vida social más elementales. Pobres en su ser, en sus gestos en sus objetos, los guayaki no tenían más que su desnudez para ofrecer. ¿Vuelve más precioso lo poco que encuentra quien agudiza su mirada? Palabras de Henry James, obligado a cerrar su ventana a Venecia pues había demasiado para ver (¡los palacios rosas!, ¡el tornasol de la laguna!). Y es ante este despojamiento que el recorrido etnográfico de Clastres viene a agudizarse, presentándose a nosotros como ejemplo de una investigación que contrasta, por sus opciones, con las de sus predecesores.

Americanista y proponiéndose pensar las sociedades primitivas a partir de una reflexión sobre el poder, Clastres expone claramente a numerosas revisiones su proyecto, sus antecedentes, antes de escribir la *Chronique*. Así, en "Copernic et les Sauvages", convoca a la etnografía a operar una "inversión completa" de sus perspectivas, "para intentar realmente enunciar, sobre las sociedades arcaicas, un discurso adecuado a su ser y no al ser de la nuestra". Y concluye: "el camino de su conversión es señalado, por lo demás, por el pensamiento de nuestro tiempo que supo tomar en serio el de los salvajes: la obra de Claude Lévi-Strauss prueba la rectitud de su orientación por la amplitud (probablemente insospechada aún) de sus conquistas, y nos impulsa a ir más lejos" (*Société*, p. 23). Pues bien, la simple comparación permaneciendo en este terreno, entre la orientación etnográfica de Lévi-Strauss en *Tristes trópicos* y la de Clastres en la *Chronique*, permite iluminar de qué modo intenta esta ir más lejos, o al menos sobre qué bases efectúa la "conversión", pues el contraste entre los dos abordajes es obvio. Solo por el hecho de que Lévi-Strauss funde su etnografía de América sobre una serie de sociedades y Clastres sobre un caso particular, sino por sus opciones fundamentales, de Clastres articulándose en los vacíos de la primera, y, suma, en su punto débil.

Tristes trópicos intentó aprehender las sociedades indígenas en su diversidad con el propósito de aislar las propiedades comunes: "más preocupado por comprender América

que por profundizar en la naturaleza humana apoyándome en un caso particular, había decidido operar una especie de corte a través de la etnografía –y de la geografía– brasilera", escribe Lévi-Strauss (p. 238). Y su reflexión va a nutrirse del viaje, de la vista de los espectáculos hallados unos tras otros, pero también de la torsión que para él opera la etnografía: una "historia que une por ambas puntas la del mundo y la mía" (p. 63). Un programa que responde a la invitación al viaje propuesta por Rousseau ("Rousseau, nuestro maestro, Rousseau, nuestro hermano", p. 451) y en el que el viajero *hace hablar a las sociedades entre sí* en un vasto juego de ecos y transposiciones: lo que se expresa en las delicadas pinturas faciales de unos, los caduceo ("Adorable civilización cuyos sueños sus reinas ciernen con su maquillaje...", p. 224), se inscriben en el plano de la aldea de la siguiente, los Bororo; y, tanto para unos como para otros, refieren a la ilusoria tentativa de resolver una contradicción en su estructura social. Análisis que ilustra aproximadamente la idea enunciada al comienzo: "comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera no es nunca la más manifiesta; y que la naturaleza de lo verdadero se transparenta ya en el cuidado que ella pone en ocultarse" (p. 62). Y prosiguiendo esa actividad intelectual de develamiento y de juego de máscaras teñido de una cierta melancolía, Lévi-Strauss ve a su "objeto" esfumarse a medida que avanza más profundamente en la geografía brasileña, hasta los nambikwara: "Había buscado una sociedad reducida a su más simple expresión. La de los nambikwara lo era, al punto de que encontré allí hombres solamente" (p. 365). Ningún sueño, ninguna ilusión por desenmascarar, ningún polo posado sobre las cosas: nada, "hombres solamente", y en sus gestos "algo como la expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana" (p. 336). Allí se detiene el etnógrafo, donde la "experiencia sociológica" se sustrae. Así Lévi-Strauss concluye sus *Mitológicas* con *El hombre desnudo*, el arribo junto a los nambikwara desnudos es su tangible y apasionante prefiguración.

Luego, si Clastres rinde homenaje a Lévi-Strauss por haber inaugurado el diálogo con el pensamiento primitivo, es no obstante un muy otro camino el que va a tomar, abordando las cosas, podría decirse, por el otro extremo. Para empezar, ¿acaso no comienza él por los pequeños hombres desnudos, exactamente allí donde Lévi-Strauss se detiene? Todo sucede, en efecto, como si, junto a los guayaki y habitado por idéntica compasión, partiera del punto en el que Lévi-Strauss había dejado a los nambikwara, desnudos y girando en torno a las cenizas de sus hogueras. Por lo demás, deja atrás Clastres la problemática rousseauiana de la unidad del hombre: en él no hay tentativa alguna por buscar "más allá del Hombre", ni decepción alguna pues, por encontrar "solamente hombres" (punto de llegada del primero), sino ante todo "hombres" y no obstante, "no cualquier hombre" sino hombres diferentes, hombres particulares³¹. El propósito de su búsqueda es saber "en qué el hombre primitivo es un hombre diferente de los demás, en qué la sociedad primitiva es irreductible a las otras" (*Recherches*, p. 159). Dicho de otro modo, Clastres plantea desde el inicio una problemática de la discontinuidad: no, ellos no son como nosotros. Y no hay retorno alguno que el etnógrafo deba llevar a cabo.

Y lo más asombroso, lo más singular en el relato de Clastres, es que, lejos de disolverse bajo los embates de la inteligencia y de la comprensión, la ajenidad de los guayaki se conserva intacta, su eco en el relato, como prueba de un abordaje antropológico que entiende justamente cernir tal diferencia de los salvajes, reconocerla allí donde ella se encuentra, intentando representarla y comprenderla. No nos engañemos, hay en esto un salto intelectual y un enorme desplazamiento de orientación para la antropología. Además, y este punto es capital, se trata de reconocer, calificar y nombrar la "prodigiosa distancia", no de la que es testimonio sino en la que se sostiene la pequeña sociedad salvaje,

³¹ Como lo explica claramente en "Entre silence et dialogue" (*L'Arc*, mayo 1968), donde se halla expuesta su concepción de la etnología.

reconociéndole un deseo, un valor de sujeto. Eso cambia todo y determina el nuevo equilibrio del relato. La acción es dirigida no tanto por el observador como por la cosa observada, la sociedad guayaki. Hay cambios en la naturaleza del héroe del relato: ya no es más el observador debatiéndose con los indígenas para obtener de ellos información acerca de tal o cual aspecto de su vida social o de su cultura —recordemos anteriormente a Malinowski maldiciendo graciosamente a sus informantes que no le informan, o peor, que lo "engañan", que "mienten", y, cada tanto, lamentándose ingenuamente: después de todo, será preciso que los observe (Malinowski 1985)—, o bien persiguiendo un "objeto" que recula, huye y se disuelve. Aquí, el héroe del relato es la sociedad guayaki, los guayaki, su indigencia, su distanciamiento, su indiferencia misma; el resorte de la acción, el movimiento interno propio de esta sociedad. Y la desgracia indígena, irrecusable para el observador, no será ya la nuestra, meditación acerca de nuestros propios pesares, sino la de ellos. Clastres va a dar plena luz a la privación de los guayaki, imponiéndose a sí mismo seguirlos día tras día durante el tiempo del "alto definitivo", siguiendo dos líneas: poética, por cuanto el valor y la vida de las cosas se dan en su plenitud; dramática, por cuanto el relato coincide con la elevada figura de la tragedia.

La crónica se organiza en la vertiente del tiempo transcurrido en el lugar, en una suerte de tensión entre lo que ve y oye el observador, en contacto con lo mismo —los mismos sonidos, los mismo gestos, las mismas gentes—, y se orienta, nítida, hacia "lo que saben los aché".

Clastres despliega con toda simpleza la llana sucesión de noches y días, aparición de la luna y puesta del sol. Solo una estación, llamada el "Gran frío", durante los meses de junio y julio, marca el pasaje de un ciclo anual a otro y coincide con la única fiesta tribal, la fiesta de la miel, fiesta de la alianza. Así, es fundamentalmente en esta simple alternancia que se inserta la "existencia furtiva" de los guayaki: retornan cada noche los cantos de los cazadores, inmóviles y ensimismados

junto a los flameantes fuegos, y por la mañana, la partida a gris del alba de ese modo que sorprende siempre, tan brusco e inesperado parece, con que cada hombre se apea y emprende la partida sin esperar nada –ni palabras, ni comentarios, ni miradas– y reaparece varias horas o varios días más tarde, dos simios o un gato salvaje sobre la espalda, sin que persona, ni siquiera una vez, parezca prestar atención a quien regresa; y pasan largas tardes tórpidas y perezosas hasta la hora de los cantos; y nuevamente se eleva el sol que atrapa el frío de la noche y descubre la confusión de lianas, de troncos, de hojas gigantes que tapan el cielo, un mundo singularmente cercado, sin horizonte, en el que todo se enreda: la selva. Masa confusa a primera vista, no es para nada una entidad, sino que, desarticulada, se experimenta como una serie de vidas separadas, de presencias distintas. Y más que hacerse ver, se deja oír, presente en su totalidad en lo que resuena, en lo que tiembla: estremecimiento del follaje, quiebre de las ramas; en lo que ruge, sopla, gruñe y crepita, el Jaguar, la Serpiente, el Trueno acompañado de sus llovias y sus vientos; en una palabra, todo lo que constituye sus voces y que singularmente experimentamos como amenazante.

Hay, en el modo de dividir las noches y los días en su rudeza y su idéntica extensión (punto del crepúsculo en la selva tropical), de hacer que la luna salga y se ponga el sol, de dejar oír cada ruido, de describir la lumbre de los fuegos danzantes, de mantener con tenacidad todas esas presencias en el horizonte del relato, algo infinitamente profundo y sutil: un modo de estar alerta a lo que “ellos son”, de intentar articular su realidad sensible y su conocimiento; de buscar capturar su movimiento. Y el sentido de la alternancia como equilibrio que debe mantenerse, se manifiesta esencial al pensamiento guayaki: equilibrio entre el día y la noche, el sol y la luna, el arco y la cesta, los vivos y los muertos.

Así pues, es sobre este fondo que Clastres despliega el ciclo de vida de los aché, la poderosa serie de gestos rituales que ordenan su existencia social toda. Gestos consagrados a tres acontecimientos, nacer, crecer, morir, que constituyen

la base dramática del relato. No hay otros, salvo la alianza que se expresa en el movimiento por el cual los indígenas abrazan su territorio para reunirse a los demás grupos de la tribu, cuando avanza del “Gran frío”. Esta composición –de la cuna a la tumba– puede parecer banal, trillada incluso, no obstante ella se impone necesariamente como siendo la de la sociedad guayaki, aunque más no fuere para garantizar su duración. Esos gestos rituales que prescinden de comentarios (“Nos-otros, lo sabemos bien”, repiten los guayaki); son observados por Clastres en una suerte de tensa atención y de ellos nos da los mínimos detalles, no por precisión maníaca sino por detentar una verdad: “esperaba con tanta impaciencia como los indígenas el parto de Pichugi, decidido a no dejar escapar el menor detalle de aquello que, irreductible al puro devenir biológico, adquiere de entrada una dimensión social” (*Chronique*, p. 12). También nos los da de la singularidad de quienes los perpetúan –jamás será un ser colectivo el actor: es Pichugi, de quien nace el niño y en torno de la cual se mueven en la noche y el silencio. Y son tan despojados los gestos, tan simples los objetos, que la escena muy naturalmente adquiere un tono augural. Henos aquí bruscamente restituidos a las cosas y especialmente a las grandes realidades elementales: la noche, el agua, el fuego, el silencio; al vigor de las formas: la canasta ovoide, la esquirla de bambú afilado; a las sensaciones físicas: el agua helada, el cálido fuego, el bambú cortante, la dúctil carne del bebé masajead.

Así, en su obertura, “Nacimiento”, Clastres da la trama de su narración: los objetos, los gestos se presentan con todo su peso como el precipitado poético de la organización primera de las cosas; el gesto “se debe leer como se escuchan las palabras”. Como ese, apenas entrevisto, de la pequeña niña que hunde un tizón en el agua en pos de la purificación de su madre: “Se trata pues de desplegar, en cierto modo, ese ‘texto’ tan concentrado que se reduce a un gesto, se trata de dejarlo hablar liberando, a través del análisis, el rico manojito de significaciones reunidas en un todo por

la presta mano de una chiquilla obediente" (*Chronique*, p. 41). Aquí, Clastres da rienda suelta a su estilo: desplegar los gestos concentrados que atemperan los acontecimientos es restituirles su origen y dejar aparecer el nudo dramático que abrigan: el fuego fue incendio, el agua diluvio, así dice el mito; no es menos el diluvio y el incendio primeros lo que conjura el gesto furtivo de la pequeña guayaki. El análisis consiste en remontar –contra la pendiente– del gesto ritual al mito como palabra presupuesta: "texto e imagen, el mito de origen y el ritual de nacimiento se traducen e ilustran uno al otro, y los guayaki, para cada recién nacido, repiten sin saberlo el discurso inaugural de su propia historia en ese gesto que es preciso leer como se escucha una palabra" (*Chronique*, p.17).

Lenta, imperiosamente, ascendemos pues hacia el enunciado de mitos y creencias como fundamento del orden de las cosas y de lo que "ellas son". La sucesión del día y de la noche, de la vida y de la muerte ¿no fueron dadas desde el comienzo en el mito de origen, cuando un joven muchacho no iniciado rompió la marmita de Baiö de la que escaparon, al unísono y en una ola de cenizas, la noche, la muerte, y todos los animales domésticos, los animales y los pájaros de la selva? Accidente que sumió al universo en la oscuridad pues este solo conocía el día, y fue medianamente reparado arrojando un trozo de cera al fuego: el humo perfumado elevándose en el aire trajo en efecto el día, ¡mas no el día en su completud! Y lo que desde entonces es coextensivo con el universo de los hombres es la alternancia de la noche y del día, en suma, la parcialidad, un poco de los dos, y también la muerte, esa otra parcialidad. Pero no olvidemos que la noche es responsable de haber roto la continuidad del día, de ser su fin, y la muerte responsable de haber roto la de la vida, de ser su fin. Y comprendemos con ello qué es la noche que cae sobre un día que acaba, y comprendemos la obstinación plena de sentido de Clastres por mostrarlo día tras día, pues esto mismo "son los aché", esto es su vida.

Pobre y prácticamente reducida al enunciado de esa pri-

mer fractura, la marmita rota, no dejó por ello la mitología guayaki de organizar con menor fuerza todo el pensamiento y la existencia social: hay el día y la noche, los vivos y los muertos, los hombres y los animales de la selva, un irrecusable juego de equilibrio que ellos, los aché, se encargan de mantener y preservar de toda perturbación. Ambos niveles se mueven en conjunto pues "una fraternidad subterránea une al mundo y a los hombres, y lo que en uno se produce hace eco en el otro. Igual orden los rige, y no hay que transgredirlo" (*Chronique*, p. 284).

El inmenso mérito de este abordaje es precisar y actualizar las correspondencias entre mito, rito y existencia social, a menudo vagas en una etnología cuyo vocabulario es habitualmente el del espejo, el del reflejo o el del eco. Se esmera en seguir y trazar el movimiento que los liga y extrae sus virtudes particulares: la precedencia de los mitos como saber de la sociedad sobre sí misma, la actualización de ese saber a través de los rituales y su virtud de afirmación del ser en el mundo, a través de la cual se expone el aval claro e incuestionable de la existencia social y se explicita lisa y llanamente la singularidad de esos hombres: "Sin división interna, ni rencor que perturbe sus almas. Son lo que hacen, su Ser accede sin temblar a esa plenitud en el hacer a la que, desde la eternidad, los comete el grupo. Prisioneros de un destino, es posible: ¿pero prisioneros para quién? Los cazadores aché, en lo que les concierne, lo viven como libertad³²" (*Chronique*, p. 281).

"Son lo que hacen", "hacen lo que saben": en estas breves fórmulas, casi voluntariamente truísmos, Clastres recoge y pone en evidencia el movimiento. Y súbitamente comprendemos "lo que saben los aché". ¿Qué saben ellos exactamente? Miles de cosas sin duda, pero ciertamente una capital: saben que son mortales, son los mortales, los

Es a Marcel Gauchet a quien debemos atribuir en nuestros días toda la importancia y el pleno desarrollo de esta característica relación consigo mismas en las sociedades primitivas. Cf. Bibliografía.

aché, personas. Y es eso mismo lo que actúan con fidelidad y constancia en su esfuerzo ritual sobre esa sola superficie que los separa de la selva, su cuerpo desnudo; y, mortales, lo son todos por igual. Es por ello y con toda dignidad que son hombres; a ello apunta la compasión y la simpatía del cronista, al modo tan humildemente valeroso con que los hombres guayaki asumen tal verdad como desafío. Un desafío no obstante pleno de violencia y de furia, al igual que la furia de las cosas, que se sostiene extrañamente en una pasión, la cólera, convocada a manifestarse en cada ritual como "venganza": venganza pues, por parte de los hombres, en forma de cólera más o menos contenida, venganza por parte de las cosas en el "Gran frío", en forma de lluvias y vientos que acompañan al Trueno y que, igualmente presentes en cada ritual, son las voces de los muertos.

No hay ilusión en ese saber, sino reconocimiento de una verdad, de una suerte común.

Y lo que finalmente busca mostrar el tránsito ritual de los indígenas, es el descubrimiento, cada vez renovado, de que los hombres no son eternos, que es preciso resignarse a la finitud y que no es posible ser, a la vez, uno y otro. Curioso encuentro entre un pensamiento salvaje inconsciente de sí por cuanto solo sus gestos lo dicen, y el logos más poderosamente dueño de sí del pensamiento occidental; unidad a fin de cuentas del espíritu que, en un indígena o en un filósofo, halla el obstáculo a su esfuerzo en la imposibilidad llana de pensar la vida sin pensar la muerte (*Chronique*, p. 35).

Actuando ya en el ritual de nacimiento, inscribiéndose luego dolorosamente sobre los cuerpos con ayuda de la gruesa arista de un guijarro durante la iniciación, ejerciéndose durante el matrimonio, ese saber se ordena siguiendo una ascensión dramática hasta alcanzar los terribles detalles del ritual funerario; pues si bien se trata entonces de morir y de la necesidad de separar a los muertos de los vivos, también se trata de matar, de matar a los niños. "Los niños eran apreciados para ellos. Sin embargo, a veces los mataban"

escribe Clastres (*Chronique*, p. 240). ¿De dónde proviene la falta de mujeres percibida ya por los jesuitas y los guaraníes en los siglos XVI y XVII? se pregunta. Lo que al respecto pudimos aprehender, nos dice, es "desde cierto punto de vista, aterrador" (*Chronique*, p. 118).

Así pues, lo que en un momento se hace evidente es que son mortales y ello es lo que traducen sus gestos, pero lo que conmueve es que son mortales de otro modo, casi diríamos a ultranza, y se trata de comprender ese *otro modo*. Pero es imposible comprenderlo sin estremecerse y sin percibir la medida de la diferencia, la prodigiosa distancia que nos hace tan extraños a ellos.

En principio, lo que resulta tan extraño es que los muertos, o más bien sus almas, o sus espíritus si se prefiere, están allí todo el tiempo: hostigadores y necesarios. Su plena presencia es bien singular y poco tranquilizadora, y se advierte en los ruidos de la selva —una voz arisca, gruñona, siempre agresiva—, pero que además es las que suscita en los hombres la cólera o el furor que los asalta y los pone "fuera de sí". Y esas grandes cóleras, por simbólicas y rituales que sean, no son menos reales: los hombres golpean, castigan a golpes de puño a las mujeres, gritan, orientando todo su ser contra la furia de las cosas y de las bestias que los muertos animan. En efecto, están en el Jaguar que ruge, reunidos en torno al Trueno tonante, habitan en la garganta de la serpiente; quiebran solapadamente la rama que mata, rozan los rostros, revolotean por doquier como moscas golosas, intentan incluso insinuarse en los cuerpos. Y toda la furia y el accionar de los hombres se emplea en mantener la distancia, la división única allí donde se encuentra: en el exterior. De este modo, los muertos aparecen como los grandes compañeros sociales de la pequeña sociedad indivisa de los hombres³³; son allí, siguiendo la doble expresión de René

³³Extraña religión sin dioses la de los indígenas sudamericanos (...) es antes de ser individual y privada es social y colectiva en lo que constituye fundamentalmente a las relaciones de la sociedad, como mundo de

Char, los "Grandes coaccionadores", y, por más paradójal que pueda parecer, los "más vivos". En fin, son las malvadas Erinias reclamando venganza, y las cosas devienen terriblemente penosas en el detalle mismo del rito funerario.

Pues si es cierto que es posible definir una sociedad por la forma en que trata a sus muertos en la medida en que esa forma modela las relaciones de los vivos entre sí, la forma de los guayaki es cuanto menos aterradora. No tanto por lo que ellos hacen a los muertos para neutralizarlos, el canibalismo que nos horroriza³⁴ y Clastres lo descubre con un toque de humor negro, sino porque alcanzamos a comprender que el estómago puede ser un lugar de sepultura como cualquier otro, y por lo que el "alma malvada" del muerto les hace hacer: matar, matar al joven niño. Un pariente del muerto debe en efecto vengarle matando a uno de sus hijos —y casi siempre se elige a una niña— para apaciguar su alma, para que ella no se aparte solitaria, y son los hombres los que ejercen el terrible oficio de "matador" o de "sacrificante". Exigencia exorbitante, desmesurada y que nos hiela, por la que pasa, pareciera, la irremediable distancia en la que se encuentran para nosotros los guayaki, y que suscita inevitablemente nuestra tímida pregunta: ¿en verdad hacen ello sin perturbación alguna de su alma? ¿O es que su ajenidad se debe solo a la forma desmesurada, extrema, de ser hombre? No, puesto que aun descubriendo toda la violencia que hay en su ser, lo que Clastres sugiere a través del doble sentimiento que suscita, sentimiento de compasión y de terror, es, más bien, algo así como lo trágico del estado salvaje. Más extraordinariamente aún, es el nacimiento del sentimiento trágico en el seno de la pequeña sociedad lo que logra hacernos comprender en su

seres vivos, con ese Otro que es para ella el mundo de los muertos", escribe más tarde Clastres ("Myths et rites des Indiens d'Amérique de Sud", *Recherches d'anthropologie politique*, p. 66).

³⁴ Tanto que, cuando los Yanomani entre quienes habitábamos nos dieron de comer un día la pequeña mano de un simio, nos fue imposible hacerlo, tanto se asemejaba a la mano de un bebé.

perturbador capítulo, "Matar", que de su Crónica es, para nosotros, el momento culminante.

Silenciosos, los guayaki libraron en sus gestos el corazón de su pensamiento, la realidad de su existencia social; el cronista, "desplegándolos" ante nuestros ojos, dio de ellos su desarrollo límpido y claro. Pero, aún cuando el análisis desarma con soltura los engranajes de la vida social, la incertidumbre y la duda se mantienen a lo largo del relato, no tanto acerca de lo que ellos piensan, sino de lo que sienten. ¿Qué los afecta? ¿Qué sentimientos los animan? Los signos exteriores son confusos. Clastres escruta los rostros, busca las sonrisas, acecha las actitudes, y las más de las veces concluye: "...nada se deja descifrar sobre los rostros atentos, ni siquiera una sonrisa alcanza a dibujarse" (*Chronique*, p. 13). Los *quiproquos*, numerosos, por momentos francamente cómicos y que llevan a risa, lo dejan perplejo. Totalmente desconcertante es la actitud frente a los enfermos o a los niños, como la de esa madre que permaneciendo indiferente a la herida de su hijo y sin preocuparse por curarla, deja estallar poco después un patético canto sollozante y más desconcertante es el *chenga*, pues, como siempre, los ojos están secos, los rostros sin lágrimas. "¿qué momento es más verdadero? el silencio aparentemente indiferente, o bien el clamor ritual del *chenga*? No lo sabemos..." (*Chronique*, p. 236).

Ahora bien, he aquí que arribamos a la situación fundamental, donde todo lo que hasta entonces fue asido de la realidad ambiente no está allí más que como trasfondo henchido de matices propios —albas grises, flamas danzantes, noches de canto— un cuadro preestablecido, el mismo al parecer, que montaban los grandes trágicos, y donde el acontecimiento toma forma en la aceleración brutal de lo que es. El alto de los indígenas es, como dijimos, "definitivo", y es de lo trágico de ese "definitivo" de lo que se ocupa Clastres en su capítulo "Matar", consagrado al relato de un "matador", Jakugi³⁵.

Acorralados por los blancos, los guayaki dan vueltas en derredor de la selva, su territorio se ha restringido, la caza

³⁵ Las citas que siguen se han extraído todas de este capítulo.

se vuelve ocasional; durante uno de sus recorridos, Trueno ruge y lanza sus rayos, fulminando a un pequeño niño en brazos de su madre. El tío del niño fulminado, "furioso", le vengá: lanza en su canto palabras de muerte, se yergue y de un golpe de su gran arco rompe la nuca de otro niño. Pero esta segunda víctima es cara a Jakugi, es su "hijo", y he aquí que luego de algunos días decide a su vez continuar la venganza: "A pesar de ello, el término de la desgracia no se había alcanzado aún. Corresponde a Jakugi cerrar el ciclo de muertes iniciadas por Chono [Trueno]". No obstante, la costumbre no obliga a vengar la muerte de un niño, solo la de un adulto es vengada de esa forma terrible. ¿A quién quiere vengar él? "¿Por qué Chono fulminó la 'tierna cabeza', sino para significar que ya no dejará existir a los aché?". ¿No es que la vida entera del mundo se ha hecho hostil a los indígenas? "¿Para qué entonces obstinarse en la lucha, y ayudar a los *Kromi* [los niños] a crecer, si Chono mismo los mata? Tal vez los aché se sientan perdidos, y enloquezcan en semejante indignancia. Solo ven ante sí la muerte. Al matar a los niños, los hombres se destruyen a sí mismos. Es la desgracia indígena, la fiesta trágica de su fin".

"Sin gozo, apesado en su tristeza, Jakugi cuenta como devino *brupiare* [matador] [...] 'Una noche, me senté cerca de mi fuego y comencé a cantar [...] ¡yo vengaré!'. Pronuncia "las irreversibles palabras en las que todos, él mismo y los otros, quedaron prisioneros". Lanza el nombre de la víctima en su canto, elige a su "hija", una bella niña, una niña ya crecida, casi una mujer: "La joven condenada, y solo ella, podía prolongar y cerrar el despliegue de cosas que someten a los aché, de potencias subterráneas que poseen a Jakugi".

Él canta dice, para vengar la muerte de aquel "del cual él constituyó su ser", va a matar a la joven Kantingi, su "hija". "Cante por largo tiempo durante la noche. Expliqué que, para vengar, quería matar a la hija de Wachugi y Krajagi... Canté muy fuerte, y la madre de la joven oía, tendida bajo su abrigo. Escuchaba bien mis palabras, sabía que quería

matar a su niña." Y la madre llora sin que la acompañe el canto de las mujeres, habitualmente proferido en común. Canta, dolorosa, impotentemente: "Aquel que fue productor de la naturaleza va a matar a la bella joven". Y a la lamentación de la madre le sucede la del padre, "no se niega lo que va a ocurrir, ni se protesta contra tal imprevisto". No hay diálogo, sino el consentimiento de un canto.

Y Jakugi canta: "Canto fuerte, para que todos los achés me oigan bien: para vengar, a la bella joven golpearé y ella morirá". ¿Pero la joven, que era ya mayor?, "tendida bajo su abrigo de palma, tiesa, inerte, ¿cómo podía Kantingi dormir, ella, a quien iban a matar? Sola frente al inmenso terror que en ella crece; su padre, su madre, dulces y generosos, cantan a su lado el triste consentimiento con el fin de su muerte."

La noche entera velan el matador y la joven, uno cantando, la otra con los grandes ojos abiertos, presta a huir; y cuando al alba él se precipita, "ella salta: ¡no golpees!, ¡no golpees!" Huye, ligera, bajo los árboles. Jakugi la persigue, suplicante, huyendo hacia delante sin volverse. "¡Se fue! Ya no puedo golpearla. ¡Estoy totalmente desalentado! [...] Pero he cantado, ¡hay que hacer *jépy* [vengar]!"

Hará falta una segunda noche de vela: "Se observan a la lumbre de las llamas, él sentado sobre sus talones, ella recostada". Por la mañana, "demasiado joven para triunfar en su espera", la joven se duerme. "La maté al alba, golpeándola en la nuca. Nada vio, pues dormía".

Toda una mañana duró el relato de Jakugi. Por momentos interrumpido por largos silencios crispados que debían respetarse. Luego retomaba. Podría haberse ido diciendo, como era costumbre, que partía de caza o bien que tenía sueño. Pero esa vez se obstinó en quedarse, contra sí mismo, por sí mismo. Esas cosas que el extranjero le rogaba recordar deseaban ser dichas puede que de largo tiempo atrás. ¿Pero cómo eran entrecortadas, resistentes, a veces inaudibles las palabras! Y así mismo, ¡qué pasión en repetir las, una vez irrevocablemente pronunciadas las palabras, los puños nerviosamente apretados!

En la secuencia terrorífica de estas muertes se dice el fin de los guayaki. En otra ocasión, fueron muertas las tres hijas ya mayores de Chimbégi, también para vengar, "las tres con un hacha metálica, botín de un ataque contra los blancos".

Pero ante todo, en la reconstrucción del relato de Jakugi, se acerca Clastres a las fuentes de lo trágico. Nos tienta evocar a *Orestes*, que precisamente pone en escena la repercusión en serie de violencias asignadas, asociación que no es solo poética sino que plantea a la reflexión la naturaleza de la situación trágica por un lado, y de la emoción trágica por otro. Principio de la violencia homicida, la cólera "divina" de Chono contra los aché, sus bramidos en la selva; fulminará a un niño, el tío del niño matará a otro, Jakugi a un tercero, su "hija". He aquí pues la venganza una vez más desencadenada, pero comprendemos de ella todo su exceso: la satisfacción ya no puede alcanzarse, el desequilibrio es irreparable, el exceso de infortunio, de indignancia, quebró las fronteras entre ambos mundos, es como si la muerte ya no pudiese encontrar su lugar, su medida, y los vivos, la suya. "La vida entera del mundo se hace hostil", a los indígenas, escribe Clastres. Condenados por sus propios dioses, los indígenas se comprometen en la gran hecatombe, "los hombres matan a los niños. Se destruyen a sí mismos". ¿No se ve, ilustrado aquí en su versión salvaje, el insigne momento en el que el dios se retira? ¿ese momento en que el mito despunta en tragedia? Más aún, ¿no se captura aquí el instante preciso en el que nace la emoción trágica? Puesto que, portado por la voz de un hombre, el aterrador desenlace –y el miedo, la muerte, la hirsuta soledad que ella acarrea– es de golpe promovido a una dignidad más o menos consciente, como si fuese objeto de una elección: hemos podido comprender, explicarnos que "matar" era para el pensamiento guayaki un deber para aferrarse a su derecho a la vida, pero he aquí que lo que era liberación –la venganza, la pasión furiosa, ese "fuera de sí"– no es, posiblemente, más que sumisión, resignación dolorosa. "No hay división interior, ningún rencor que perturbe sus almas", decía Clastres un poco antes.

Pero todo lo oscuro, toda la opacidad de eso que es posible entender por la indivisión del sujeto propia del estado salvaje ¿no se halla aquí ausente y se percibe que la eclosión de lo trágico en su estado nativo es temblor del alma, primera fisura interior. Experimentado en alma y carne, el dolor no es ilusorio y vemos en Jakugi a un Agamenón salvaje sacrificando a *Ifigenia*.

Racine subrayó con fuerza en sus prefacios haber necesitado absolutamente, para montar sus tragedias, del distanciamiento en el tiempo y del natural "apasionado", si no "furioso", de los hombres del tiempo de Homero, o en su defecto, como para Bajazet, del distanciamiento en el espacio, apoyándose aquí en la "ferocidad" de la nación turca, cuyas costumbres y máximas diferentes se dedicó a estudiar y a representar fielmente, reuniendo de este modo las circunstancias que condicen con la emoción trágica. Emoción que no tiene tierra natal pues, como escribe en su prefacio a *Ifigenia*: "Mis espectadores se conmueven por las mismas cosas que antaño hicieron llorar al más sabio pueblo de Grecia, y que hicieron afirmar que entre los poetas Eurípides era extremadamente trágico, *tragikôtatos*, es decir, que sabía maravillosamente suscitar la compasión y el terror, verdaderos efectos de la tragedia". ¿Son para nosotros comparables las circunstancias que extrañamente concurren una mañana en la selva: el hombre tan distante, la costumbre tan feroz, el destino tan funesto; y no es el dolor, el padecimiento de un hombre que cumple su destino el que experimentamos?

A fin de cuentas, lo que Clastres refiere de los guayaki es lo que supo comprender. ¿No era muy tenue su percepción, inaudita su indignancia? Y el relato de Jakugi aparece como la exaltación angustiosa, final, de esa privación, momento crucial en el que un indígena, un hombre, horadando el silencio, se dirige a todos, al extranjero, y en el que como tal lo oímos.

Transcurrieron casi ocho meses en el arroyo Moroti antes de que ese relato pudiera suceder. La prueba del salvajismo, ¿no había sido precisamente de entrada la experiencia de la imposibilidad de intercambiar palabras por palabras,

“la imposibilidad masiva y a primera vista irremediable de entenderse”, “la prodigiosa distancia” en la que permanecían los indígenas? ¿No era el proyecto el de esclarecer esa imposibilidad? Ahora bien, lo que Clastres identificó y exploró en sus primeras investigaciones acerca de las formas elementales del poder es el estatuto singular del lenguaje en las sociedades primitivas: “esas culturas, al privar a los ‘signos’ de su valor de intercambio en el campo del poder, retiran a las mujeres, a los bienes y a las palabras justamente su función de signos a intercambiar; y es por tanto como puro valor que son aprehendidos esos elementos, pues la comunicación cesa de ser su horizonte” (*Société*, p. 42). La exploración y la conquista de los “signos” fueron llevadas a su pleno desarrollo por Lévi-Strauss; pero es en base a otra propiedad del lenguaje, la de las palabras como valor, que Clastres compromete su búsqueda, y es reconociendo el lugar preeminente dado a esta otra cara del lenguaje que logra esclarecer lo que mantiene tan lejos, tan radicalmente lejos, a la pequeña sociedad salvaje, lo que constituye así mismo su carácter irreductible: estudio del discurso del jefe “que sugiere con fuerza singular tal conversión del estado de signo al estado de valor”, y que, encargado de la integridad de todos, “en su soledad, recuerda los dichos del poeta para quien las palabras son valores aún más que signos” (*Société*, p. 42). Pero del mismo modo descubrimiento conmovido y respetuoso –en un primer artículo que precede en varios años la redacción de la *Chronique*³⁶– de que el canto de los cazadores guayaki es el que permite a sus bocas pronunciar su *yo*, e impulsarlo hacia delante, movimiento a través del cual el cazador se separa del hombre social que es, y escapa al sujetamiento de la red general de signos para reencontrarse a sí mismo; contrapeso reconocido al arte que libera, y a ese movimiento interior del alma, el “contentamiento”, pues el canto vocal es probablemente la primera forma de la mú-

sica. Canto que nos reenvía a la selva, al resplandor de los fuegos, a la “soñadora espera” del atardecer, y que brota “de golpe, clamoroso, libre y tenso”, muy pronto acompañado por otras voces: “Cantan todos los hombres ahora. Siempre inmóviles, la mirada un tanto perdida; cantan todos juntos, pero cada uno canta su propio canto. Son amos de la noche y se quieren amos de sí”. ¿Por qué cantan los cazadores al atardecer? Para contentarse, dicen ellos. ¿Qué cantan? “Yo, yo, yo”. “Soy un gran cazador, mato acertadamente con mis flechas, soy de naturaleza fuerte”. Desafío invariable y mil veces repetido al borde de la noche, ilustración si la hay de que “el lenguaje, bajo la especie del canto, designa al hombre como el lugar verdadero del ser”. Y sabemos que luego del humilde canto guayaki, Clastres se aplicará a reconstruir el canto más consumado de los Guaraníes, la “lírica” de las “Belle Paroles”, en un homenaje a los sabios guaraníes que “supieron inventar el esplendor solar de palabras dignas de dirigirse solamente a los divinos” (*Grand Parler*, p. 10). Valor del canto y de la palabra que las sociedades primitivas supieron conservar y que, dice él, “únicamente los poetas y los pensadores no han olvidado” (*Société*, p. 110).

Así mismo, pensamos en lo que dijo Hölderlin: “los poetas aparecen mayormente al comienzo o al final de una era. Es a través del canto que los pueblos abandonan el cielo de su infancia para entrar en la vida activa, en el reino de la civilización. Es a través del canto que retornan a la vida primitiva. El arte es la transición de la naturaleza a la civilización, y de la civilización a la naturaleza”³⁷ (Hölderlin, p. 247). Y también pensamos en lo que decía Heidegger en ¿Para qué ser poeta?, y que podría haber servido de exergo a la búsqueda de Clastres, necesitada de una “conversión”, de un “vuelco”, “para poder enunciar realmente sobre las sociedades arcaicas un discurso adecuado a su ser”, cuando escribía: “La esencia de la lengua no se limita a significar

³⁶ “L’arc et le panier”, aparecido inicialmente en *L’Homme*, VI, n° 2, 1966, y que volveremos a encontrar en *La Société contre l’Etat*.

³⁷ Este texto (el último de los “Aphorismes”) aparece citado en el original, de la traducción inédita de Dense Naville.

ni es solamente algo a modo de signo o cifra. Siendo el lenguaje la casa del ser, llegamos a lo existente de suerte que siempre pasamos por esta casa. [...] De ahí que si de algún modo puede realizarse la inversión desde el dominio de los objetos y su representar a lo más íntimo del recinto del corazón es *únicamente en esa demarcación*" (Heidegger, p. 253). Puesto que apoyándose en esa otra vertiente de las palabras, su valor, en pura simpatía con la tendencia salvaje, Clastres encuentra su camino hacia el conocimiento y la aprehensión de un pequeño puñado de hombres desnudos en la selva, y efectuando ese retorno "a lo más íntimo del recinto del corazón" consigue hacer, si no próximos, al menos totalmente presentes, a hombres tan distantes. Por la vía de ese retorno encuentra su propia palabra y otorga a los guayaki el don de poetas. Una conversión pues, en la que la poesía hace las veces de *aliado substancial* y, abriendo un nuevo territorio al investigador, se realiza en su etnografía.

Bibliografía



- Clastres (P.), "Entre silence et dialogue", *l'Arc*, mayo, 1968.
 —, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, Coll. "Terre humaine", 1972.
 —, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guaraní*, Paris, Ed. du Seuil, coll. "Recherches anthropologiques", 1974.
 —, *La Société contre l'État*, Paris, Ed. de Minuit, 1974.
 —, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. du Seuil, coll. "Recherches anthropologiques", 1980.
 Gauchet (M.), "Fin de la religion?", *le Débat*, n° 28, 1984.
 —, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
 Heidegger (M.), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962. (Hay traducción al castellano, p. 256).
 Hölderlin (F.), *Sämtliche Werke*, t. III, 1798-1800, Berlín, Propyläen-Verlag, 1922.
 Lévi-Strauss (C.), *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955. (Hay traducción al castellano).
 Malinowski (B.), *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967.

LA INVERSIÓN DE LA DEUDA
(PROPOSICIONES ACERCA DE LAS REALEZAS
SAGRADAS AFRICANAS³⁸)



El proyecto de antropología de Pierre Clastres sugiere, como se sabe, la existencia de una oposición fundamental entre las sociedades que rehúsan el poder y las que desarrollan un Estado. Las primeras imponen una deuda permanente al líder para impedirle transformar su prestigio en poder; las segundas afirman que el pueblo se halla perpetuamente en deuda con sus soberanos: "Detentar el poder, imponer un tributo, es todo uno, y el primer acto de un déspota consiste en proclamar la obligación de ser pagado"³⁹. Esta innovadora tesis contiene una aporía cuyos detractores tuvieron el cuidado de subrayar, pero sin lograr desarticularla: ¿cómo explicar que *"la naturaleza de la sociedad cambie según el sentido de la deuda"*?⁴⁰ ¿Cómo se pasa, histórica y estructuralmente, de una sociedad indivisa a una sociedad dividida si la hipótesis marxista es inoperante? ¿Cómo concebir que la sociedad "salvaje" resista con todas sus fuerzas a una forma de organización política cuyos peligros aún no ha experimentado, situándose a sí misma en una suerte de futuro anterior?

El problema se plantea con mucha más agudeza al ob-

³⁸ Los argumentos presentados aquí han sido desarrollados en la obra *Rois nés d'un cœur de vache* (Paris, Gallimard, 1982) y en un artículo titulado "Nouveau regards sur la royauté sacrée" (*Anthropologie et Société*, V, n° 3, 1981).

³⁹ P. Clastres. "Préface" à M. Sahlins, *Âge de Pierre, Âge d'abondance*, trad. fr. de T. Jolas, Paris, Gallimard, 1976, p. 26.

⁴⁰ *Ibid.*

servar Clastres que existe una solución de continuidad entre los *big men* melanesios, cuya generosidad es impotente para conquistar la autoridad, y las poderosas realezas polinesias. El surgimiento del Estado, instrumento de dicha transformación, sigue siendo un misterio. ¿Dónde comienza este y por qué? Intentaré aportar aquí un inicio de respuesta a esta pregunta.

Me sustentaré en datos africanos que imponen, en principio, matizar la tesis de Clastres. La extrema diversidad de las instituciones políticas, su historia compleja, parecen impedirnos, a primera vista, clasificar radicalmente sus proyectos políticos según el criterio propuesto. No obstante, intentaré demostrar que es posible señalar con cierta precisión, en ese heterogéneo campo histórico, el lugar simbólico en el que se opera la ruptura estructural susceptible de iluminar el propósito de Pierre Clastres.

Comencemos por recordar que existe una sociedad africana más radical aún que las jefaturas amazónicas descritas en *la Société contre l'État*. Un pueblo nilótico, los nuer de Sudán, agricultores y criadores, ignora la figura misma del líder. Claramente ha mostrado al respecto Evans-Pritchard que una organización por linaje segmentaria podía funcionar como estructura política, sin intervención de una autoridad interior o exterior. "En el país de los nuer, no hay persona o consejo alguno investido de funciones legislativas, jurídicas o ejecutivas".⁴¹ Una tribu se compone de varios segmentos territoriales, delimitados según el modelo de la segmentación por linaje. Cada territorio está asociado a un clan "dominante" que no goza de privilegio político alguno: definir a los ancestros sencillamente como primeros habitantes del lugar confiere a sus descendientes un cierto prestigio. El arraigamiento primero garantiza el principio estructural de una organización política fuertemente democrática.

⁴¹ E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilotique*, trad. fr. de L. Évard, Paris, Gallimard, 1968, p. 190. (Hay edición en castellano: *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona, 1992).

Las divisiones territoriales se ordenan según el criterio de la segmentación por linaje del clan reconocido como "dominante" en tal región. En caso de conflicto, la solidaridad de las unidades territoriales deriva de las afinidades de linaje. Según la posición de los ancestros en una vasta genealogía, los segmentos se oponen, se combaten o se alían. "En el interior de la tribu, la lucha produce siempre una vendetta, y una relación de vendetta caracteriza a los segmentos tribales y da a la estructura tribal un movimiento de expansión y de contradicción"⁴². Su sistema político es una "anarquía ordenada"⁴³. Pero hay árbitros que se interponen en las incasantes querellas: los dignatarios con piel de leopardo (*kuaar muon*). No sin reticencia Evans-Pritchard decidió otorgarles el título de "jefes", pues no detentan ellos autoridad alguna. Conducen a las partes en conflicto a hallar un terreno de mutuo entendimiento. Intervienen principalmente en la regulación de las vendettas. Estos pacificadores, cuya función es —como no deja de subrayarlo Evans-Pritchard— evidentemente política, se definen por un status ritual que parece ajeno a los jefes amazónicos. "El jefe con piel de leopardo está en relación mística con la tierra, lo cual le otorga el poder de bendecir y de maldecir"⁴⁴. El dominio relativo de su palabra se limita a la función ritual. De vez en cuando se verá al jefe con piel de leopardo precipitarse sobre los combatientes a los que intenta separar poniéndose, aquí y allá, a cavar la tierra⁴⁵. Pero "no hay medio alguno de obligar a las gentes a aceptar ganado vivo" para mediar una vendetta⁴⁶. Y si intervienen en el orden del parentesco, es para purificar a los que han cometido incesto⁴⁷.

Podríamos decir, sin forzar el pensamiento de Evans-Pritchard, que los jefes con piel de leopardo están al servicio

⁴² *Ibid.*, p. 189.

⁴³ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 201.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 203.

de secciones tribales; son en cierta forma sus servidores rituales. Escribe: "A menudo escuché estas palabras: nos apoderamos de sus ánimos, les dimos una piel de leopardo, les hicimos nuestros jefes para que hagan el discurso a los sacrificios por homicidios"⁴⁸. Un hecho más curioso aún es que el "jefe" con piel de leopardo no pertenece, por lo general, al clan "dominante" de la tribu en la cual ejerce su función. No es "uno de los poseedores hereditarios de la tierra tribal sino un extranjero que habita en ellas"⁴⁹. Este jefe dotado de prestigio pero sin poder, está pues marcado de una cierta exterioridad respecto del territorio mismo en el que ejerce su función ritual. No ocupa, como el jefe amazónico, una posición excepcional en el circuito de la palabra, las mujeres y los bienes; es un "engranaje que permite a los grupos disponer un retorno a la normalidad, siempre y cuando así lo deseen"⁵⁰. A pesar de ser perfectamente original, la filosofía política de los nuer no se separa, sin embargo, del principio fundamental de las jefaturas amerindias: vaciar el lugar del poder de toda coacción.

Los dinka vecinos presentan una de las variantes más interesantes de esta fórmula. Establecen una escisión entre los clanes detentadores de la lanza de guerra y los clanes detentadores de la lanza de pesca. Los especialistas rituales son reclutados de este último grupo y su función es hereditaria. Cada clan se halla en relación con alguna divinidad particular, pero los clanes guerreros admiten que sus genios tutelares respectivos no son tan poderosos ("calientes" o "amargos") como los del clan de los "señores de la lanza de pesca"⁵¹. Por otra parte, cuando estos ritualistas invocan a la divinidad, los beneficios que resultan de ello se extienden al conjunto de la tribu o subtribu. ¿Qué significado tiene

esta división interna del cuerpo social? Ella intenta aislar la función ritual de la función guerrera. Los señores de la lanza de pesca tienen el poder de curar las enfermedades a través de la oración, las invocaciones y los sacrificios. De este modo, aseguran la vitalidad y la prosperidad del pueblo. Solo cierto número de entre ellos alcanza una reputación excepcional y algunos devienen verdaderos líderes políticos (*political leaders*) durante las migraciones⁵².

En circunstancias normales, la función política de los señores de la lanza de pesca es comparable a la de los jefes con piel de leopardo del país nuer: hacen las veces de mediadores en los conflictos y las vendettas. Pero también aseguran el éxito de las incursiones y de las expediciones guerreras gracias a sus invocaciones. Su poder religioso hereditario es mucho más marcado. Participan "de un misterio que excluye a los demás"⁵³. Se inspiran en una divinidad particular (cuyo nombre significa "carne": *flesh*): ella se encarga de "iluminarlos", de aportarles el conocimiento. Los señores de la lanza de pesca tienen un comportamiento singular: en el curso de los sacrificios nocturnos, comen pequeños pedazos de carne cruda. En las noches sin luna, oran por la protección de los hombres y del ganado. El cuerpo mismo de los sacerdotes está en cierto modo habitado por el dios Carne: ellos "son" su carne y su sangre y se ocupan de alimentarlo. Son, concluye Leinhardt, "en parte divinos" (*partly divine*)⁵⁴. Se distinguen de los demás miembros de la tribu por su estatuto ontológico, que recuerda al de los reyes divinos descritos por Frazer. Poseen una característica fundamental: no pueden morir de muerte natural: se les entierra vivos cuando alcanzan una edad avanzada.

Reservemos este problema para más adelante y vayamos al grano: la competencia ritual del señor de la lanza de pesca es mucho más amplia que la de los jefes con piel de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 203.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 294.

⁵¹ G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford, University Press, 1961, p. 168 sq. (Hay edición en castellano: *Divinidad y experiencia*, Madrid, Akal, 1985).

⁵² *Ibid.*, p. 210.

⁵³ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 16.

leopardo entre los nuer, pero la naturaleza de su poder político respectivo permanece invariante. Tampoco a los más célebres de esos ritualistas-pacificadores dinka se les confiere —salvo circunstancias históricas excepcionales— una responsabilidad diferente de la que los nuer confieren a sus jefes con piel de leopardo. El rol mágico-religioso de estos últimos es más acotado: como mucho se les conceden “modestos poderes de hacedores de lluvia”⁵⁵.

Esta nueva opción se inscribe en la estructura social misma; los dinka instauran un corte dualista en el interior de la organización clánica. El conjunto de clanes reunidos bajo el emblema de la lanza de pesca se distingue del conjunto de los clanes guerreros por su origen mítico particular. El primer grupo posee divinidades más poderosas que el segundo, pero solo algunas familias detentan el poder hereditario de controlarlos en beneficio de la comunidad entera. Esta división estructural no implica ningún privilegio social o político. Solo es fuente de prestigio para los señores de la lanza de pesca.

Una tercera sociedad nilótica, los shillouk, hace bascular resueltamente el poder ritual hacia el campo de la realeza sagrada. Los diversos segmentos por linajes de la sociedad global confían la función mágico-religiosa a un ser único, el *reth*. Evans-Pritchard ha comentado largamente esta institución que ya había retenido la atención de Frazer (Evans-Pritchard, 1963). En el momento de su entronización, el *reth* es considerado como la encarnación del espíritu Nyikang, ancestro fundador de la dinastía, garante de la fecundidad. Lo estrangulan cuando su potencia sexual declina, pues ese debilitamiento amenaza la fertilidad toda. Evans-Pritchard intentó mostrar que el regicidio ritual da cuenta de la existencia de conflictos internos. El rey era el símbolo de la unidad de una nación dividida en segmentos dispersos; su asesinato no es más que el resultado de una competencia entre facciones rivales. ¿Pero cómo explicar entonces que la misma muerte trágica sea infligida a esos ritualistas puros, los señores de la lanza de pesca entre los Dinka?

⁵⁵ E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer*, op. cit., p. 202.

Alfred Adler criticó muy atinadamente la interpretación, típicamente funcionalista, de Evans-Pritchard; le reprochó evacuar el contenido ritual de la realeza sagrada reduciendo la política a una competencia por el poder⁵⁶.

Las definiciones nuer, dinka y shillouk de la competencia ritual de los jefes se inscriben en un continuum estructural, marcado por una progresión cada vez más acentuada de la inflexión ritual del poder. En ningún momento afirmo que ese fenómeno, puesto en evidencia a través un corte sincrónico efectuado a lo largo de algunas sociedades nilóticas, sea el índice de un proceso evolutivo. Solo es posible concluir de ello que nuer, dinka y shillouk definen con intensidad variable la función política en una zona ritual que es parte integrante de su definición. Los shillouk constituyen una sociedad fragmentaria como los nuer y los dinka. El *reth* no es la cabeza de un aparato de Estado. La autoridad local pertenece a los señores de la tierra, que representan a los clanes “dominantes”, y el rey solo posee el derecho de confirmar dicha nominación. Ningún cambio notable de la estructura socioeconómica explica esta repentina ruptura que instituye en el interior del campo político la concentración del poder ritual en la persona única del *reth*. La autoridad del rey sagrado shillouk toma una consistencia de la que está desprovista la función ejercida por los más prestigiosos jefes de la lanza de pesca dinka. El *reth* posee un harem considerable y se desplaza con gran aparato; sus decisiones son ejecutadas de inmediato (Frazer 1931, pp. 13-23, citando a Seligman)⁵⁷. La separación de la función guerrera y de la función político-ritual es total, puesto que los Shillouk prohibían antiguamente al rey ir a luchar. Este personaje sin par es también un ser solitario y vulnerable. Su paternidad

⁵⁶ A. Adler, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 1952, p. 265.

⁵⁷ J. Frazer, *Le Dieu qui meurt*, trad. fr. de P. Sayn, Paris, Librairie orientaliste Paul-Geuthner, 1931. (Hay edición en castellano en *La rama dorada*, México, Fondo de cultura económica, 1979.)

parece quebrada. Sus hijos no pueden permanecer en la capital por la noche; son sus potenciales rivales. El rey puede, en efecto, ser asesinado a cada instante por uno de ellos o por algún otro hijo de rey⁵⁸.

El *reth* se sitúa, así mismo, por fuera del circuito de las alianzas: sus hijas no son dadas en matrimonio; tiene relaciones sexuales con sus parientes próximos, pero deben permanecer estériles. El héroe cultural Nyikang, ancestro mítico de la dinastía, luchó contra sus propios parientes maternos⁵⁹. Como lo señaló Lienhardt, este paradigma mítico es congruente con la esterilidad impuesta a las princesas: el rey no puede tener hijos de hermana o de hija, en otras palabras, no puede hallarse en posición de tío materno o de abuelo materno⁶⁰. El aislamiento del rey en el tejido del parentesco y de la alianza debe ser considerado, se verá, como un gran hecho estructural ligado a una filosofía original del poder sagrado, que instaura un corte decisivo entre el jefe sacralizado y el grupo más o menos extendido que lo convoca a la más alta función ritual. Lienhardt nos propone de él una explicación sociológica de corto alcance, en la línea de pensamiento de Evans-Pritchard: reduce el conjunto de esas reglas a las expresiones del conflicto por el poder entre facciones rivales. Pero la precariedad de ese poder, envite de una lucha parricida, ¿no será, por el contrario, el nudo ideológico constitutivo de esta extraña institución política? ¿Es nuestro derecho separarla arbitrariamente de la función excepcional atribuida al jefe sagrado por la sociedad shillouk: el control último de la naturaleza?

Es esta interrogación la que deberemos retomar al abordar el dominio bantú bajo una perspectiva neo-frazeriana.

Observemos en principio que la sacralidad del poder

⁵⁸ A. Butt, *The Nilotes of the Anglo-Egyptian Sudan and Uganda*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952, p. 54.

⁵⁹ C. G. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Londres, International African Institute, 1932, pp. 47-49.

⁶⁰ G. Lienhardt, "Nilotic Kings and their Mother's Kin", *Africa*, XXV, n° 1, 1955.

se define a través de la estructura familiar. Pude observar en Zaire en 1953-54 una sociedad de este tipo, ordenada según el principio de la primogenitura genealógica: los *tetela* de Kasai. Esta vez, el poder de arbitraje —e incluso el poder judicial— corresponden, en nombre del segmento involucrado, al que se encuentra en situación de primogénito (*enundu*): teóricamente, es el hijo mayor de la rama primera surgida del ancestro fundador. El consejo supremo de una jefatura autónoma de cierta importancia (las hay minúsculas) se compone de primogénitos de diversos linajes máximos, provenientes del fundador de la sub-tribu reunidos en torno al jefe del linaje primero. Es posible retomar, a propósito de los *tetela*, una expresión de Marshall Sahlins: el orden político resulta aquí de una diferenciación en el seno del parentesco; este orden político-familiar no introduce corte alguno en el seno de la sociedad global compuesta de agricultores autónomos que cultivan libremente cada uno su campo en el espacio de la jefatura sin verse obligados a pagar tributo. Solo un pedazo elegido de la caza mayor abatida durante cazas episódicas corresponde por pleno derecho a los primogénitos del linaje en su calidad de señores de la tierra (*owandji wa nkete*). Hecho remarcable, estos jefes de linaje, profundamente arraigados en el orden familiar patrilineal extendido a escala de la comunidad, presentan en común con los jefes amazónicos descritos por Clastres una característica fundamental: no pueden mantener su prestigio y su autoridad relativa más que al precio de una generosidad permanente. Ser generosos, tal es, dicen los *tetela*, "el trabajo del jefe", y este no finaliza nunca. Los jefes *tetela* son, de hecho, los *big men*, y solo se les concede el derecho de danzar la danza del leopardo, que constituye lo esencial del ritual de investidura, a condición de organizar en beneficio de la comunidad entera un verdadero *poltatch* del cual la memoria colectiva conservará, por largo tiempo, el minucioso inventario. Nunca más ejecutará el jefe este ritual. Saludado por los tambores, lo vemos surgir reculado de la selva, portando la piel del animal sobre la espalda,

acompañado por sus mujeres y sus parientes cercanos: todos contribuyeron a acumular el capital que fue dilapidado públicamente, solemnemente, en el transcurso de los días precedentes⁶¹. Se dirigen hacia la aldea danzando frenéticamente, como si quisieran introducir en el orden social una fuerza vital (*wolu*) de origen animal, que le es extranjera. El jefe así investido es en efecto comparable al leopardo. Pero también es posible asimilar esta demostración teatral de la potencia a una toma de poder. Por lo general, cuando un jefe de linaje prestigioso aparece en público, los descendientes de los ancianos guerreros (*ahuka*) vienen a saludarlo amenazándolo con sus lanzas como si fuese una criatura temible. El espectáculo suscita la animación del gentío, pues los tetela son perfectamente conscientes del hecho de que la asimilación del jefe al leopardo no es más que una metáfora próxima a la baladronada, una concesión hecha a su generosidad. Es tal virtud la que lo transforma en hombre "fuerte", en *big man*. La posibilidad misma de la existencia de un poder que surgiría de la naturaleza y que impondría como tal su trascendencia se encuentra de este modo denegada.

La solemne investidura de los jefes de linaje en todos los niveles de la segmentación genealógica es marcada por el mismo rito, precedido, con más o menos brillo, por una demostración de generosidad. Sea cual fuere su posición genealógica, y aun cuando se lo considere "señor de la tierra", el primogénito no asume ninguna función ritual. Solo los adivinos-curadores (*wetshi okunda*) poseen la facultad de entrar en contacto con los espíritus errantes de la naturaleza (*edimu*), que constituyen una de las fuentes mayores de enfermedad y de infortunio. El estatuto de estos ritualistas es ambiguo: componen un grupo un tanto marginal en el que los cantos y los ritos de iniciación expresan el menosprecio del pudor. Los adivinos-curadores son poseídos por el espíritu de la selva Odyenge que les guía en el descubrimiento

⁶¹ L. de Heusch, "Autorité et prestige dans la société tetela", *Zaire*, n° 10, 1954.

de los hechiceros, pero jamás intervienen, en modo alguno, en la regulación del orden público. La separación de la esfera ritual y de la esfera política es completa, comparable, *mutatis mutandis*, a la que opone al jefe amazónico y al chamán. El jefe tetela, además, debe hacer frente a la presión de las demandas contribuyendo a alimentar el circuito de los bienes matrimoniales, en particular durante el potlatch que suscita un duelo. Se halla de este modo en el centro de los bienes de intercambio, y, para mantener su rango, para no perder la prioridad, debe ser un gran polígamo.

Pero así mismo encontramos frecuentemente en África, pequeñas o grandes jefaturas donde el poder se construye por fuera del orden familiar, al margen de este, en un sitio exterior en el que el jefe se identifica sustancialmente —y ya no metafóricamente— con el leopardo, el león o un espíritu de la naturaleza. Estas representaciones invierten el sentido de la deuda. El jefe es investido de sacralidad y la función ritual que se le confiere es esencial para la supervivencia del grupo. Es la coerción misma de su imaginario la que compromete a los miembros a pagar un tributo, y la eficacia de un aparato de Estado, a menudo inexistente. Y sin embargo esta nueva figura simbólica presenta todas las características de los "reyes divinos" de Frazer. Importa aún proponer una nueva formulación del problema. Acabo de esbozar su orientación a propósito de las sociedades nilóticas. La desarrollaré ahora abordando el dominio bantú

En una primera aproximación, acordaremos en reconocer con Frazer que la función primaria del jefe sagrado es la de controlar la fecundidad y el equilibrio de los ritmos naturales. Veremos que a este título está dotado de una potencia eminentemente peligrosa, que demanda las mayores precauciones. Ningún etnólogo puede seriamente creer hoy en día que "el mago se transformaba en jefe o en rey en parte gracias al terror que inspiraba su habilidad por todos conocidos, en parte a la riqueza que amasaba en el ejercicio

de su profesión"⁶². No obstante, Frazer fue el primero en desprender claramente de ello un hecho masivo que nos cuidaremos bien de considerar como banal: el rey es un jefe político de un tipo particular que extrae su poder del control que se supone ejerce sobre la naturaleza, singularmente sobre la lluvia. Debe teóricamente ser muerto cuando sus fuerzas declinan, por temor a que su decadencia física desencadene la decrepitud paralela de las energías cósmicas que se hallan misteriosamente asociadas a su persona. La realidad del regicidio es innegable, pero su interpretación no es tan simple como Frazer lo imaginó.

Los herederos de Frazer en Gran Bretaña se ingeniaron para escamotear el problema que él había claramente planteado, reduciendo el carácter singular de la realeza sagrada a un aspecto de la sociología política. La perspectiva durkheimiana que unánimemente adoptaron les obligó a rechazar a un segundo plano el contenido ritual de la institución, para no ver en ella más que el reflejo simbólico de una sociedad centralizada que expresaba, a través de ese fantasma, su unidad intrínseca, dando libre curso, con fines catárticos, a las contradicciones sociales. Es claramente la perspectiva adoptada por Max Gluckman.

Una primera consecuencia lamentable de la interpretación funcionalista es asimilar la realeza sagrada al Estado, mientras que las representaciones y los rituales que la definen tan bien se acomodan a las micro-sociedades homogéneas como a grandes grupos complejos. Ciertamente, la realeza sagrada se manifiesta a menudo como instrumento ideológico de la toma de poder de un clan o de una clase dominante. Pero la realeza tradicional africana no podría reducirse a una astucia política. Su proyecto es el dominio ilusorio de la naturaleza antes que el dominio de los hombres. Ese proyecto se halla en el fundamento del orden simbólico que la constituye como estructura mágico-religiosa, y Frazer

no se equivocó en ello. No hay que sorprenderse de que ese fantasma del Estado ronde en torno a esta máquina simbólica fabricada para hacer más eficaces las fuerzas productivas y reproductivas, la fecundidad general.

En los comienzos de mis investigaciones en este campo me interesé por la posición singular de la realeza respecto de la ley exogámica, fundamento de todo orden familiar⁶³. Reparé entonces en el hecho de que el rey africano se encontraba a menudo asociado a su madre (o a una madre sustituta) en una relación ritual absolutamente única, como en el caso de Ruanda y de Swaziland, donde el rey, señor del orden social y cósmico, estaba también autorizado a tener relaciones sexuales con sus hermanas de linaje. En Buganda, en Bunyoro y en Ankole, la realeza aparecía como una tríada que comprendía al rey, a su madre y a una media hermana. En Bunyoro, más precisamente, esta es la esposa principal del soberano. Por otra parte, el día de la entronización, dos "madres" sustitutas, elegidas de entre el clan materno, devienen sus esposas; ellas tienen la custodia de la corona, de las uñas y los cabellos cortados del rey. La reina madre, por su parte, asegura la protección mágica de su hijo. Una cuestión de orden general se plantea aquí. ¿Por qué razón la soberanía, que se define ante todo por su eficacia ritual, por su poder de controlar la naturaleza, pasa a menudo por el establecimiento de un contra-orden familiar, que trasciende, negándolos, los principios éticos fundamentales de la sociedad por linajes, sea ella rigurosamente patrilineal, como en Ruanda, o matrilineal como entre los kuba? El rey kuba pierde todo lazo clánico en el momento de su entronización. Mantiene relaciones sexuales con una hermana y esposa a una pequeña sobrina perteneciente a su clan. Se lo asimila a un hechicero temible, se le considera a la vez como deshecho y como espíritu de la naturaleza (*ngesh*). Su potencia es peligrosa,

⁶² J. Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, trad. fr. de P. H. Loyson, Paris, Librairie orientaliste Paul-Geuthner, 1920, p. 139.

⁶³ L. de Heusch, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, Université libre, 1958.

y sin embargo es indispensable al buen funcionamiento del universo y de la sociedad⁶⁴.

El mismo cuadro general se presenta entre los lunda que imponen por doquier una forma de realeza sagrada a las poblaciones conquistadas. El Mwata Kombana que reina sobre un cierto número de grupos pende, en el Zaire, se une ritualmente a su hermana al ascender al poder; algunos parientes cercanos del nuevo soberano son asesinados en secreto y sus manes puestas a su servicio, a través de una operación que participa de la brujería. Los pende admiten que se dejaron dominar por los lunda pues estos poseían una magia superior a la suya. Pero este poder soberano temible, adquirido al precio de una doble trasgresión (incesto y homicidio), está condenado a volverse contra su portador. El Mwata Kombana porta, en torno a sus riñones, un cinturón hecho de nervios y de tendones humanos. Se considera que este objeto ritual provoca, en un plazo más o menos breve, la aparición de una hinchazón del escroto y una hernia, y la esterilidad⁶⁵.

Tal sistema simbólico contrasta aparentemente con la concepción de la jefatura propia de los pende. El jefe pende pertenece a un clan "noble"; no reina en sitio alguno con su hermana, sino con una esposa que participa de su poder ritual; la menor sospecha de incesto implicaría su destitución. Se distingue no obstante de un jefe de clan ordinario por algunos rasgos notables. Posee una choza esculpida, rodeada de estacas en las que antaño se disponían los cráneos de los enemigos y de algunos animales salvajes aportados a título de tributos. Controla en efecto la reproducción de la caza, el "ganado de los ancestros". Su poder sobre la naturaleza se extiende también a las cosechas y a la fecundidad

⁶⁴ J. Vansina, *Le Royaume kuba*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1964, pp. 98-116.

⁶⁵ L. de Sousberghe, "Les Pende. Aspects des structures sociales et politiques", en L. de Sousberghe, B. Crine-Mavar, A. Doutreloux, y A. Loose, *Miscellanea ethnographica*, Musée royal de l'Afrique centrale, 1963, pp. 62 y 69.

de las mujeres. La pareja de jefes observa en diversas circunstancias períodos de continencia, especialmente luego de las siembras y hasta la aparición de los primeros brotes. Durante esta época, se le prohíbe al jefe abandonar la aldea para evitar que el poder de germinación que él encarna se disperse, puesto que "él es el que posee las simientes".

Este detentador del poder político, supuesto señor de la vida y la muerte, presenta, a la inversa del jefe del clan, varias características de la realeza sagrada. Posee el poder soberano, el *kifumunu*, un conjunto de objetos sagrados que garantizan la propiedad nominal de la tierra, el derecho de deducir tributos de la caza y de la pesca⁶⁶. Privado de ese resguardo, el jefe pierde todo su poder. Solo un linaje de origen servil está autorizado a manipular la magia del *Kisumu*⁶⁷. En fin, así como el rey lunda, el jefe pende no puede morir de muerte natural.

Respecto de la noción misma de poder entre los lunda y los pende, la distancia es pues menor de lo que creímos en principio. En ciertas regiones pende, la red de las prohibiciones sexuales se erige en torno al jefe: "Su ministro le sujeta una vaina o una funda peniana, asegurándole de este modo una continencia absoluta por el resto de sus días"⁶⁸. Cuando un animal sacrificado al jefe es muerto, se retira a este la vaina peniana y danza sobre los despojos de la bestia en compañía de su esposa: completamente desnudos, mantienen su sexo en contacto sin que el hombre esté autorizado a penetrar a su compañera. El cumplimiento del acto lo habría transformado en leopardo. Esta "magia del leopardo" atestigua claramente el temor a la hechicería del jefe. La comparación con los kuba es una de las más esclarecedoras: en esta realeza cabal, el Nyim, rey incestuoso, posee la facultad de transformarse precisamente en leopardo para

⁶⁶ *Ibid.*, p. 61. Id., "Régime foncier ou enure des terres chez les Pende", *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences coloniales*, IV, n° 7, Brixuelles, pp. 46-47.

⁶⁷ L. de Sousberghe, "Les Pende", art. citado, p. 61.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 66.

vengarse de sus enemigos. Los honores reales rendidos a los despojos de la fiera muestran bien que "el leopardo es hechicero y rey, así como el rey es leopardo y hechicero"⁶⁹. Esta peligrosa cualidad, que se halla en el fundamento de la sacralidad real, está asociada al concepto *paam*, que designa el ardor del fuego, de los rayos del sol que queman el suelo, del leopardo que ataca⁷⁰. Es evidente que la fundación impuesta a algunos jefes pende yugula esta inquietante potencia. En dos jefaturas, "drogas depresivas son ofrecidas periódicamente al jefe, suprimiendo en él todo deseo y dejándolo por momentos adormecido"⁷¹. Dichos caracteres pertenecen manifiestamente al complejo simbólico de la realeza sagrada lunda. Recordemos que portar el cinturón ritual *lukanu* condena al jefe lunda a una esterilidad inminente. Recordemos, también en este contexto, la abortada realeza sagrada que emerge en el clan "noble" Tundu entre los Lele: luego de cometer el inceso ritual con una hermana del clan, el jefe Tundu es definitivamente recluido⁷². Tales hechos evocan, en otro registro, esa tradición constante de la realeza sagrada africana a la que Frazer acordó la mayor atención: la muerte prematura del rey.

No es posible explicar el regicidio ritual sin remitirlo a los demás rasgos constantes de la realeza sagrada. Su presencia está confirmada en la civilización interlacustre como en los reinos bantúes de la savana, y se halla en el centro del complejo simbólico de la realeza shillouk en el mundo nilótico. Alfred Adler acaba de establecer de forma convincente la existencia de esta regla entre los Moundang de Tchad. Se opone con ello vigorosamente a la denegación sistemática del regicidio ritual emprendida por la escuela funcionalista.

La realeza sagrada es una estructura simbólica en ruptura con el orden doméstico, familiar o por linajes. Designa un ser

fuera de lo común, fuera de lugar, potencialmente peligroso, del que el grupo obtiene para sí el poder sobre la naturaleza, al tiempo que le impone una muerte casi sacrificial. Afirmar, como lo hace Girard, que esta compleja institución es una "máquina de convertir la violencia estéril y contagiosa en valores culturales positivos"⁷³ es un contrasentido absoluto. Es olvidar rápidamente que esta maquinación simbólica tiene como función primera multiplicar las fuerzas vivas, a través de un artificio que debe ser leído como un engranaje de la naturaleza y de la cultura. Si el rey es una criatura ambigua, ambivalente, deculturizada, es porque porta la abrumadora responsabilidad del orden natural, tal como comprendió acertadamente Frazer. En un cierto número de casos, el cuerpo real no es utilizable a tal fin más que a condición de ser lo suficientemente perfecto, intacto. En otros, este engranaje esencial debe ser reemplazado luego de un término fijado arbitrariamente, salvo que un sacrificio sustitutivo realice la indispensable regeneración. La concepción swazi de la realeza ilustra este modelo: cada año, durante el solsticio del verano austral, el rey desnudo, proclamado "toro de la nación", se sienta sobre el buey principal del rebaño, tendido en el suelo, luego de que otro animal, hurtado a un hombre del común, haya sido molido a golpes y sacrificado⁷⁴. El rey solar toma a su cargo la "deshonra" que se acumula sobre la nación durante el año transcurrido, amenazando su existencia misma; diversos accesorios del ritual, y especialmente los restos del buey sacrificado, se consumirán sobre una gran hoguera encendida por el soberano en persona el último día del ritual: una lluvia violenta y bienhechora vendrá enseguida a extinguirla. Concluir que la institución de la realeza sagrada fue "maquinada" por entero con el solo fin de permitir a la nación swazi descargar sobre el rey su violencia constitutiva,

⁶⁹ J. Vansina, *Le Royaume kuba*, op. cit., p. 66.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ L. de Sousberghe, "Les Pende", art. citado, p. 66.

⁷² M. Doblus, *The Lele of the Kasai*, Oxford University Press, 1963, p. 199.

⁷³ R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 155. (Hay edición en castellano: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1995.)

⁷⁴ H. Kuper, *An African Aristocracy. Rang among the Swazi*, Londres, New York, Toronto, Oxford University Press, 1947, cap. XIII.

es una interpretación arbitraria que elude lo esencial: la función de regeneración cósmica de un ritual anual en el que el rey "precede al sol en su curso".

Los moundang asesinan a su rey, señor de la lluvia, al término de un reinado que no puede exceder los diez años. Adler interpreta esta decisión como la más fuerte coacción impuesta por la estructura social al jefe sagrado. Este está rodeado de una red de interdicciones que afectan a su cuerpo mismo, a sus funciones fisiológicas, etc. Estas reglas aíslan al rey, delimitan su formidable y peligrosa potencia mística, ajena al orden socio-religioso de los clanes. Lo sitúan, como subraya el autor, "en el límite de la sociedad, algo así como en el punto de Arquímedes que permite, si no desencadenar el mundo, al menos —lo cual viene a ser lo mismo— pensar la unión de la sociedad con la naturaleza"⁷⁵. También a través del estudio de los rituales moundang, constata Adler que el envenenamiento del rey y el tratamiento particular infligido a su cadáver, fuente de infortunio, no es más que el cumplimiento último de una condena a muerte inscrita en el destino real desde la entronización.

¿Qué concluir del conjunto de estos datos, sino que el poder, cuando se sacraliza, es las más de las veces peligroso y maldito? Si el jefe pende sufre ocasionalmente una castación simbólica, si el jefe Luanda ve su potencia mística tornarse contra sí mismo, ¿no es porque, de una manera u otra, la sociedad clánica cree protegerse de los excesos de una fuerza misteriosa, cuyo carácter torrencial responde al hecho mismo de abolir peligrosamente la frontera entre la cultura (de la que se separa la realeza) y la naturaleza (que ella inviste soberanamente)?

La realeza kuba se deja fácilmente interpretar desde esta perspectiva. Gran emprendedor, instigador de una economía de mercado floreciente, el rey kuba se sitúa a la vez en el centro de la vida cultural y más allá —en tanto espíritu de la naturaleza y representante de Dios sobre la tierra— o más

⁷⁵ A. Adler, *La mort est le masque du roi*, op. cit., p. 38.

acá, en tanto hechicero incestuoso. Las prohibiciones están allí para contener los desbordes de esta temible fuerza mágica: el soberano no puede sentarse en el suelo mismo, pues su ardor solar podría quemar la tierra; no puede atravesar un campo, cruzar el río Kasai, comer frente a sus esposas⁷⁶. Precaución suprema, los encantamientos mágicos de la realeza se hallan fuera de su alcance: son confiados a un dignatario que hace las veces de doble del rey: este reina sobre una sola aldea y el soberano no puede volver a verlo jamás luego de su entronización⁷⁷. Antiguamente, se mataba al rey antes del término natural de su vida, pero hace varias generaciones se puso fin a esta costumbre.

Bajo todas sus formas, embrionarias o plasmadas, la jefatura o la realeza sagrada bantú instaaura una separación radical entre un poder político de esencia ritual y el cuerpo social sobre el cual se ejerce. No es por azar que tantos mitos africanos presenten al fundador de la realeza, no como un noderoso guerrero, sino como un cazador extranjero en posesión de una magia más eficaz y marcada por el sello de la exterioridad. El contraste con la sociedad por linajes tete-la, en la que los jefes de linaje están desprovistos de poder ritual, es sorprendente; aquí la función mágico-religiosa es reservada a especialistas marginales que se limitan a luchar contra los hechiceros en el interior de la sociedad y, en el exterior, contra los peligrosos espíritus de la naturaleza sobre los cuales nadie tiene influencia. El poder sagrado merece pues ser considerado como una revolución ideológica. Es extraño al ser de la sociedad, es de otra esencia que la autoridad familiar, de linaje o clánica, cuya ley transgrede, de una forma o de otra, para afirmarse. Es vano esforzarse en demostrar que esta nueva filosofía política no es más que una superestructura que oculta las luchas políticas (como lo sostiene Evans-Pritchard) o un trastrocamiento de las condiciones económicas (como lo proclaman los marxistas).

⁷⁶ J. Vansina, *Le Royaume kuba*, op. cit., p. 100.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 106.

Al respecto, el caso de los rukuba de Nigeria descritos por Jean-Claude Muller es ejemplar⁷⁸. He ahí pequeñas jefaturas aldeanas, presentando los aspectos mayores de la realeza sagrada tal como acabamos de definirla. Ahora bien, lejos de imponerse por la fuerza, el nuevo jefe designado es, por el contrario, quien se encuentra prisionero del grupo que descansa en su capacidad mágica para asegurar la prosperidad general. La aldea rukuba se identifica a su jefe. Este es depuesto si su poder místico se muestra inoperante frente a las catástrofes de todo tipo. Si bien no se lo mata, como lo quiere el esquema frazeriano clásico, Muller demuestra que el tema del regicidio asedia el pensamiento y la práctica ritual rukuba. Los procedimientos de nominación de un jefe de aldea son variables, pero se rodean siempre de un gran misterio. El candidato ideal debe poseer una bella prestancia y manejar la palabra con facilidad y autoridad, siendo a la vez respetuoso de las costumbres. Así como el herrero, el jefe del clan y el adivino, debe poseer una facultad mística que los rukuba denominan el Ojo. Pero el jefe de la aldea se distingue de los demás detentadores del Ojo por características remarcables que le confieren los ritos de instalación. El candidato, elegido del clan que detenta el poder, está verdaderamente "atado" a la jefatura⁷⁹. Se refugia en lo de su tío materno y se le afeita la cabeza como si estuviera "en duelo de sí mismo", como si sus parientes lo hubiesen matado⁸⁰. El tío termina por darles a su sobrino que "resucita" a semejanza de un niño al fin de su iniciación. Se prepara pues a llevar el "peso de la jefatura" bebiendo cerveza en la bóveda craneal de uno de los jefes precedentes⁸¹. En tres aldeas importantes, el jefe es simbólicamente muerto durante su entronización a través del descuartizamiento de una víctima humana sustituta: los responsables del ritual se apro-

⁷⁸ J.-C. Muller, *Le Roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria central*, Québec, Serge Fleury, 1980.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 156.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 157.

⁸¹ *Ibid.*, p. 158.

pian de un recién nacido endeble, perteneciente al clan del jefe, y lo asfixian. Luego se inmola un carnero. Se preparan algunos trozos a los que se mezcla secretamente un poco de carne del joven niño, y el jefe los absorbe. De este modo, se hace antropófago sin saberlo. Su persona deviene peligrosa, su poder místico es susceptible de infectar a los que beban o coman del mismo recipiente que él. Muller percibe muy finamente que el sacrificio sustitutivo del recién nacido debe interpretarse como una transformación del regicidio ritual llevado a cabo por un cierto número de poblaciones vecinas, los jukun especialmente. Los rukuba no matan, como estos, a su jefe luego de siete años. Por el contrario, su reinado no tiene límite en principio. Pero "los siete primeros años del reinado son considerados como un período probatorio, una especie de examen de competencia"⁸². "En lugar de matar al jefe al primer signo de envejecimiento o en ocasión de una fecha fijada de antemano, la ideología rukuba elige efectuar la operación en el nacimiento —o poco después—, lo cual, gracias a la recuperación como alimento del cadáver, podrá asegurar las bases de reinados efectivamente prolongados"⁸³. Además, el jefe es sacrificado por procuración durante el gran ritual periódico *kugo*, que tiene lugar en teoría (pero no en los hechos) cada catorce años. Previo al inicio de las ceremonias, se captura a un hombre viejo; contrariamente al recién nacido inmolado durante la entronización, este no pertenece al clan del jefe. La víctima se vuelve repulsiva y aterradora. En gran secreto, los ofician-tes matan un carnero, cuya carne come el anciano. Deviene este pues "tan impuro que ya no podrá vivir en la aldea ni tener contacto con sus conciudadanos"⁸⁴. El rito sirve, según los Rukuba, para "repara el mundo" o para "volver a ordenarlo"⁸⁵. Muller demuestra de manera convincente que se

⁸² *Ibid.*, p. 161.

⁸³ *Ibid.*, p. 172.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 173.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 175.

funda en un doble desplazamiento: el carnero, cuya carne los rukuba jamás consumen, "representa" al jefe; el anciano que infringe esta interdicción alimentaria "reproduce lo que durante su entronización hizo el jefe. El también ha comido al jefe bajo la forma de un carnero, y va a sufrir las consecuencias de ello". Es condenado a vivir en el exilio, en una choza situada en el exterior del espacio social de la aldea, mendigando su alimento a distancia. Se acuerda en matarlo súbitamente, en el transcurso del séptimo año. El anciano deviene pues un chivo emisario, en lugar del jefe mismo que se halla, por el contrario, cómodo en su posición.

Lejos de mí pensar que el caso de los rukuba constituiría un estadio "primitivo" de la evolución de la realeza sagrada. Ello sería defender una tesis evolucionista muy ajena a mi propósito. Por el contrario, la jefatura sagrada rukuba posee la ventaja de mostrarnos con una claridad excepcional que esa ideología no es el resultado de una conmoción del mundo de la producción doméstica. Aun investido de una función ritual excepcional, el jefe rukuba se halla sujeto al trabajo agrícola, al igual que sus administrados. Su familia es una "unidad de producción ordinaria"⁸⁶. Organiza cada año trabajos colectivos en el dominio sagrado de la aldea, de los cuales goza, pero "los participantes son recompensados con jarras de cerveza y con una comida, tal como requiere todo trabajo colectivo"⁸⁷. Instrumento mágico de la prosperidad agrícola, el jefe es también un redistribuidor de los excedentes de los años provechosos. En caso de hambre, por el contrario, los paisanos le reclamarán el grano. En resumen, el jefe rukuba es un "regulador económico", y su función es objeto de un consenso⁸⁸. Esta ideología no es reductible a una relación de producción, pero una máquina de producción diferente funciona en torno a la institución de la jefatura, con el espíritu de favorecer la prosperidad general.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 261.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 262.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 273.

El jefe rukuba no está de ningún modo a la cabeza de un aparato de Estado, del que el poder sagrado sería la expresión simbólica mistificadora. Se espera que prodigue para el grupo efectuando un trabajo místico. Es bajo este título que obtiene beneficio de un cierto número de ventajas económicas⁸⁹. Antaño recibía el botín de guerra; se le ofrecen algunos trozos de ciertos animales grandes abatidos en la caza. Se le obsequian alimentos y bebidas en diversas ocasiones. Surge como "el mayor consumidor de la aldea", pero su producción no excede a la de otros agricultores. El excedente del que dispone es gastado de manera suntuaria y Muller estima que las ventajas de las que dispone el jefe rukuba no pueden interpretarse como un tributo. Las prestaciones que recibe se inscriben en una relación de intercambio. Si su eficacia mística cesa, "si los términos del intercambio se degradan", puede ser depuesto. En todo caso, "los rukuba dicen claramente que los granos que se almacenan en el granero del jefe les pertenecen en primer lugar"⁹⁰. Los aldeanos desprovistos tienen acceso a ellos.

Es tiempo de retomar el diálogo con Clastres. Instituyendo el poder como instancia ritual autónoma ajena al orden del parentesco, el grupo rechaza al jefe por fuera del juego social. El jefe rukuba comió la carne de su propio clan en tiempos de su entronización. Cometió, según la expresión misma de Muller, "un incesto alimentario". Transformando al jefe en monstruo sagrado para confiarle un poder específico sobre la naturaleza, la sociedad fabrica una trampa ideológica peligrosa. Manteniendo las apariencias de un intercambio, el grupo se sitúa a sí mismo en posición de deudor en relación al jefe, aun cuando se reserve el poder de recuperar lo que donó. El movimiento de la sacralidad del poder, que define al jefe como ser de la transgresión, está pleno de nuevas potencialidades históricas. Anuncia

⁸⁹ J.-C. Muller, "Le miroir de la 'production', chefs virom et chefs rukuba", *Anthropologie et Société*, III, n° 1, 1979.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 25.

la inversión del sentido de la deuda. Son innumbrables los ejemplos en los que los rangos, los privilegios, hasta la diferenciación entre clases sociales se instalan en derredor de la figura del rey sagrado. Con más o menos fuerza, el jefe sagrado hace las veces de Soberano. Tal es el caso del reinado kuba en Zaire o del antiguo reinado de Ruanda, a pesar de las diferencias considerables de sus instituciones políticas respectivas caracterizadas por el control democrático en un caso, por el despotismo en el otro. De todas maneras, el poder real se nutre de una economía tributaria cuando deviene el engranaje principal de una maquinación política que merece el título de Estado.

Pero el Estado no es el instrumento de transformación de la sociedad "arcaica", tal como Clastres la define. La sacralización del poder constituye el germen mediador entre ambos términos. El Estado en tanto aparato de coerción implica la emergencia de una institución mágico-religiosa específica en un lugar exterior al parentesco, capaz de quebrar el control que este ejerce sobre el conjunto de las relaciones sociales. La realeza sagrada no puede ser confundida con el Estado. Ella le precede, lo hace posible con la ayuda de circunstancias históricas diversas. Lejos de brotar del orden del parentesco, introduce allí una ruptura radical. La pequeña *g* que separa en inglés *kinship* y *kingship* resume una formidable transmutación simbólica. Propongo denominarla el factor *g* de la historia. *G* como *gap*, agujero, abismo, vértigo, fantasmagoría nueva.

Obras citadas



- Adler (A.), 1982, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot.
- Butt (A.), 1952, *The Nilotes of the Anglo-Egyptian Sudan and Uganda*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Clastres (P.), 1976, "Préface" à Sahlins M., *Âge de Pierre, Âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, trad. fr. de T. Jolas, Paris, Gallimard.
- Douglas (M.), 1963, *The Lele of the Kasai*, Oxford University Press.
- Evanas-Pritchard (E.E.), 1963, "The Divine Kingship of the Shillok of the Nilotic Sudan", The Frazer Lecture, 1948, en *Essays in Social Anthropology*, New York.
- Frazer (J.), 1920, *Les Origines magiques de la royauté*, trad. fr. De P.-H. Loyson, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- , 1931, *Le Dieu qui meurt*, trad. fr. de P. Sayn, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Girard (R.), 1972, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset.
- Heusch (L. de), 1954, "Autorité et prestige dans la société tetela", *Zaire*, n° 10.
- , 1958, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, Université libre.
- Kuper (H.), 1947, *An African Aristocracy. Rang Among the Swazi*, Londres, New Cork, Toronto, Oxford University Press.
- Lienhardt (G.), 1955, "Nilotic Kings and their Mother's Kin", *Africa*, XXV, n° 1.
- , 1961, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford University Press.

- Muller (C), 1979, "Le miroir de la 'production', chefs birom et chefs rukuba", *Anthropologie et Société*, III, n° 1.
- , 1980, *Le Roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria central*, Québec, Serge Fleury.
- Seligman (C. G.). 1932, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Londres, International African Institute.
- Sousberghe (L. de), 1958, "Régime foncier ou ternura des terres chez les Pende".
- Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences coloniales, IV, n° 7, Bruxelles.
- , 1963, "Les Pende. Aspects des structures sociales et politiques", in Sousberghe (L. de), Crine-Mavar (B.), Doutreloux (A.), *Miscellanea ethnographica*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- Vansina (J.), 1964, *Le Royaume kuba*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.

Marc Richir

ALGUNAS REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS
PRELIMINARES ACERCA DEL CONCEPTO DE
SOCIEDADES CONTRA EL ESTADO



Para alguien que, como yo, es "practicante" de una filosofía cuyo pensamiento se ejerce esencialmente en contacto con textos fuertemente impregnados de un proyecto y de una lógica *internas* —comúnmente denominados "filosóficos"—, la obra de Pierre Clastres se presenta, de modo paradójico sin duda, como una obra particularmente difícil y exigente. Bajo la aparente simplicidad de sus articulaciones globales, en las que un espíritu demasiado precipitado creería ver el resumen de una teoría simple y general de las sociedades —sociedades con Estado (históricas) y sociedades contra el Estado/salvajes—, bajo su aparente simplicidad se disimula aquello que un espíritu demasiado inmerso en la filosofía, pero también demasiado presto a concluir, podría percibir como contradicciones, vacilaciones en la expresión y hasta inconsecuencias del pensamiento en atención a una teoría que no parece bien fundada, se trate, por ejemplo, de saber si las sociedades salvajes están o no divididas, o aun de saber en qué sentido hay que entender la palabra "contra" en la expresión "sociedades contra el Estado". Es decir, inversamente, que en nuestra época de "teorización" salvaje, en la que nunca cesa de perfilarse el fantasma de una teoría pura —de un saber absoluto— de la sociedad y de la historia, la obra de Clastres parece apta para concluir el espíritu de sistema que la recuperaría, ya sea en la pseudo-ciencia o en la fabricación ideológica. Pero por supuesto esto es solo aparente, sin lo cual, por lo demás, no me habría propuesto la tarea de intervenir hoy aquí. Pues esta obra resiste, precisamente, al espejismo de la teorización: lo

que en ella parece, en un principio, inconsecuente, contradictorio o ambiguo, es solo un reflejo del espíritu "teorizante", puesto que, observado de cerca, no se trata allí de una suerte de imperfección de un pensamiento por así decir metaetnológico e infrafilosófico, sino de la real dificultad que existe en pensar la cosa misma, esa paradoja viviente, para nosotros, de las sociedades contra el Estado. En este sentido, el pensamiento de Clastres solo es auténticamente filosófico en la medida en que es auténticamente etnológico: en él se efectúa el encuentro de un otro planeta sociológico que el nuestro, y prueba por lo tanto la necesidad de descentrar las referencias de nuestro planeta, no para volverlas a centrar en torno a las referencias de ese otro planeta, lo que sería tan absurdo como imposible, sino para organizar, y construir, como dijo Merleau-Ponty a propósito de Lévi-Strauss, "un sistema de referencia general en el que puedan encontrar su lugar el punto de vista del indígena, el punto de vista del civilizado, los errores de uno respecto del otro, [sistema en el interior del cual se constituye] una experiencia ampliada que deviene en principio accesible a los hombres de otro país y de otro tiempo"⁹¹, según aquello mismo que Clastres designaba como revolución copernicana en antropología⁹². Volveré sobre ello, pues la revolución copernicana tampoco consiste, simplemente, en instalarse en el lugar absoluto del sol como en un lugar desde el cual todas las sociedades serían, por así decir, visibles tal como ellas son absolutamente o *en sí*.

Por consiguiente, particularmente exigente es la obra de Clastres en la medida en que afrontó, con constante disposición, las dificultades, las paradojas vivientes, diría incluso esa suerte de escándalos lógicos de la cosa misma, de los cuales el menor no es, aun siendo el más visible y el más sorprendente, el de esas sociedades salvajes, orientadas, en

⁹¹ "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", *Éloge de la philosphie et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1965, p. 157.

⁹² "Copernic et les Sauvages", *La Société contre l'Etat*, Paris, Ed. De Minuit, 1974, pp. 23-24.

sus instituciones, contra la emergencia de cierta cosa que jamás aparece, a saber, el Estado. Tal fue, se sabe, con el estudio titulado "Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne"⁹³ [Intercambio y poder: filosofía de la jefatura indígena], publicado en 1962, el punto de partida de la reflexión etnológica de Clastres, siendo el primero en dedicarse a *pensar* la paradoja, o el escándalo, de un poder privado de los medios para ejercerse, de un poder impotente, de una jefatura sin autoridad, de una institución "sin substancia". No es que esa paradoja haya escapado a los observadores, Clastres se complace en repetirlo, pero fue siempre, de modo más o menos sutil, desde los primeros conquistadores, aprehendida bajo el modo *deficitario*, como si las sociedades salvajes hubiesen estado insuficientemente organizadas para acceder a la esfera propiamente dicha de lo político. Corresponde a nosotros haber mostrado que no es así, que esa institución "sin substancia" de la jefatura indígena responde, por el contrario, a una verdadera institución política en el pleno sentido del término, a una lógica de lo político tan coherente como la nuestra, y que la reflexión de Clastres adquiere de entrada un alcance tan perturbador, y por lo tanto tan amplio, que plantea a la antropología y luego a la filosofía problemas aún relativamente inéditos, y ello con notable constancia, a lo largo de una obra por desgracia interrumpida brutalmente.

De todos estos problemas solo abordaré uno, el que plantea, *en estas sociedades y para nosotros*, el rechazo del Estado y de la coerción del poder político que, no obstante, no aparecen jamás, pues son neutralizados o cortocircuitados *inmediatamente* en la institución de la jefatura. ¿Cómo pueden los miembros de tales sociedades, cómo las gentes pueden *rechazar*, neutralizar una cosa que *ignorán*? ¿Cómo no ver en esta "ignorancia" un residuo sutil de la carencia de alguna cosa que, en algún lado, debe faltar? ¿Cómo pensar esta dificultad real, esta aparente absurdidad y lo que de ello

⁹³ *Ibid.*, pp. 29-42.

resulta tanto para el estatuto epistemológico de la reflexión etnológica como para el pensamiento filosófico? Tal será mi objetivo, que intentaré exponer en forma breve pero también lo más rigurosamente posible.

No entraré en los detalles de lo que hasta aquí es bien conocido y fue brillantemente descrito por Clastres: aquello que conforma los rasgos esenciales de la jefatura indígena, donde se instituye una relación *privilegiada* con los elementos (mujeres, bienes, mensajes lingüísticos) cuyo movimiento recíproco (el intercambio) funda la estructura misma de la sociedad, relación privilegiada que, precisamente, rehúsa a esos elementos su valor de intercambio, y que, por ende, en el rechazo mismo de la reciprocidad, instituye de algún modo a la jefatura en el exterior de la sociedad, pero, por así decir, para que la sociedad la reduzca a la impotencia, al no-poder, como si se tratase, e insisto sobre el "como si", para la sociedad, de instituir esa especie de afuera para negarlo, esa suerte de vuelo desde el cual la sociedad pueda ser vista como totalidad y manipulada luego gracias a la astucia de un poder coercitivo, para mejor controlarlo, dominarlo, neutralizarlo. Y no obstante, mientras encaremos las cosas bajo este ángulo, seremos aún víctimas, según mi parecer, de una especie de *ilusión* óptica cuya naturaleza interrogaré más adelante. Pues Clastres nos da, en realidad, con una discreción aparente a la que es preciso estar particularmente atento, todos los medios de operar una verdadera conversión de la mirada: cuando encara, en "Echange et pouvoir", la relación del poder y de la naturaleza⁹⁴, mostrando bastante bien, puesto que se trata de la diferencia entre naturaleza y cultura, a qué grado de profundidad de la reflexión etnológica arribamos en esta página que me limitaré, en principio, a comentar.

Señalando en la cultura "salvaje" una identidad entre el rechazo de la naturaleza y el rechazo del poder, Clastres concluye que la cultura es a la vez negación de una y de

otro, por cuanto la cultura aprehende el poder como *resurgimiento* mismo de la naturaleza⁹⁵. Todo sucede "como si", agrega, estas sociedades constituyeran su esfera política en función de la intuición de que "el poder en su naturaleza no es más que la *coartada furtiva* de la naturaleza en su poder"⁹⁶. Reflexionemos unos instantes acerca de estos enunciados que son, me parece, de extrema importancia, y más precisamente sobre la diferencia que no puede dejar de existir entre naturaleza y poder. La cultura, se sabe, se instituye negando la naturaleza, rechazándola fuera de ella como una especie de caos contra el cual debe afirmarse o repetirse permanentemente, y la naturaleza, a la inversa, no es jamás identificada allí *en tanto* naturaleza, sino como interdicho y objeto de lo interdicho a la vez: constituye una suerte de trasgresión, o más bien una amenaza permanente de trasgresión del principio de identidad de la cultura, de la identidad de términos entre los que se instituyen las estructuras de intercambio, y, en ese sentido, la naturaleza funciona allí como lo no-dicho en lo interdicho, como un principio de perturbación, de opacidad, de desorden o de caos que amenaza permanentemente con desagregar lo social. En este sentido, podría decirse igualmente, la naturaleza es parcialmente instituida por la cultura, pero, para retomar una expresión de Merleau-Ponty, como *inminencia del caos* contra el cual la cultura debe siempre retomarse, repetirse, reafirmarse; ya sea en el respeto de las reglas instituidas o en la elaboración de rituales que aseguran un dominio simbólico de dicha inminencia, que amenaza siempre. Es por ello, suerte de irreductible exceso de la cultura, resurgiendo a lo largo de las prácticas sociales, que la naturaleza es siempre retomada, reinterpretada, reinscrita en la cultura, a través del sesgo de esta entidad compleja que acostumbramos denominar mítico-religiosa. Para emplear una metáfora cómoda extraída de la física, la naturaleza juega en la cultura como

⁹⁵ *Ibid.*, p. 40. El subrayado es nuestro.

⁹⁶ *Ibid.* El subrayado es nuestro.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 40-41.

una suerte de principio de entropía contra el cual la cultura, en tanto que principio de neguentropía, deberá luchar continuamente. Es decir, más precisamente, que la cultura no se instituye más que instituyendo, en sus silencios o en sus "blancos", a la naturaleza como un *puro afuera*, pero jamás representado como tal, es decir como puro afuera.

¿Qué hay entonces del poder? Es cierto que también, en tanto que principio incontrollable del caos o de la desagregación de lo social, es negado o inter-dicto. Pero lo que constituye su esencial diferencia respecto de la naturaleza, es que se plantea a través de la cultura en cuasi-exterioridad, para ser negado en tanto *resurgimiento* de la naturaleza, o mejor, activamente puesto en escena por la cultura como lugar de una *cuasi-naturaleza identificable por la cultura en el interior* de la cultura: De este modo, el poder constituye, en tanto lugar donde viene a quebrarse el intercambio, una suerte de *imagen instituida* de la naturaleza, que es inmediatamente neutralizada por su institución misma.

Ahora bien, ¿qué es una imagen *instituida* de la naturaleza sino un *simulacro de la naturaleza*? Simulacro que, precisamente, como lo indica muy bien Clastres en el final de su estudio, comunica con el mito, está allí para poner en escena la opulencia de la naturaleza, la no-necesariedad del intercambio, algo así como el hombre fuera de la cultura que, por su posición misma, debe a la sociedad su preeminencia y debe pagar, como naturaleza finalmente dominada en el simulacro, su deuda infinita de bienes, y como naturaleza al mismo tiempo ausente del simulacro, su deuda infinita de palabras en las que la cultura pueda al fin reconocerse como cultura en un campo que, en fin, ya no es regido por el intercambio, y que constituye pues, en relación con la sociedad, la relativa exterioridad necesaria para el reconocimiento, para la manifestación a *sí-mismo* de lo social en tanto que social, en donde reconocemos, luego de los trabajos de Claude Lévi-Strauss, la esfera propiamente dicha de lo político.

Es decir que, en tanto simulacro de la naturaleza, el poder constituye en estas sociedades una *cuasi-exterioridad* en

referencia a la cultura, una franja tan delgada como inestable entre la exterioridad y la interioridad de la sociedad: si la exterioridad se realiza, el jefe, como bien dice Clastres, hace las veces de jefe y es excluido del grupo, abandonado por él; si en cambio la interioridad se realiza, si el jefe ya no cumple sus deberes, el don de sus lazos o la elocuencia de su palabra, pierde su privilegio (la poligamia) y su prestigio. Es pues en esta franja, en este entre-dos sutil, que el jefe va a desplegar el genio de sus cálculos propiamente políticos. Solo a tal precio puede seguir manifestándose como esa suerte de "elemento distinto" del grupo que representa, por así decir, su origen, es decir la naturaleza en la que el grupo se presentifica a sí mismo pero simbólicamente, a saber, en un simulacro de origen o de naturaleza, y por lo tanto sobre el fondo de un origen por siempre *ausente*. Pero a la inversa, como todo el juego del poder es estrictamente reglado por la sociedad, como el jefe es permanentemente controlado en lo que da y en lo que dice por el conjunto del grupo, el poder como simulacro de la naturaleza da también, a la sociedad, el simulacro de un dominio de aquello que solo la constituye según la bella expresión de Clastres, como *coartada furtiva* de la naturaleza, como si la naturaleza se manifestara en el lugar del poder, allí donde no está, puesto que ella no constituye más que lo no-dicho, lo inter-dicto o la mancha ciega necesaria, por principio, a todo pensamiento y a toda acción en general: si es un ardid de la naturaleza manifestarse en el lugar del poder, la cultura vuelve este ardid contra sí misma haciendo de esa apariencia la apariencia de un simulacro de naturaleza en el que la sociedad, reflejándose ella misma, aparece en la medida en que actúa sobre sí misma, en que se equilibra en su destino.

Dicho de otro modo, como bien lo ha mostrado Clastres, si la expresión posee un sentido, la "estrategia" de esas sociedades es extremadamente sutil, de una sutileza que nada tiene que envidiar a la de nuestras sociedades con Estado. Si el poder, como simulacro de la naturaleza, como, pues, una "falsa naturaleza" o "segunda naturaleza", parece constituir,

para la sociedad, una suerte de *seudo-afuera*, no impide que en él aparezca, de igual modo, en inminencia, la amenaza de un *extrañamiento* de la sociedad, es decir, la amenaza de su dominio y de su manipulación por aquello que devendría un verdadero afuera en el cual, al mismo tiempo, se perfila la amenaza de una desaparición pura y simple, de una disolución radical de la cultura, es decir, para los indígenas "salvajes", de una muerte sin retorno de su humanidad, y luego, de la cultura *en general*. Si ellos muestran tanta constancia en conjurar dicha amenaza, tan sutil perseverancia en impedir la emergencia de un poder que los coaccionaría, es porque corresponde a *su ser mismo*. Pero haciendo esto, lo que dominan ejerciendo lo que a *nosotros* aparece como el verdadero poder sobre el jefe, es no la naturaleza que permanece efectivamente indomitable en tanto que no-dicho como condición necesaria de lo dicho, sino la naturaleza en tanto que instituida en su simulacro, en el que ella no hace más que *aparecer* para ser inmediatamente *anulada*, impedida como está de realizarse a través de la vigilancia propiamente dicha del grupo. Todo sucede pues como si dichas sociedades no alcanzaran a dominar la naturaleza, es decir, su afuera, más que *redoblándolo* a través de su representación *explícita* que, identificado pensamiento y apariencia *como tal pero en un simulacro*, es finalmente susceptible de ser controlada, conjurada: es decir que si el lugar del poder es un lugar de verdad de lo social, en el que lo social, manifestándose a sí mismo, se prueba como tal, ese mismo lugar es al mismo tiempo, y de manera indisociable, un lugar de ilusión en el que la sociedad se ilusiona sobre su verdad, sobre su dominio del afuera. O es decir incluso, en un lenguaje tal vez demasiado filosófico, que la esfera política constituye, en esas sociedades, pero también en las nuestras, volveré sobre ello, el lugar de una *ilusión trascendental necesaria*, es decir de una ilusión sin la cual simplemente no habría sociedad, una ilusión pues en la que se manifiesta *también* algo así como la verdad de la sociedad.

Retomemos en efecto nuestro problema inicial. Comenzamos a comprender que si las sociedades sin Estado son de

hecho sociedades *contra* el Estado, es porque, ciertamente, el Estado aparece allí, pero únicamente como *naturaleza*, es decir como principio de disolución de la cultura *en general*, como inminencia de un puro y simple caos, destinado a permanecer como inminencia solo en la medida en que tal inminencia se manifiesta en un *simulacro* de la naturaleza. ¿Diremos aún que este simulacro es el signo de un desfallecimiento, de un déficit? Recaeremos entonces justamente en el círculo del etnocentrismo que hizo decir a todos los observadores que el poder en dichas sociedades no es más que un simulacro de poder, presos como estamos de la imposibilidad de pensar que una sociedad sea posible sin poder coercitivo, sin Estado que se admite está allí para conjurar la amenaza de la disolución pura y simple de lo social en la naturaleza, es decir, la anarquía caótica, aun cuando los salvajes sean presa de la imposibilidad de pensar que una sociedad sea posible sin el dispositivo de la jefatura, que está allí para conjurar la amenaza de disolución pura y simple de la cultura en la naturaleza.

Nos encontramos de hecho, si lo advertimos, en una situación de quiasma que debemos explicitar, en la medida en que posiblemente se encuentre allí la clave que permita comprender lo que Clastres veía como una verdadera "revolución copernicana" en antropología. En el capítulo 11 de *La Société contre l'État*, capítulo que concluye la obra, Clastres escribe muy claramente lo siguiente: "*El espacio de la jefatura no es el lugar del poder*, y la figura (mal denominada) del 'jefe' salvaje en nada prefigura a la de un futuro déspota. No es ciertamente de la jefatura indígena que puede deducirse el aparato estatal en general".⁹⁷ Y se sabe como Clastres orientó sus investigaciones hacia la expansión demográfica, el profetismo y la guerra. Pero lo que a mi parecer es por completo capital en esta proposición, es que ella indica muy bien que hay dos posturas diferentes para ver o pensar el mismo "lugar" que parecen igualmente ilusorias, que revelan, según la expresión de Merleau-Ponty

citada al comienzo, los errores mutuos de una de las dos posturas sobre la otra. Lo que se manifiesta como inminencia de la naturaleza entre los salvajes nos parece, a nosotros, inminencia del Estado, del poder coercitivo, luego, de la sociedad; lo que se manifiesta a los salvajes como inminencia de destrucción o de disolución de toda cultura en general se presenta a nosotros solo como inminencia de destrucción de su sociedad, pero con esta suerte de retorno inverso que nos ha costado comprender, que su sociedad sea realmente una sociedad, puesto que una sociedad sin poder coercitivo se nos presenta, a nosotros, como la inminencia de una suerte de estado de naturaleza, como una anarquía caótica en la que toda sociedad se disuelve. En resumen, lo que los Salvajes aprehenden como caos (el Estado), nosotros lo aprehendemos como sociedad, y lo que percibimos como caos (la sociedad sin Estado), los salvajes lo perciben como sociedad. Y es por ello que de una a otra, en un sentido como en otro, no puede haber allí pasaje, engendramiento simple en el sentido de una deducción. A nuestro etnocentrismo responde, como un eco *invertido* –invertido según una estructura de quiasma–, el etnocentrismo de los salvajes, con las ilusiones recíprocas que ello engendra: vemos sociedad allí donde los salvajes ven naturaleza e inversamente, aun cuando, sin embargo –esto lo mostró claramente Clastres–, veamos la misma cosa, el mismo “lugar”, el mismo fenómeno, a saber, el poder como medio que se da la sociedad de manifestarse a sí misma conjurando la anarquía, el caos, es decir, la naturaleza. Por consiguiente, si viendo el mismo fenómeno, no lo vemos precisamente de la misma manera es que ambas “posturas”, ambas instituciones de la sociedad desde las que vemos son igualmente generadoras de dos ilusiones inversas que parecen estar, según él, irreduciblemente ligadas. Y el discurso propiamente etnológico –tanto como la antropología política y la filosofía política que quedan por reelaborar luego de este descubrimiento, nada a mi juicio, de la reflexión de dicha situación en la que se manifiestan a la vez, por un lado, el mismo fenómeno polít-

co como campo trascendental de posibilidad de la sociedad y del pensamiento de la sociedad y, por otro, la aparente incompatibilidad de dos posturas sociales que engendran, de ese mismo fenómeno, ilusiones opuestas.

De ello se deriva pues que el pensamiento de lo político se enfrenta entonces con la necesidad de pensar, en este marco mínimo –que no excluye, intentaré explicarme, que agota–, la compatibilidad de dos posturas engendrando realmente es decir en el plano de *hecho* de la institución social, dos versiones incompatibles del mismo fenómeno. Imposibilidad aparente, puesto que la incompatibilidad en cuestión resulta, se ve, del hecho de que las dos posturas están *desfasadas* una en relación a la otra, y que la ilusión (generadora de etnocentrismo) no proviene más que de aquello que se concluya de la identidad del fenómeno en la identificación de los objetos: ilusión de ver en la jefatura indígena el prototipo deficitario del poder estatal, ilusión de aprehender la conjunción del poder y de la coerción como amenaza de destrucción pura y simple de toda sociedad, como déficit pues de lo social en general.

Es aquí, propiamente hablando, en donde a mi parecer se inscribe la necesidad de pasar por eso que Clastres mismo denomina “revolución copernicana”. Escribe en “Copernic et les Sauvages”: “Para escapar a la atracción de su tierra natal y elevarse a la verdadera libertad del pensamiento, para arrancarse a la evidencia natural en la que sigue empujándose, la reflexión acerca del poder debe operar la conversión ‘heliocéntrica’⁹⁸ y “Es tiempo de cambiar de sol y de ponerse en movimiento”⁹⁹. Propuesta paradójica desde varios puntos de vista. Podríamos vernos tentados de interpretarla diciendo que, desde entonces, las diferentes instituciones sociales se constituyen, al modo de los planetas, girando cada una en su particularidad, en torno al mismo sol. Pero entonces, ¿cuál será este sol, esta única fuente de

⁹⁸ *ibid.*, p. 23.

⁹⁹ *ibid.*, p. 24.

luz y de sentido, y por qué, ante todo, habría que cambiar de sol y ponerse en movimiento? ¿No será que cada cultura engendra, por decirlo así, si no su sol, al menos su punto de vista exclusivo sobre el sol? Pero entonces, el sol como fuente única de toda cultura ¿es accesible?, ¿y cómo? ¿Es aún un sol, es decir un centro desde el cual todos los planetas y sus movimientos serían por decirlo así, visibles “en toda su magnitud”? Y el lugar de ese sol ¿no sería entonces eso que Merleau-Ponty denomina punto de vista de sobrevuelo, lugar de una teoría general y absoluta, absoluta en particular de sus condiciones de posibilidad? No se ingresamos menos en la paradoja si interpretamos la revolución copernicana que aquí se requiere como un eco de la revolución copernicana puesta en juego por Kant. Pues si tomamos simplemente reflexionar lo que de ella retenemos comúnmente, a saber, que en lugar de que nuestro conocimiento deba reglarse sobre los objetos, son los objetos que deben reglarse sobre nuestro conocimiento, el peligro es grande, sino inmediato, de reforzar, tratándose de la etnología, las ilusiones de etnocentrismo. He aquí pues, en el campo abierto por estos dos polos, el ejemplo de lo que, en Clastres, puede parecer el colmo de la inconsecuencia.

Concluir simplemente de este modo sería no obstante, intentaré demostrarlo para finalizar, el signo de la estrechez dogmática, tanto de Clastres como, por lo demás, de Kant. En efecto, retomemos las cosas una última vez. Lo que nos revela la *invariancia* de la función política a través de las sociedades *todas*, que es la de constituir un lugar donde la sociedad se manifieste a sí misma y luego se piense ella misma a través de su origen *ausente*, es la *relatividad* de los diferentes *puntos de vista* que se propone cada vez tal o cual cultura en su singularidad, puntos de vista desde los cuales ve ese lugar siempre el mismo desplazándolo de modo variable según la proyección del lugar que ella instituye con su singularidad, para precisamente manifestarse allí a sí misma como cultura, no particular sino general. En otras palabras, si los puntos de vista son desplazados unos en relación a los

otros, las visiones y luego los objetos vistos lo son de igual modo, como si la cultura no pudiera aprehender el lugar invariante de su institución política más que aprehendiéndolo, al mismo tiempo, *desplazado*, como por una suerte de ilusión óptica, pero de ilusión óptica *necesaria a la vista misma*, es decir a la auto-manifestación de los social por y en la institución política. Y tal es sin duda la *finitud intrínseca*, tanto de la experiencia social como del discurso de esa experiencia –sea político, filosófico o etnológico–, que jamás, sino a través de un salto dogmático, alcanzaremos a separar rigurosamente el campo de la verdad del campo de la ilusión, a separar absolutamente la invariancia del lugar, de la ilusión óptica por la cual lo vemos y nos vemos.

Lo que parece inconsecuencia en Clastres no es más que dificultad extrema de pensar, y de pensar en la diferencia irreductible que existe entre la invariancia y la relatividad, entre la invariancia de una suerte de ley *a priori* y cuasi física (es decir, trascendental) de las sociedades –la antropología política general¹⁰⁰ que ella aborda– y todas las transcripciones singulares pero siempre originales de esa misma ley en la singularidad de tal o cual institución social, retranscripción cuya imposibilidad de hacer la cuenta *a priori* advertimos, sino solamente el inventario *factual* a merced de todas las instituciones sociales listadas, pues ninguna estructura *a priori* puede venir a organizar el campo de las diferentes culturas existentes posibles, y por lo tanto de los diferentes puntos de vista, a menos, una vez más, que se realice otro salto dogmático, la ficción de un sobrevuelo absoluto; y ello, sin duda, por el hecho de que no existe cultura, o sociedad, sin ilusión necesaria, es decir verdaderamente constitutiva, puesto que no hay sociedad absolutamente verdadera en la que el ser se una al parecer, así como, por lo demás, no hay sociedad absolutamente falsa, en la que el ser sería simplemente disjuncto del parecer.

Tal es pues la revolución copernicana nombrada por

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 170.

Clastres que parece indicar una suerte de "curvatura intrínseca" del campo político, campo que no podríamos aprehender inmediatamente como tal; en la medida misma en que, seres irremediamente culturales, la aprehendemos en la inmediatez únicamente como "plana", con la ilusión de la universalidad de nuestro punto de vista y de lo que en ella observamos. La "conversión heliocéntrica" es pues una conversión del pensamiento antropológico en una suerte de "curvatura" intrínseca y necesaria del campo antropológico coextensiva de su finitud, lo que quiere decir, también, de eso que debe ser igualmente una curvatura de la Razón antropológica que debe ponerse en movimiento, abandonando el espacio plano, para aquellos que conocen la obra de Kant, la alusión a un pasaje famoso de la teoría trascendental del método es aquí transparente, pero lamentablemente no puedo desarrollar ahora este aspecto¹⁰¹. De tal suerte, es únicamente a condición de abrazar mejor dicha curvatura que la Razón antropológica tiene ocasión de poder efectuar, en su movimiento mismo, su crítica interna, es decir, hacer de modo que la condición de posibilidad de la experiencia antropológica sea al mismo tiempo la condición de posibilidad de sus objetos, en lo que sería una "ciencia" cuyo estatuto obviamente debe aún reflexionarse y definirse, pero que no puede seguramente ser el de una ciencia "total" o "absoluta", que tendría precisamente por efecto aplanar la "curvatura" del campo antropológico. Tal es, a mi parecer, la gran obra que Clastres puso en marcha, que nos legó y que debemos continuar. Un pensamiento a contra-corriente, como él decía, un pensamiento contra la evidencia cierta, pero no un pensamiento contra el rigor.

¹⁰¹ *Critique de la Raison pure*, trad. fr. de Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1965, pp. 518-519, 529. Hay ediciones en castellano.

LA PASIÓN DE PIERRE CLASTRES



Anteo

Mire bien esta foto: "Lassitude de Chachubutawachugi", un guerrero guayaki¹⁰². Este hombre, estos hombres han desaparecido. Vivieron por milenios; y, en cinco siglos, el "hombre blanco" los exterminó. Atención: no ha cesado de exterminarlos. Fueron muertos, han sido muertos, son muertos, y habrán sido muertos *sin interrupción*, cualquiera haya sido la protesta, la denuncia, la ciencia y la conciencia occidentales a lo largo de ese tiempo mismo; y hasta el final del siglo pasado por los criadores de ovejas argentinos¹⁰³; y hasta el comienzo de este siglo bajo los golpes de los caucheros amazónicos¹⁰⁴; y hoy mismo en América central y en otros lugares, suceda lo que suceda en el orden de la ciencia, de la filosofía, de la literatura, y en el orden de los hechos económicos, sociales, políticos, y geopolíticos¹⁰⁵.

El guerrero guayaki vuelve hacia nosotros sus ojos extenuados: son los de Anteo en los brazos monstruosos de Hércules. Hércules occidental (y me complace señalar que los aviones de "gran envergadura" se denominan *Hércules*) consuma el último trabajo ante sus ojos: arranca de la tierra

Portada de la *Chronique des Indiens Guayaki*, por P. Clastres, Paris, coll. "Terre humaine", 1980.

Recomiendo la visita al museo de los indígenas en Punta Arenas (estadio de Magallanes).

P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981.

Robert Marteau, en *Mont-Royal* (Paris, Gallimard, 1981), enumera en páginas los pueblos destruidos.

a los dioses *Anteos* que aún la frecuentan, últimos "salvajes"; les ahoga, les sustrae de su mundo, les retira el "territorio" (Clastres, *aquí y allá*) bajo sus pies. "¿Ante sus ojos?"

Y *ante nuestros ojos*, que se sienten, a pesar de todo, orgullosos de nuestros trabajos herculeanos.

Todo esto ya fue dicho y redicho. Si; pero es necesario volver a decirlo para comprender la pasión de Clastres.

No me detendré aquí en las objeciones locales que la lectura despierta, en el gesto (puntilloso) de acordarle esto para rehusarle aquello; mi movimiento será más bien: interrogarme sobre su pasión, caminar con ella, llevarla lo más lejos posible para intentar formular, gracias a ella, el enigma abierto de la Historia occidental en curso, enigma cuya determinación de *crisis* no alcanza a caracterizar.

La experiencia del extranjero

Sobre la estrecha banda de tierra que llamamos Tierra (a veces ese embudo que los italianos miran en *perspectiva*; a veces ese túnel de huella rodeada de bosque, de niebla o de noche; a veces esa isla oblonga de cuatro Elementos, flotación de luz sobre el vacío), bajo el fuego del cielo en el que los *extraterrestres* remplazaron a los *Himmlische* de Hölderlin, sobre el fuego de los infiernos arrojado a los pasos volcánicos, los últimos hombres se lastiman, se humillan, se destruyen y consuman la devastación de su morada.

No es cierto que los salvajes sean "buenos"; según los criterios del bien, son descriptos como aquellos que se "someten", se matan entre sí, se comen, se ignoran. No es cierto que los salvajes sean "malos", o aviesos, o mediocres; según los criterios del mal, se dejan describir como aquellos que aman, que obedecen a la ley, que respetan a los dioses y a los Ancestros... Los Occidentales son los mismos que inventaron la solución final de la Razón universalizante, y que, a distancia, a distancia de razón razonable, de ironía, de escepticismo, de tolerancia, a distancia montaigniana o rabelaisiana, swiftiana o volteriana, relativizan su sinrazón:

Clastres ama citar el famoso pasaje en el que Montaigne observa y profetisa a la vez la destrucción del Nuevo Mundo por el espíritu del mercantilismo. A sus ojos, Montaigne es, junto con La Boétie, la sola excepción occidental (*Investigaciones*). Pero Montaigne es uno de los Poncio Pilatos de occidente; se lava el pensamiento de futilidad y de certidumbre. De nada servirá esta perspectiva. Clastres abandona la "biblioteca"; vuelve a la carga; reemprende el viaje hacia el oeste. Para qué, es lo que voy a interrogar aquí. Descubre allí la lasitud de los guerreros, la tristeza pensativa de los grandes narradores¹⁰⁶ que aceptan su desaparición.

En la abjuración de su superioridad, en la experiencia del desasimiento, de la expropiación que conduce al reconocimiento del Otro, y, por así decir, en el apartarse de un pensamiento que, más apasionado por su experiencia dislocante que por la lectura, hace la mayor *experiencia del extranjero* posible pero con ánimo de *Retorno*, y que no desespera por cambiar la relación con ese Otro¹⁰⁷, reconocemos uno de los grandes motivos del pensamiento del Heimkunft heideggeriano. No digo que Clastres sea "heideggeriano", pero me parece que este salto de la antropología requiere ser puesto en correspondencia con el *paso hacia atrás* de Heidegger.

El pensamiento de Clastres también abandona el humanismo occidental, y, para intentar la mayor hospitalidad posible en atención a aquellos que fueron tomados por poco-humanos-demasiado-poco-humanos, los "salvajes", se hace anti-humanista y anhumanista. No obstante, ora y falto de contribuir efectivamente a asegurarles un lugar en esta tierra, saluda su desaparición y se apaga con ellos, ora alza la copa con ánimo desesperado: "¡Mil años de guerras, mil años de fiestas! He aquí mi voto por los Yanomani. ¿Piadoso? Probablemente sí"¹⁰⁸.

¹⁰⁶ P. Clastres, *Le Grand Parler. Mythes et chantes sacrés des Indiens Guaraní*, Paris, Ed. du Seuil, coll. "Recherches anthropologiques", 1974.

¹⁰⁷ La mayúscula es de Clastres.

¹⁰⁸ P. Clastres, *Investigaciones en Antropología Política*, op. cit.

Babel

¿"Hombres"?

Idénticos: por la palabra; *logon échontes*. Desde siempre. *Aeï. To ti hén eīnai*.

Pero por la lengua: diferentes, no entendiéndose nunca. Absolutos.

Los mismos así llamados *hombres*, separados justamente allí donde son idénticos. Otros.

En el comienzo, suponemos, guerra entre idénticos mismos; tribus, vecindarios, masacres. Luego guerra entre idénticos otros, buscando el *alma* del otro bajo el cuchillo.

¿Y ahora?

Tenían la guerra, el horror religioso recíproco, la creencia, la enfermedad, la diferencia hombre-mujer y la muerte por transgresión.

Bregamos por la exposición *cultural* de las diferencias yuxtapuestas, por la extinción, incluso, de la guerra de clases, la traducción, el congreso, la taxonomía de los diccionarios.

¿Cuál es el *progreso*, no obstante, para nuestra Babel devenida *cuatro estrellas internacional*? ¿Qué *progreso*, por el hecho del inglés en todos los niveles, en el ascensor y en la recepción? ¿No es el esperanto de hecho un progreso hacia la paz? ¿Qué paz ansiamos nosotros? Habrá que intentar decirlo. Y, al mismo tiempo, lo que no cambiará: la singularidad absoluta de lo materno, la diversidad de las lenguas que jamás se hablarán unas a otras, que solo se conocerán a través de aproximaciones.

Y las que no se traducirán.

Babel. Un relato de Clastres¹⁰⁹ lanza la sonda a lo más profundo del pozo de la incomprensión de las lenguas para hacernos oír lo inaudible y la imposibilidad de lo que llamamos diálogo, y el silencio que habrá recubierto el imposible intercambio. "Una tarde, escuchaba distraídamente la bañera

conversación que Jioukugi mantenía con su mujer. Al cabo de un tiempo, caí en la cuenta de que no captaba ya nada de lo que decían y noté que en lugar de hablar ¡*silbaban!*" Le sigue una página sorprendente, a verter en la antología de las estupefacciones y las especulaciones, y tal vez de los "mitos", lingüísticos; de donde extraigo su conclusión:

Noté, además, que de cuando en cuando el sonido se hacía inaudible, y que entonces solo contaba el movimiento de los labios: a la escucha del silbido se sustituía la lectura de los labios del interlocutor. Es esto, principalmente, lo que me ha hecho pensar que esta forma de hablar no es un verdadero lenguaje silbado. ¿Por qué elaboraron los Guayaki esta curiosa forma de comunicar? Limitadas las hipótesis, sugiero una. La cualidad principal de este modo de manipular, deformándolo, el lenguaje, es en definitiva su cuasi-silencio, que lo sitúa a medio camino entre el sonido y el gesto. E imagino que, por una cuestión de seguridad, los Aché se dedicaron a disminuir lo más posible los riesgos de ser oídos por sus enemigos: los fantasmas de los muertos o, más probablemente, Machitara y Beeru.

Los Beeru son los Blancos.

Los otros y los otros otros

Clastres salió de su órbita. Apenas compartió el caldo de la guerra civil europea, a pesar de ello, a su regreso y en varias ocasiones, debió mezclarse en la discusión (polémicas, duras, contra Birnbaum¹¹⁰, contra Godelier¹¹¹) entrar, en repetidas oportunidades, en las cuerdas de Augias para sumar allí al desconcierto de las convicciones, y luego partir. Fue a ver; o más bien a vivir; y no por la "amargura de las simpatías interrumpidas"; tampoco para confrontar el

¹⁰⁹ P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, op. cit., p. 104.

¹¹⁰ P. Clastres, *Investigaciones en Antropología Política*, op. cit.
¹¹¹ *Ibid.*

“odio a los viajes” con la “tristeza de los trópicos”.

Fue a oír la otra versión, a ver el otro lado, a comprender lo que fue posible, y bien real, desde la noche de los tiempos hasta nuestros “tiempos oscuros” (según la traducción de *dark times* de Hannah Arendt). Y luego lo que hubo de ser posible para toda la tierra, y que devino, desde siempre para nuestra civilización, imposible. ¿Qué? Lo que denominó el ser de las sociedades sin Estado; lo que sondeó ser el deseo, la decisión histórica de sociedades que *rehusaron* la separación, la división, el Estado. Y sin duda en alguna parte aún el psicologismo –o sea, el animismo– aparentemente a-sociológico, que consiste en atribuir una voluntad a las sociedades, un alma a las entidades¹¹², y la lengua del pensamiento heideggeriano (de la que hace un instante tomé la expresión cuyo empleo es interdicto, si no insensato, en el caso de las sociedades “salvajes”, pero es esa toda la cuestión), la terminología de Pierre Clastres, la lengua de su reflexión, podría pasar, bajo la crítica de los filósofos profesionales que solo buscan tener razón allí donde el otro se ha equivocado, por poco segura, anfibológica, esto es, insostenible (sí, habrá que preguntarse si el *pasaje* al hegelianismo, los momentos hegelianos del discurso de Pierre Clastres¹¹³, no contradicen íntimamente su decir y su querer-decir –no para demorarse, pues no vale la pena, en lo que su lengua, más bien su estilo, atrapa, aquí y allá, de los clichés sintácticos o lexicales de los años sesenta– en una contradicción posiblemente insuperable que marca más bien la aporía de un pensamiento “occidental” que se esfuerza por abrirse a otro que el que prescribe y predice y predispone irrefutablemente la filosofía, es decir Hegel...).

Sin duda hará falta, y precisamente para medir, resis-

¹¹² Eso que rechaza, por supuesto, con sarcasmo Paul Veyne, o todo historiador.

¹¹³ Ejemplos: “La sociedad primitiva es totalidad una por cuanto el principio de su unidad no le es exterior: no deja ninguna figura del Uno separarse del cuerpo social para representarla (etc.)” (*Investigaciones en antropología política*, op. cit., y diría que en varios lugares de su obra).

tiendo al pensamiento de Clastres, la dificultad, la fuerza y la gravedad (¡“infinitas”!), más que clasificarlo en las bibliotecas *al lado* de otros, y rehusar así el combate, hará falta, dije, oponerle la fuerza de pensamientos divergentes, adversos, heterogéneos, en otras palabras *etnocentrados* en la resolución de la memoria occidental, consciente incluso (y partidaria) de la sinrazón y de la arrogancia de la Razón. Sugeriría por ejemplo, y antes de recapitular sus tesis, tres relecturas, *a la luz* de los problemas planteados por Clastres–; releyendo a Clastres, abriría nuevamente –insuficientemente– Hannah Arendt, Melville, René Girard... *entre otros*. El hombre griego; Taipi; el sacrificio. La tradición del pensamiento político; la experiencia del infierno del paraíso de los salvajes de Oceanía; la hipótesis de un “mecanismo sacrificial” válido para todas las sociedades.

Dialogar

Hannah Arendt escribe en sus reflexiones sobre Lessing:

El mundo no es humano por haber sido hecho por los hombres, ni deviene humano por resonar en él la voz humana, sino solamente cuando deviene objeto de diálogo.

Sea cual fuere la intensidad con la que nos afecten las cosas del mundo, la intensidad con la que puedan conmovernos o estimularnos, se vuelven humanas para nosotros solo en el momento en que podemos debatir acerca de ellas con nuestros semejantes [...]. Humanizamos lo que pasa en el mundo hablándonos, y, en ese hablar, aprendemos a ser humanos (*Vies politiques*, p. 34).

¿Dialoga el etnólogo? Registra la tristeza, el fin; no inter-cambia; asiste a lo irreparable, a la secesión sin porvenir digamos eterna– del Salvaje. Un pequeño artículo en el que Clastres deja traslucir su propio desprecio, y su odio, nos permite asistir al mutismo definitivo del Salvaje con los *listas*. “El hombre está sentado a la sombra sobre un pequeño banco de madera en forma de animal. Cada tanto

lleva a su boca un tubo de tierra cocida; fuma su pipa sin desplazar su mirada, que nada parece ver. Ni siquiera vacila cuando Mr. Brown se planta frente a él. Su cabellera negra cubre libremente sus espaldas, sin ocultar las orejas abiertas por un gran agujero vacío".¹¹⁴ No habrá habido diálogo, ni *humanidad* alguna.

O: "Los Aché recibían los obsequios que no reclamaban, rehusaban los intentos de diálogo pues eran lo bastante fuertes como para no necesitarlo: empezáramos a hablar cuando estuviesen enfermos"¹¹⁵. Mismo él, el etnólogo, no podrá entrar en relación más que con la enfermedad de su "desesperanza" (p. 107). Separado, en el corazón de la coexistencia más apasionadamente atenta, por el *diamante* de los *logos* y sus "logias": lo invisible y lo opacable y lo inatravesable, parece que, instalando la cuestión *meditativa* de Descartes (*quienes son ellos*), ve retirarse al infinito al "salvaje" modificado a su imagen y a su idea.

¿Es la razón occidental la que hace ser lo *inhumano*, y en un último apremio, la que habría forzado al salvaje a rehusar *in extremis* toda relación?

Una insensata metamorfosis habrá tenido lugar, convirtiéndolos en inhumanos en el sentido griego mencionado por Hannah Arendt: ¿habrá *mostrado* su inhumanidad el objeto de la solicitud humana, permaneciendo extranjero al *diálogo*?

En el momento en que Occidente los reconoce como *hombres*¹¹⁶, lo que ellos mismos no pueden hacer con ni-

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, op. cit., p. 104.

¹¹⁶ ¿Pero qué es hoy lo *inhumano*? Cuestión terriblemente difícil. En el transcurso de los primeros siglos de nuestra cultura, resumidos por ejemplo en un tratado como el *peri hypsous* (anónimo, siglo III), lo humano se definía por *su parte no mortal*. El humanismo acotado de hoy en día saltando los siglos, se ve más bien definido por lo *social*, y luego por el socialismo en un sentido muy amplio. La zona media, de lo *bajo*, de lo *medio* y de lo *digno*, "proporción de lo humano", deja por fuera, es decir, por envidiar y despreciar a la vez, lo alto, lo *sublime*, y lo *abyecto* o lo *divino*, lo "divino" y lo "demoníaco"; al mismo tiempo que mantiene, sobre estos dos bordes extremos, aquí denominados de lo *bajo* y de lo *digno*, la relación con lo abyecto a través de lo bajo y con lo sublime a través

de algún otro si damos crédito a las traducciones de nombres que, según los etnólogos, designan a los *otros* por medio de una etnia dada, sucede como si sus dioses se apartaran, apareciendo y muriendo, de las palabras de nuestra lengua (de nuestra palabra y de nuestro discurso), de esa lengua en la cual fueron ocultándose lentamente los dioses griegos, en "etimologías"...

¿Qué podemos hacer?

Carta a Gary Snyder¹¹⁷

La visión que tenemos del mundo como planeta es irreversible: además, vemos este mundo; nuestra mirada es "utópica", está suspendida de ese punto de Arquímedes descubierta por Descartes, desde el cual el mundo se ha des-

lo digno. No obstante, lo alto (sublime) y lo abyecto, que sobre un plano de dos dimensiones se hallan muy distantes y disjuntos de un lado al otro de lo "humano", poseen entre sí relación y afinidad a través de su "no-humanidad" análoga (sobrehumano, inhumano). De donde, en lenguaje nietzscheano, aquí muy poco político (y donde es preciso neutralizar las connotaciones ordinarias insoportables si deseamos que el lector continúe leyéndonos, el emparejamiento de Amos y de Esclavos, solidarios por un lado, mortales adversarios por otro): los "amos" están, si están en el poder, encargados de la gestión de lo humano en el sentido moderno (debilidad social y dignidad del individuo, bienestar estadístico, etc.) y por otra parte *encargados de lo "inhumano"* en tanto herederos de la responsabilidad tradicional civilizada de la "parte no mortal". El poder y lo inhumano continúan siendo de la inteligencia, y ello porque los esclavos (esto es, la parte por la cual todos somos esclavos) están fascinados por las "cualidades inhumanas del jefe" (en las conversaciones, el tono de la leyenda *enaltece* al héroe, rehace a los héroes, se trate de Churchill o de Castro, de Bigeard o del bombero anónimo devorado por el fuego) y por la reivindicación violenta de lo humano socializado, mientras que los Amos, aun "socialistas", son movidos al poder por una contradicción que los ata al servicio de lo humano, al mismo tiempo que los conduce * a buscar algo grande que tenga afinidad con lo "divino-o-demoníaco". Fascinación por lo humano y fascinación por lo inhumano se cruzan, se conjugan, se superan... * *Extáticamente*, decía el Pseudo-Longino... y Baudrillard!

Poeta norteamericano, ganador del premio Pulitzer de poesía 1975. Activista ecológico, gurú contracultural de los años '60. Autor de, entre otros, "Back on the Fire", "Mountains and Rivers without End", "Dangers of Peaks". [Nota de la traductora]

plazado; ya no estamos en el mundo; este se ha "perdido".

¿Qué hacer?

¿Estarían los *Chamanes* aún "dentro"? Prefirieron morir.

¿Qué es estar dentro? Poseer un territorio (*éthos*) y un afuera de ese entorno: donde están los dioses.

Arrancar a las naciones y a sus chamanes de ese adentro, es matarlos. Precisamente su masacre continúa y se consume, menos bajo nuestros ojos que al alcance de nuestro corazón si sabemos leer.

¿Qué hacemos nosotros? Nuestra última forma de acción se denomina "Comité de acción por el hambre" (¿el fin?)¹¹⁸. No había allí rareza, nos dice Sahlins, y luego de él Clastres. Pero los hemos deportado, de un solo golpe; y el más violento es, incluso, el más reciente, esperando el más violento aún, ¡si eso fuera posible! Apareció no hace mucho en los periódicos: el horror de Camboya, *entre otros*, que presencié ese cortocircuito de la más aterradora intensidad: los "Khermes rojos" y luego Vietnam, desgraciadamente conjugados, hicieron que tribus *neolíticas* se (re) encuentren... de golpe en Dachau: de la selva al campo de refugiados-deportados: al fin de la historia. Nuestra acción no es de verdadera "ecología", sino de asistencia a los moribundos para darles la extremaunción de un último puñado de arroz; ¿caco eutanasia? Entre "ellos" y nosotros, ningún nosotros; es la mayor desigualdad jamás vista: "ellos" no pueden ayudarnos; no hay allí reciprocidad, bilateralidad. Es la muerte. Visto desde aquí, a la luz de la etnología de la desesperanza, la mirada de los etnopoetas americanos, mirada de paleontólogo y de arqueólogo, resulta *idílica*¹¹⁹. No es por azar que citan a Rousseau. No analizan la antinomia "cultural", a saber: nuestra Diferencia (occidental) es tan fuerte que mata las diferencias preservándolas, la *Reserva* es una "naturali-

¹¹⁸ En francés, juego de palabras entre "faim" y "fin", de pronunciación similar. [N. de la T.]

¹¹⁹ Me refiero a toda una corriente de interés no científico del cual leemos por ejemplo una expresión en Gary Snyder, en *Po&sie*, nº 12, París, Gallimard, 1952.

zación". El viejo mundo está muerto, pues el recurso de sus sociedades "primitivas", el conjunto mitos-ritos-prohibiciones sacrificiales, ya no funciona. La hoguera Moloch en la que los hombres arrojaban a sus hijos y hermanos al modo de combustibles se ha extinguido. Nos (otros) nos quedamos sin dios (es), e *incapaces* de tal ateísmo.

La preocupación de la antropología, inevitablemente elevada a escala "planetaria", ya no puede ser un cuidado (una cura) en el sentido dado por Heidegger. Es decir que el *territorio* (Clastres, *aquí y allá*) en el que *opera*, que conoce y en el que se hace acoger, es por o para él una construcción que pasa por la mirada y los medios de la técnica (en el sentido heideggeriano), "planetarios", de los que el "viaje en *jet*" es el aspecto más superficialmente claro, el síntoma más manifiesto, si ustedes quieren; para ordenarse a sí misma, y *tener lugar*, la mirada incluye la teoría y la práctica modernas que impiden el encuentro salvador que, no obstante, desea. La antropología es científica; pensar a esa "escala", es alcanzar su objeto a través de radiografías, de informaciones, de una metodología de la exactitud, etc., que transportan al Occidental "más allá" y en ese más allá lo mantienen siempre de su lado *como un turista*.

Desde esta perspectiva, el inepto *Mr Brown*, tanto como el adepto al Tao, al Zen, el viajero gurú tanto como el antropólogo prudente, amantes y sapientes, se encuentran del mismo lado, a saber, del otro lado.

Veremos enseguida como Pierre Clastres, más consciente que otros de esa "separación" (cf. "Entre silence et dialogue", *l'Arc*, nº 26, 1968), de esa terrible partición, intenta superar la objeción, la duda, la tentación de la desesperanza, y mantener a todo precio que "la etnología parece ser el único puente lanzado entre la civilización occidental y las civilizaciones primitivas" (*ibid.*). Pero, llegado a este punto de mi lectura, mantengo la duda y la objeción. Así: Clastres, en el *pensamiento* de una *identidad* humana invencible a las diferencias radicales constatadas por doquier, y no reducible a un carácter teológico o trascendental del que solo

los occidentales serían inventores, identidad que debe pues consistir en *alguna cosa*, empíricamente constatable y positivamente descriptible, atestigua la existencia de un pensar salvaje: los guaraníes “no dejan de ponerse en marcha en viajes interiores que los comprometen en la vía de la búsqueda de un *pensar*, de un trabajo de *reflexión* sobre sus propios mitos, vía de una *especulación propiamente metafísica*, como lo atestiguan los textos y los cantos sagrados que aún podemos oír de su boca” (*Recherches*, p. 99).

Pero si los chamanes no pueden recibir (“traducir”) el verdadero pensar europeo, la metafísica y las cuestiones del “fin de la filosofía”; si –como de hecho sucede– los chamanes o los guerreros no están interesados en conocer Europa, en entender lo que fue para nosotros (*to ti hén eïnai*), a entrar en el intercambio; si, capaces de recibir, no somos capaces de *darles* nada a cambio, salvo su desaparición; si la relación sigue siendo unilateral, desequilibrada, completamente asimétrica, entonces la desigualdad homicida *se cumple*, portamos la devastación y la asistencia, mil veces más poderosas de lo que la esperanza o el optimismo imaginan, y con una potencia tal, en efecto, que precipita y realiza el salvamento de la ruina, la deportación y la petrificación del “salvajismo” en *nuestros* museos, en *nuestras* antologías, en *nuestras* biografías, para el último e irrisorio, pero decisivo, beneficio de un “honor salvado”... por Clastres y algunos otros, que no se preocupaban por ello.

Leteo; informaciones

Pierre Clastres... comprende lo que lo enardece, al punto de no poder ver pasar la palabra “civilizado” sin cubrirla de epítetos de su repugnancia. Es preciso asombrarse para dar acogida, y énfasis, a la fuerza de su pensamiento escandalizado. Pues, finalmente, ¡imaginemos (tú y yo, lectores) compartiendo por un instante su vida en la selva! ¿Qué hay allí? El frío, los insectos, el chaman drogado, el terror al enemigo, las

bromas escatológicas, la muerte de los niños, la deculturación de los jóvenes arrancados poco a poco a sus ritos, como esa jovencita chachugi que se sustrae ahora a la iniciación que desde siempre fue el deber de las mujeres aché (*Chronique*, p. 140)... Sociedades cerradas; “inaccesibles”, entreabriéndose de un modo algo cínico a aquello que pueden obtener del Blanco *in extremis*; pero sin deseo de reciprocidad, de comprender la disimetría terrible con el hombre blanco... Y, enfrente, el “Yanqui estúpido”, o la bruta sudamericana, el desprecio homicida de los hijos de los gauchos, etc. Clastres quiere dañar a ese Occidente del que no deja de provenir. ¿A qué Leteo busca en el río Amazonas?

¡Qué experiencia la de vivir con las víctimas! Víctimas de la voracidad que se adueña de Occidente. Pues, por milenios, la cabeza “blanca” –el espíritu de ese hueso blanco, ha dicho Hegel–, ávida aún de *cosa mentale*, demandó y recibió el mismo alimento, el alimento de lo *mismo*. Las mismas cosas, habitaciones, vecindades, plegarias, ocupaciones, incansablemente retomados, la satisficieron. Modelo monástico (a pesar de la *acedia*), por última vez celebrado en *la Nueva Heloísa*. Hoy, ella solo desea, y obtiene siempre, de nuevo, de nuevo siempre: *las novedades*. Feroz bulimia de conocimiento, y de conocimientos devenidos “informaciones”; no de saber ni de sabiduría. Voracidad por los periódicos, por las películas, por lo siempre diferente. Y lo que la contenta, es estar *informada*, día tras día, de la desaparición de los indígenas.

Taïpi

Propuse a Arendt, Melville, Girard.

A mi parecer, el riesgo tomado por Clastres podría apreciarse también por referencia a la experiencia de Melville relatada en *Taïpi*¹²⁰. Esta se sostiene en el viraje indefinido de un borde al otro, en la fórmula siguiente: el infierno de

¹²⁰ *Taïpi*, trad. fr. de Varlet et Ledoux, Paris, Gallimard, 1952.

los "salvajes" es el paraíso; ese paraíso es un infierno. El relato vibra en la tonalidad de esta página:

Todo señala al hombre blanco civilizado como el animal más feroz que haya sobre la tierra [...]. ¿Para qué multiplicar los ejemplos de la barbarie civilizada? Sobrepasa de lejos, por la suma de los males que causó, los crímenes que con tanto horror consideramos entre nuestros congéneres menos instruidos...

(Y habría que citar todas las páginas de la 137 a la 144). Y la tonalidad de esta página, de este grito de liberación del marinero escapando al infernal paraíso de las islas:

No olvidaré jamás la ebriedad que experimenté cuando oí por vez primera el ruido de la resaca rompiendo sobre la playa. Poco después, a través de un agujero en el follaje, vi fulgurar a las llamas mismas. ¡Oh espectáculo sublime! ¡Oh ruido del océano! ¡Con que arrebató os saludo mis viejos amigos! En ese momento, los gritos de la turba sobre la playa se hicieron nítidamente perceptibles, y, en el torbellino confuso de sonidos, imaginé distinguir casi la voz de mis compatriotas (p. 267 ss.).

Violencias y violencia

Es lamentable que Clastres no haya conocido la obra de René Girard, y que no haya tenido, más allá de su debate grave, esencial, respetuoso, con Lévi-Strauss, más que a Birnbaum y a Godelier para polemizar. Hablar de "la ausencia, en la etnología actual, de una reflexión sobre la violencia" (*Recherches*, p. 176), es indicar que no había leído los trabajos de Girard; mientras que escribir de Lévi-Strauss: "Fuera el rito, y, con él, la sociedad", es coincidir con la queja girardiana respecto del estructuralismo: al menos un *punto en común*.

Para Clastres, solo hay una "Violencia"; la mayúscula, henológica, que disimula las diferencias, y la violencia occidental, idéntica a la Razón, es esencialmente distinta de la

violencia que se hace la sociedad salvaje, guerrera, antropófaga, alerta contra el jefe; y dicha *violencia*, si es funcional y coextensiva a toda *cultura*, no se confunde con el *sacrificio*, que no es más que un elemento cultural. Más esencial es la *guerra*, "condición de posibilidad del ser social primitivo [...] condición de vida de la sociedad primitiva" (*Recherches*, p. 193). "La guerra es a la vez causa y medio de un efecto y de un fin buscados: el *desgarramiento* de la sociedad primitiva" (*Recherches*, p. 188).

Ninguna "crisis mimética de indiferenciación", ningún escenario de linchamiento, ninguna transformación de la víctima en dios... Clastres rehusó esta prodigiosa maximización de lo *sacrificial* cuyo tema vulgarizó el éxito de la investigación girardiana. En cuanto a la antropología "positivista" de Girard, ella rechaza, no es difícil la conjetura, el "trascendentalismo" de Clastres: las "condiciones de posibilidad", y un supuesto deseo inconsciente "rechazando" la separación del poder, serían juzgados "no científicos" por el ensayista de *Choses cachées depuis la fondation du monde*¹²¹. ¿*Filosofía* herida de interdicción? La cuestión de la relación del pensamiento del ser-de-lo-social con la antropología se abre. Los presentes señalamientos se arriesgan por dicha abertura, detrás de Clastres.

Sociedad sin Estado y guerra

Reunamos las principales observaciones y tesis antropológica de Pierre Clastres.

Toda sociedad dividida es una sociedad de servidumbre. Será determinada como sociedad primitiva toda máquina social que funcione según la ausencia de la relación de poder (*Recherches*, pp. 113 ss.).

El poder de los jefes no es autoritario. Las sociedades

¹²¹ Traducido al castellano con el título *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Madrid, Sígueme, 1982.

salvajes *rechazan*, expresamente e in(con)scientemente, permitir que el poder de los jefes devenga coercitivo (*Chronique*, p. 81). Las sociedades primitivas son sin Estado, no por incapacidad sino por elección: sociedades de rechazo a la obediencia (*Recherches*, p. 118)¹²².

¿Hace Clastres *hablar* a estas sociedades? ¿Será su sociología una prosopopeya, una ventriloquia, que hace de la sociedad salvaje un ser subjetivo? La respuesta a esta objeción se lee en varios sitios: "El ejercicio del poder por la sociedad en vista de asegurar la conservación de su ser indiviso *pone en relación al ser social consigo mismo* [...]. El ser social primitivo está en relación consigo mismo por la *mediación de la religión*" (*Recherches*, p. 151).

El líder está en *deuda*. En el corazón de la relación de poder, la deuda: esa que jamás debe pagar el líder, impagable (*Recherches*, p. 140). La naturaleza de la sociedad cambia con el sentido de la deuda (p. 141). Si la deuda corre en el otro sentido, de la sociedad a la jefatura, es que el poder se halla separado, concentrado en las manos del jefe, del "dominante". El intercambio es circuito de reciprocidad más o menos corto; la deuda es ilimitada, diferente, abriendo a equivalencias y a metamorfosis retardadas, indefinidas; a una simbolización más rica, abertura sin lazada.

El jefe es aquel que *debe hablar*. Un jefe ejerce su autoridad con la palabra como el elemento más opuesto a la violencia (*Chronique*, p. 79).

Nadie sustituye la máxima de su deseo a la ley del grupo.

¹²² Según el adagio y Cesar: "Prefiero ser el primero en la aldea que el décimo en Roma". ¿Pero por qué? La experiencia muestra que el poder desde el momento en que se lo cuestiona, pone en juego la misma cosa. No hay instancia, por más "pequeña" que sea, jardín de infantes o interdependencia de pueblo, en la que no haya todo del poder, en su mecanismo y en sus apuestas. (Esencia de la metonimia: la parte es el todo; carácter religioso: presencia del todo en la parte) No importa qué "presidente" de minúscula asociación haga la experiencia de "ocupar el poder". Lo que cuenta, es la posesión y la toma de posesión del poder. Ejercer el poder es continuar accediendo al proceso de su toma. El salvaje resiste a ello, no dice Clastres; sin por ello encontrarse *solo*, sino en sociedad indivisa.

esta triunfa y jamás es transgredida. Equilibrio del placer y de la ley. Sociedad suficientemente liberal para prescindir de la anarquía, tal parece ser la comunidad de indígenas guayaki (*Chronique*, p. 161).

Los ritos de pasaje se despliegan como los ritos de nacimiento, en una atmósfera dramatizada al extremo. La comunidad de los adultos *finje* (*Recherches*, p. 77) ver en los nuevos Iguales a competidores, a enemigos. Este "Teatro" se halla en el corazón de la sociedad de Iguales. Es decir que la simulación, o el juego, una lógica lúdica del semblante, diferente de la lógica de lo verdadero-falso, favorece la socialidad. La ficción es socializante.

La guerras y el intercambio no están en el mismo plano, sino en discontinuidad radical (*Recherches*, p. 188). "Lévi-Strauss omite la guerra". La guerra es una estructura de la sociedad primitiva, y no el fracaso accidental de un intercambio frustrado (p. 195). El problema constante de la comunidad primitiva no es: ¿con quién vamos a intercambiar? sino: ¿cómo podemos mantener nuestra independencia? El estado de guerra permanente, y la guerra hecha efectiva periódicamente, aparecen como el medio principal que emplea la sociedad primitiva con vistas a impedir el cambio social (p. 203).

Las sociedades primitivas son máquinas *anti-producción* (*Recherches*, p. 144). No son sociedades sin historia. Más bien entrañan el revés de nuestra historia, u otra cara de la historia. La lógica anti-producción es un sistema. Si Clastres es anticapitalista y antimarxista, es porque la inteligibilidad de esas sociedades requiere la comprensión de un fenómeno esencialmente diferente de la "producción", y su supervivencia, si hay alguna, una existencia y una actividad de no-producción.

Clastres rechaza la "rareza" sartreana; el etno-economismo de la subsistencia; el sistema estructuralista del intercambio; el pensamiento del Buen Salvaje de Rousseau; el marxismo de la Producción; y, por supuesto, el prejuicio moral contra la violencia guerrera. Pero, haciendo referencia a la

teoría de la abundancia (Sahlins), descubriendo otra lógica, la de la jefatura sin Estado, o la de la "sociedad indivisa", intenta mostrar, *pensando con*, el carácter de pensamiento del pensar salvaje, no reductible a un funcionamiento mental taxonomista. El desacuerdo con Lévi-Strauss y el análisis de sus "errores" no son arrogantes: se trata de mantener abiertas, contra las teorías intercambistas, las líneas y los bordes de un enigma del ser que no demanda resolverse en configuraciones estructurales, sino que no se resuelve.

¿No poder ser oídos habrá sido la condición de seguridad del grupo? La insularización de esas sociedades se mide con la diversidad de las lenguas ("pluralidad de mundos"). La impermeabilidad del idioma asegura la clausura del grupo sobre sí mismo; y en definitiva el fracaso del etnólogo —que se describe, a lo largo del relato, en términos de aprendizaje de la lengua— traduce la imposibilidad principal del diálogo. El salvaje es inoccidentalizable. Que su lengua sea capaz, sin embargo, de profetizar su desaparición, el estallido de su mundo "el fin de la tierra nueva, *el hundimiento del espacio*"¹²³; que su pensamiento sea también capaz de un "discurso metafísico" (*Grand Parler*, p. 123), esa es la cuestión. Los guaraníes "desviaron" en su lengua ciertas nominaciones occidentales cristianas, y "ocultaron" a los jesuitas, "aceptando" ciertas traducciones, el antiguo sentido de sus vocablos... Dichas transacciones oblicuas y parciales no constituyen un intercambio, una traducción. Me parece que la esperanza de Clastres —volveré sobre ello— en un pensar salvaje que pueda *corresponder* a una mutación de la antropología, y recíprocamente, reposa en la capacidad, en el pleno sentido del término, de las lenguas de tal pensar, de entrar "finalmente" en una relación de reciprocidad con la "occidental". De suerte que, en último análisis, es en el plano de la *lingüística* y de la filosofía del lenguaje (*Unterwegs zur Sprache*) donde se juega el fino y profundo punto del esfuerzo clastreano. Y el análisis, la discusión,

¹²³ P. Clastres, *Le Grand Parler*, op. cit., p. 117.

deberían conducir principalmente a lo que acontece en su libro titulado *el Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Y tratar cuestiones como esta, que Clastres *desliza en nota* (p. 41): "El pensamiento guaraní no ignora la abstracción. El término *norma* da exactamente la palabra guaraní *reköra*: las reglas que ordenan la existencia", o de este tipo: "El término guaraní *oguera-jera*, lo traducimos por *se manifiesta a sí mismo en su propia manifestación*", en donde subrayamos la yuxtaposición y el pasaje de un sintagma guaraní a una expresión de tipo "heideggeriano". ¿Es ello posible? El sentido, el tipo de pensamiento de Clastres, o de su vida, si ustedes prefieren, reposa en la validez de esta operación. "Traducir a los guaraníes, dice Clastres (*Grand Parler*, p. 15), es traducirlos en *guaraní* [...]. Fidelidad a la letra con vistas a conservar el espíritu..." Haciendo esto, opera un acercamiento formidable con nuestra lengua metafísica (abstracción filosófica) y con la lengua ("heideggeriana") del cuestionamiento último acerca de la filosofía. Para decir finalmente: "Pensamiento salvaje, pensamiento ineluctablemente condenado"... Pero al mismo tiempo, la esperanza del acercamiento finalmente decisivo, en pensamiento(s), y su imposibilidad...

Pensar con el pensar salvaje

A través de su pregunta radical y de su esperanza angustiada, cada una nutriéndose de la otra y llevándola hasta su límite, es decir, hasta la demanda de lo imposible, Clastres intenta transformar la antropología, habíamos dicho: en filosofía, diremos: en *pensamiento*. Escuchemos su conclusión, que es su principio de esperanza y su programa:

Si un diálogo entre tales extremos separados es aún posible, es la etnología la que permitirá a Occidente acceder a ello. No, sin duda, la etnología "clásica", inevitablemente marcada por la oposición —de la que nace— entre razón y sinrazón, y que en consecuencia incluye en sí

misma el límite propio al diálogo, sino otra etnología, cuyo saber permitirá forjar un nuevo lenguaje infinitamente más rico; una etnología que, superando esta oposición tan central en torno a la cual se edificó y afirmó nuestra civilización, *se transformará ella misma en un nuevo pensamiento*. En un sentido, si la etnología es una ciencia, es al mismo tiempo otra cosa que una ciencia. Es en todo caso este privilegio de la etnología lo que a nuestro entender señala la obra de Claude Lévi-Strauss: en tanto inauguración de un diálogo con el pensamiento primitivo, conduce a nuestra propia cultura hacia un *pensamiento nuevo* (l'Arc, 1968).

¿Están dadas las condiciones para un diálogo tal? ¿es posible reunir las? Llegados a este punto, habiendo medido lo que está en juego, sería necesario comenzar una "segunda travesía", partiendo nuevamente de la cuestión del *diálogo*, petición de principio griego si creemos a Hannah Arendt, que volverá entonces, probablemente, a preguntar, como el Sócrates de Menón, si el *bárbaro* puede "helenizarse" o no... ¿Puede un pensamiento que cree conocer la esencia de la sociedad primitiva en su *indivisión*, y de la guerra como aquello que mantiene en exterioridad recíproca, si puede así decirse, en estado de diferenciación no reflexiva, a sociedades capaces también de perseverar en su ser local limitado, apelar sin contradicción a la reunión de los "extremos separados" que, arrancándolos a su retiro, expropiándolos definitivamente de su secreto, "desarmándolos", no podría más que precipitar su desaparición?

¿De qué se trata aquí? No de una etapa *científica* (de donde resulta el género y la calidad del debate con Lévi-Strauss), ni de una lucha *ideológica* (de donde se sigue la áspera polémica con Birnbaum, el violento rechazo del marxismo y la demolición de Godelier). Sino de una experiencia de vida entre y con los indígenas, asumida por el pensamiento interrogativo occidental en su tradición filosófica, que profundiza cada vez más su aporía y sus contradicciones hasta comprobar la urgencia de un "nuevo pensamiento", que no

puede dejar de vincularse al motivo heideggeriano de la tarea del Pensamiento, por fugaces que sean las alusiones.

Dedica su vida a la responsabilidad pensante en vistas a ese *fenómeno* (lo que fue, devino y es: historia): otra humanidad ha sido; otro modo de existencia, otro destino, sensato, ha sido real, y destruido; aún queda la posibilidad de su transformación en otra cosa que en su desaparición pura y simple, y que el registro de sus huellas; a condición de que Occidente entre con ese Otro en una relación que ya no sea de *misión*, de *ciencia*, de *explotación*, sino de pensamiento.

Sobre qué escombros, sobre qué devastación de posibilidad humana Occidente arriesgó, hay que medirlo, dándole su peso, el "pensar". Y no creer (es necesario en efecto insistir en este punto, representándonos las proposiciones negativas implicadas) que esa fue una historia de errores aquí o allá, y de algunas epidemias lamentables, y de contra-finalidades en el remolino de la estela del Ineluctable Progreso de la Humanidad Occidental (versión claudeliana o marxista); y que el trabajo, interesante, del etnógrafo etnólogo consiste en recoger ciertos vestigios de algunas cáscaras de huevos que fueron fatalmente rotas para hacer la omelette occidental. Pero la *civilización* greco-latina cristiana suprimió efectivamente la barbarie; y dicha barbarie, dicho *salvajismo*, retorna, demanda ser comprendido por sí mismo, de un modo más esencial aun que como "versión de los vencidos"; en el testimonio, y, digamos, de manera greco-cristiana, gracias al *martirio* de aquellos que, en el límite de la catástrofe final, fueron capaces de prestar atención a la humanidad que se abismaba; y de atestiguar el cambio de su propia vida y la *translaboración* de su pensamiento, sin duda en un lenguaje hegeliano, pero dislocado como un filete por eso que él recoge y que lo atraviesa: cuyo *enigma* así cercado requiere un pensamiento nuevo y actualmente atento.

El fenómeno del que hablamos y la pregunta "¿Quiénes son ellos?" fueron captados por algunos desde los primeros ecos de la masacre: Montaigne, La Boétie, por siempre pasados. Ni el trabajador etnógrafo ni el etnopoeta optimista

captan, ni tampoco dan, hoy, la medida del acontecimiento. Son la pasión y la gravedad de Clastres las que prohíben la buena-conciencia-buena-ciencia, el paso por-ganancias-y-pérdidas de nuestra contabilidad, y obviamente la regularización de la situación por las causas finales del Progreso o de la Providencia. Pasión elevada a la altura no de una nueva teoría sino de una inteligencia de la realidad *salvaje* en su posibilidad; pensamiento comprensivo de "otra naturaleza humana", cuya diferencia no consiste únicamente en variantes culturales que desfiguran una naturaleza humana cuya esencia habría estado fijada por la filosofía occidental.

Unidad o no de la "naturaleza humana": es posible que este inverosímil dilema provoque contradicciones y dudas.

La renovación del pensamiento que Clastres evoca podría cambiar nuestra historia más que la "historia de los vencidos" que invierte las *imágenes* a instancias de su culpabilidad, como lo vemos desde hace años en los *westerns* que hacen desempeñar el papel del bueno al indígena, y propagan un espíritu de "reparación(es)" de todas formas desigual e irreparable. No se trata de una rehabilitación de la otra versión, sino de una aprehensión fundamental de otro campo existencial.

¿El enigma? ¿Cómo es que Occidente, como se dice, sin dejar de estar a la altura de su destino metafísico y técnico, no pudo responder jamás a, y de, la amenaza etnocida y suicida que la "excepción" Montaigne-La Boétie descubrieron, formularon, hace cuatro siglos?

Occidente no se abstuvo, ni pudo abstenerse, de la fatalidad del olvido-del-ser en calidad de existente técnico, para hablar el heideggeriano de traducción, y del desborde nihilista, actualmente banalizado, desdramatizado, de las masas. Y no pudo más que faltar, no pudo satisfacer, a la responsabilidad de ese destino. Para hablar con ejemplos: hombres, individualidades y grupos, se han encontrado tan a la altura, siempre, como "exigidos"; tantos Cristóbal Colón y gavieros que "exigieron" a la altura de lo que la devastación de la tierra requería, y la historia no faltó de un conquistador, de un

masacrador o de un comerciante, que creyeran estar todos a la escucha del "príncipe de la Razón" y de esa "época del Ser" en la que el existente en sus fundamentos es "supervivido". Y no obstante aún no hemos visto, jamás, esbozarse, *verdaderamente*, una responsabilidad actuante –con excepción del *pensamiento* de algunas raras excepciones– a la altura de eso que debería comandar la empresa de "superar la Metafísica", la empresa de no solo "preservar" las ruinas de la amenaza, de la desaparición, sino de comenzar *otra* cosa que el remate del exterminio terrestre... ¿Hasta cuándo la previsión de lo peor será segura?

La esperanza de otra etnología, la esperanza del *pensamiento*, todo eso que habita y provoca el pensamiento de Clastres, en el que leemos la expresión más nítida en su artículo de 1968, no ha transformado a la etnología.

Reciprocidad, reconciliación

Occidente, *etnocida* (p. 52); porque lleva la muerte en el interior de sí, y contra sí (p. 52). Dividido en sí contra sí. Clastres *acusa* la forma más patente de esta división, la de la sociedad y el Estado, y se vuelca, con toda su inteligente y desesperada pasión, hacia las "sociedades sin Estado"; una *humanidad* concreta, no una idea, en la figura de un equilibrio durable, real, entre los "individuos" y el ser-conjunto.

Buscando transposiciones y figuras, apoyándome pues en un "ejemplo" inesperado aquí, me viene este pensamiento: Occidente inventa, y "produce", las formas más cortantes de la división, de la separación; bajo este modelo: el cirujano / operado (tal como se dice y se ve en el "cine": *el cazador cazado*). Desgarrados. Pero reciprocables; es decir: ¿qué mayor distancia, que más sorprendente separación, que la que hay entre estos dos roles, y además intercambiables (intercambiados a cada instante): la omnipotencia y la omnisciencia montada sobre la vida anestesiada del otro mismo, del "paciente" que va a "operar", dueño de la vida

de la muerte; y el operado, probablemente ya moribundo, que va a alzarse, Lazaro cirujano, y a su vez, luego de algún "tiempo", va a penetrar el cuerpo de aquel que lo hiende? Qué diferencia entre esta "separación" y la no-separación, la vida indivisa, de los salvajes de Clastres... La diferencia entre "uno y otro" adquiere aquí realmente en su figura, figurando en su realidad, una intensidad abisal, una especularidad y una reversibilidad inauditas. Occidente inventó la *reciprocidad* al precio de una esquicia terrible, que puede, en efecto, hacer estallar el psiquismo. La potencia de destrucción –simultáneamente: autodestrucción– es el precio, a todas luces, que se paga, y que posibilita la división de la que la metáfora-metonymia (dicho de otro modo, la *figura*) de mi ejemplo hace legibles visibles las metamorfosis, en mil particiones a todas las escalas y niveles. La reciprocidad, la división de lo mismo y de lo otro, la partición de lo mismo en su otro, en sus otros, alcanzan una potencia inaudita, que debería volver no imposible la *reconciliación* en general, como una oportunidad inesperada; pues la reconciliación es una figura de la reciprocidad. La "guerra" habiendo llegado hasta su mundialización planetaria, la "crisis" hasta la destrucción de Europa (aquí mil figuras de dicha "reversibilidad" se presentan, como la de la adversidad homicida absoluta e insignificante del soldado francés y del soldado alemán, los "mismos" a algunos metros en sus *zanjas* intercambiables, secretando pues el punto de vista "utópico" –en efecto, el de un observador a algunos metros de altura al abrigo de un avión y considerando la escena de la masacre– que es de un "pacifismo" prematuro pero portador de la reconciliación *posible*), la guerra ha podido dar lugar entre esos dos países a una reconciliación, efectiva, durable.

Infinitamente diferente de esta guerra inocente, ahorrativa, local, breve y eterna que "libran" las tribus *vecinas* (cf. Melville; Clastres).

Los Salvajes no son convocados, son los que no han sido convocados, a la Reciprocidad; etnocentristas (p. 53), perennizando una división entre los "hombres" (los del grupo

de referencia) y los no-hombres, los otros por siempre (subhombres, etc., a saber: los de las tribus "vecinas"), y por ello no capaces de suprimir esa diferencia, esa división errante y eterna que derrama sangre en la selva. Son los que no han podido, jamás, entrar en *diálogo*, y de los que el etnólogo recogerá, a través de su exilio y de su *traducción*, los ritos-y-mitos; y que jamás traducirán los ritos y mitos y pensamientos de los occidentales a sus lenguas. El Uno del que habla Clastres en su lenguaje de la metafísica, no habrá estado "en su lugar" entre ellos; por siempre desconocido, excluido, desterrado en la in-ciencia del campo de la multiplicidad no trabajada por el Uno, por siempre extranjera al pensamiento en el cual, y gracias al cual, el conocimiento (Clastres) vendría, habría podido venir, tres mil años después, a *reunir* (logos) y a reconocer como "humanidad" el salvajismo.

La potencia y el crimen

La destrucción ha tenido lugar.

Ya no habrá salvajes.

El salvajismo devenido *objeto* (para el conocimiento antropológico) se espectaculariza como "clavo de crucero" (p. 41): *imagen*, acaba registrada, para siempre.

Atento a lo que fue el pensamiento salvaje, el pensamiento no "estructuralista", sino amante y sabio, filosófico desesperado, comprende qué perfección humana habría sido posible: hubo humanidades dichas por un equilibrio entre los individuos (sus nombres, sus existencias singulares, sus placeres y sus sufrimientos) y la sociedad, las leyes del ser-conjunto.

Ahora bien: esa "formula" homeostática, por un lado murió, por otro, no es transferible, reciprocable, transportable. Y he aquí lo que se enfrenta, para nosotros, en *Super Potencias*, lo sabemos; he aquí eso de lo que nuestro mundo ha devenido el teatro, he aquí nuestro reparto: por un lado, la esclavitud socializada de una multitud a una labor de producción

de la "humanidad futura", radicalmente "mentirosa" en tanto todos los *decires* de los hombres –cuya posibilidad definió el ser "desde siempre" como aquel que "tiene la palabra", *to logon échon*– devinieron ideológicos; y que: "el modo de acción esencial de la ideología apunta a las masas humanas; su adopción exige un aparato específico, adopción que se hace sin comprensión, pues esta última es imposible, inútil, o fuera de lugar"; y que el enunciado que acabamos de leer, que es de Zinoviev, y que podría ser de muchos otros "intelectuales", es impronunciable por dentro del sistema que pretende determinar: enunciado aún verdadero *para nosotros* (*pros hémas* que concierne solo a una parte de la "humanidad") por cuanto dice verdaderamente la no-verdad, a saber, la no-verdad del discurso que se proclama frenéticamente y fanáticamente en lucha por la Verdad, cuando toda su esencia consiste en ocultar su sola "capacidad de propagar una ideología de conquista del poder"¹²⁴.

Y por otra parte: la extraordinaria equivocidad del liberalismo americano, que solo puede "funcionar" a) gracias al *civismo* sin igual de una multiplicidad de individuos que se someten¹²⁵ uno por uno voluntariamente a la ley, a sus reglas innumerables, a su orden (*law and order*); b) gracias a la *pregnancia* sin igual de los modelos y del Modelo que dan forma y "conforman" a los *cuerpos* americanos, en un mimetismo generalizado de la *imagería*; c) gracias a la gran ilusión de creer que el modelo es universalizable y que cinco mil millones de beneficiarios potenciales del *welfare state* podrán gozar de las "realizaciones de la técnica" en el bienestar, mientras el coste de ello a escala planetaria se halla en completa antinomia con la *limitación* de sus recursos terrestres, pero la ilusión es "posible" por la creencia general de que la *desigualdad* de unos y otros no es más que provisoria y que cada uno según su esfuerzo y su suerte puede ganar en la generación siguiente...

¹²⁴ P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*, op. cit.

¹²⁵ El autor escribe *assujettissent*, juego de palabras entre "assujettir" (sujetar) y "sujet" (sujeto) [N. de la T.].

El milagro griego habrá devenido catástrofe occidental. ¿Habremos "nosotros" perdido todo, perdido el todo, haciéndonos sociedad (es) de economía política, fundada(s) en separaciones como las de lo *privado* y lo *público*, las de la esfera del bienestar familiar y la esfera de las luchas de poder entre ciudadanos? De ello, el hombre occidental no alcanzará a convencerse, tan rica es su cultura en *obras*; no lo suficiente como para desear darle otro curso a su Historia.

No obstante, la Separación mortal es tan marcada, la separación de César y de Justo tan tajante (o hay que decir la separación de la Potencia, en términos geopolíticos, y de la Moral que esperaba, aun con Rousseau, poder no ser separada de la política), que el callejón, a cuyo muro cataclísmico nos acercamos, es representable a todos, y representado en efecto en todas nuestras ficciones. Intentaré esta aporía: *la identificación de su propio crimen por la Potencia es imposible*¹²⁶. O: no hay sujeto político. O: el discurso político y el decir ético están separados. Una potencia, y aún más la Gran Potencia, no puede más que proyectar-rechazar la culpa infinita hacia, sobre, *el otro*. Explícitamente y sin descanso, es todo lo que saben decir y hacer: "rechazar la responsabilidad" del mal sobre el otro. Y el derecho en su totalidad se hunde en su pseudo-fondo que, lejos de ser su origen, es la contradicción de su imposible auto fundación: la "legítima defensa".

¹²⁶ Último ejemplo actual para mí: ese funcionario chino en Shanghai poniendo tono de lamentación y de compasión por Europa "al evocar los crímenes nazis"; pero que *jamás podrá* identificar el crimen chino en el Tibet, ni tolerar el menor asomo de *comparación* entre Hitler, Mao, Pol Pot, etc.

LA GUERRA Y EL ESTADO PRIMITIVO



La guerra es un tema embarazoso para el etnólogo; las misiones en el campo son muy poco frecuentes –y poco recomendables– cuando las sociedades estudiadas a ella se entregan, y las guerras del pasado tal como son descritas en las tradiciones orales se ven frecuentemente reducidas a la sucesión de algunos hechos relevantes que dicen más acerca de la mitología y de la ideología que de los acontecimientos mismos. Al inconveniente que deriva de la naturaleza de las cosas, hay que sumarle el que proviene de nosotros mismos, es decir, de la repugnancia que despierta en nosotros alimentar, entre nuestros contemporáneos, los prejuicios siempre prontos a resurgir acerca de la violencia y la crueldad que habitarían las poblaciones que Occidente hubo pacificado. Los etnólogos esquivaron este doble obstáculo descomponiendo y fragmentando el fenómeno de la guerra en múltiples aspectos o predicados que expresarían una dimensión de violencia propia de toda estructura social. Así, insistieron en ocasiones en la naturaleza, en la identidad del autor de las violencias –individuo o conjunto de individuos beligerantes, definidos por su pertenencia a una unidad social tal como la familia, el linaje, el clan, la comunidad de residencia, la tribu o el Estado–, e intentaron utilizar sus modos de acción como otros tantos indicadores que permiten, recíprocamente, definir mejor las variadas unidades sociales correspondientes. Otras veces, insistieron en el objetivo apuntado por dichas acciones violentas: represalia, venganza, pillaje, raptos de mujeres, captura de esclavos, exterminación de hombres, destrucción de cosechas, expansión territorial, adquisición de poderes o de virtudes.

mágicas detentadas por el enemigo. Luego se dedicaron a clasificarlas bajo la rúbrica que les pareció apropiada: organización social, sistema político-jurídico, sistema económico, sistema religioso, pareciendo admitir que, por su naturaleza, su amplitud, su escala de magnitud, los fenómenos que dan cuenta del ejercicio de la violencia presentan una diversidad tal –y lo mismo vale para todos aquellos que se describen con la palabra guerra– que es imposible, si no vano, intentar reunirlos bajo un concepto que permita pensar su unidad profunda. Por lo demás, comprobamos que las raras tentativas de síntesis teórica sobre la guerra en las sociedades primitivas resultan decepcionantes, y de hecho, solo contamos con unas pocas antologías en las que se suceden pequeñas monografías que, ante todo, testimonian la impotencia de la antropología en dicho terreno.

En sus últimos escritos sobre la guerra y la figura del guerrero salvaje entre los indígenas, Pierre Clastres abrió un camino teórico, profundizando una audaz reflexión que se sucedió a lo largo de libros y artículos y que provocó cierto alboroto respecto de las relaciones entre la sociedad primitiva y el Estado. Recordemos la conclusión que da a su "Arqueología de la violencia", donde escribe, como para atizar el carácter provocativo de la fórmula que dio el título a su obra precedente: "la sociedad primitiva es sociedad contra el Estado en tanto es sociedad-para-la-guerra [...] *El Estado es contra la guerra [...] la guerra es contra el Estado*"¹²⁷. No resumiré aquí la argumentación que despliega para producir esta suerte de aforismos cuyo secreto poseía. Solo intentaré, aludiendo brevemente a su recorrido, mostrar el alcance que tiene para los africanistas su concepción de la guerra primitiva como hecho esencialmente político.

El desarrollo de su pensamiento se apoya en principio en la refutación del discurso teórico de la antropología sobre de la guerra, discurso del que cabría decir que es casi implí-

cito, pues los autores a los que se refiere han dado una mínima plaza a esta cuestión en sus obras. Baste observar que, en todos los casos, intentan reducir el fenómeno de la guerra a algo más general, ligado a las condiciones supuestas de la vida social en sus formas primitivas. Bajo las tres rúbricas que estudia, Clastres distingue dos grandes tipos de reduccionismo:

1. Un naturalismo (al modo de Leroi-Gourhan) y un economismo (que no es únicamente ni sobre todo el de los marxistas) que atribuyen respectivamente a la agresividad inherente al modo de adquisición de los alimentos por parte de los cazadores y a la dureza del contexto (la escasez de recursos) una belicosidad, si así puede decirse, propia de la especie humana. Para Leroi-Gourhan, la pareja guerrero-enemigo se presenta principalmente como un doble de la pareja cazador-pastor (en este sentido, toda guerra es primitiva); para el economismo, las relaciones guerreras están ya inscritas en la competencia por el acceso a los recursos y las desigualdades que de ella resultan (en este sentido, los primitivos se baten ya por las mismas razones que nosotros).
2. Un reduccionismo propiamente sociológico, cuya expresión más neta se resume para Clastres en la frase a menudo citada de Lévi-Strauss: "Existe un vínculo, una continuidad entre las relaciones hostiles y la provisión de prestaciones recíprocas: los intercambios son guerras pacíficamente resueltas, las guerras son el resultado de infortunadas transacciones"¹²⁸.

De este modo, rápidamente descarta un naturalismo que no se apoya en el hecho social de la guerra, y un economismo que se funda en el falso postulado de la falta de recursos alimentarios y la privación a la habrían estado condenadas las sociedades primitivas, a la vez que argumenta encarnizadamente con la tesis intercambista. No solo la que sostiene

¹²⁷ P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. du Seuil, 1980, p. 206-207. (Hay edición en castellano en Gedisa, 1981.)

¹²⁸ C. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949, p. 86, cité par P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, pp. cit., p. 185.

Lévi-Strauss sino también la de Gauss en su *Ensayo sobre el don* que luego retoma Sahlins, y ante todo la suya propia, cuando escribía el capítulo de su *Chronique des Indiens Guayaki*, titulado "Las mujeres, la miel y la guerra". En efecto, leemos allí:

Una relación secreta reúne en sí el casamiento y la violencia, las mujeres y la guerra [...]. El enfrentamiento (en la fiesta de la miel) de los hermanos con los futuros maridos de sus hermanas se resuelve en la violencia del combate o en la alianza del matrimonio; es posible capturar a las mujeres al término de una guerra victoriosa y prescindir de los cuñados, ahora convertidos en enemigos; o bien intercambiar pacíficamente las esposas, que forman grupos de intercambio entre aliados. La guerra es una visita fundada en la agresión, las visitas pacíficas son como una guerra que se evita llevar a cabo. Pero en ambos casos el objetivo es el mismo: procurarse mujeres¹²⁹.

No pienso que pueda simplemente decirse, a pesar del aire tan manifiestamente lévi-straussiano de sus fórmulas, que Clastres defiende, con cinco años de distancia, dos tesis contradictorias. No es su valor descriptivo lo que se cuestiona, sino su aptitud para explicar el fenómeno de la guerra, el que los grupos se hallen periódicamente ante la alternativa de elegir entre tratar con el otro o tomar por la fuerza, con el riesgo de perderlo todo; los datos etnográficos están ahí para atestiguarlo. El error es considerar que los términos de la alternativa se hallan en relación de analogía y que dicha analogía puede equivaler a una explicación, sea privilegiando un término (todo es intercambio y la guerra es un intercambio que se resuelve mal), sea privilegiando el otro (todo es guerra y el intercambio pacífico es solo una modalidad que sustituye un beneficio menor pero seguro, a una ganancia mayor pero riesgosa). Clastres no rechaza el intercambiismo para situarse al lado de Hobbes y definir los inicios de la humanidad como una guerra de todos contra

¹²⁹ P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, coll. "Terre humaine", 1972, pp. 223-224.

todos, pero encuentra en el filósofo político el término faltante que nos permite salir de las trampas de la analogía: el Estado. Contra el Estado como poder coercitivo y potencia unificadora y, por lo tanto, pacificadora, las comunidades locales conservan a través de las guerras su identidad social y su autonomía política. Tal proposición se reduce a un truismo si se trata de un Estado ya existente y comprometido en un proceso de conquista; adquiere, por el contrario, fuerza de hipótesis sobre el nacimiento mismo del Estado, si nos permite concebir las guerras que oponen *entre sí* a las comunidades primitivas como el único medio que les permite preservar su autonomía. Clausewitz, hacia el cual conduce toda reflexión seria sobre la guerra, escribía: "La guerra no es solo un acto político sino un verdadero instrumento político, un despliegue de relaciones políticas, una realización de estas por otros medios". La intuición de Clastres es que dicha verdad, acertada para los Estados soberanos beligerantes, lo es igualmente para esos pequeños soberanos que son las comunidades territoriales primitivas, capaces de vivir más o menos por completo en autarquía. Con esta diferencia por completo esencial de que el Estado vencido —o cualquier otro adversario— se halla sujeto a las voluntades del vencedor (más o menos durablemente) mientras que, en las guerras primitivas, ninguna de las partes está destinada a tal suerte, sea cual fuere la fortuna de sus armas. La política de los Estados es una política de poder que apunta a la dominación (económica, religiosa o total cuando la conquista desemboca en la anexión); la política de las sociedades primitivas es una política de la fuerza desprovista de "grandes metas" y sin otro resultado que la salvaguardia o la afirmación de su independencia. El robo, el pillaje, el rapto de mujeres, la captura de hombres y las matanzas a las que se libran los grupos en guerra unos contra otros, no tienen por razón la acumulación de riquezas y el acrecentamiento del poderío de unos en detrimento de otros sino, muy por el contrario, la limitación de cada una de las partes. Política exterior y política interna son, en efecto, estrechamente

solidarias, y el botín obtenido (que es proporcional a los bienes producidos en la economía primitiva), no más que el prestigio sustraído por tal o cual, pueden poner en peligro el sistema de relaciones igualitarias que prevalece en el seno de la comunidad. La guerra no es un método de adquisición sino un modo de ser.

En una reciente obra colectiva dedicada a la guerra en África negra, nos sorprende leer, de la pluma de autores cuya inspiración nada debe a la obra de Pierre Clastres, estas líneas que concluyen un muy fino análisis de las formas del conflicto en una tribu acéfala, los Lobi de Alto-Volta: "En la historia de las sociedades, tan infaliblemente como se hallan ligadas opresión y explotación, autonomía económica e independencia política van a la par. ¿Cómo caracterizaremos, sobre estas bases, las "venganzas" y las "batallas" lobi de 1900? Diremos que *el conflicto armado en dicha formación social reproduce la autonomía económica y la separación de las unidades gracias a una lucha política necesaria a su independencia*"¹³⁰ [las itálicas son de los autores]. En otra recopilación que trata de la guerra entre los pueblos pastores de África oriental, se constata por parte de la mayoría de los autores igual voluntad de renovación en el abordaje del tema. El artículo dedicado a los Mursi del sudoeste de Etiopía comienza con una declaración que habría perturbado a los etnógrafos hace solo veinte años:

Como la palabra "guerra" sirve casi únicamente para designar el conflicto que enfrenta a grupos territoriales autónomos, se tiende a considerar como dada la existencia de tales grupos y a hacer de la guerra (*warfare*) una especie de comportamiento de lucha por el territorio o cualquier otro beneficio [...]. Quiero tratar aquí la guerra como dada y examinar como puede ella contribuir a la emergencia y al mantenimiento de la existencia de los grupos que se

¹³⁰ P. Bonnafé, M. Fiéleux, J-M. Kambou, "Un vent de folie?", in V. Bazin et E. Terray, *Guerres de lignages et Guerres d'États en Afrique*, Paris, Ed. des Archives contemporaines, 1982.

enfrentan de tal manera. Mi objetivo es pues la relación entre guerra y organización territorial o, por decirlo en otros términos, el rol de la guerra no solo en la conservación sino en la creación de identidades políticas separadas¹³¹.

Se podrían multiplicar las citas de africanistas que van en idéntica dirección, la que Clastres indicaba cuando planteaba con énfasis que las sociedades primitivas son sociedades-para-la-guerra en tanto que sociedades contra el Estado. Hay pues allí una suerte de adquisición de la reflexión antropológica sobre la guerra que es posible consolidar, o así lo creo, remitiéndonos no solamente al tipo de sociedad definida por la ausencia de un órgano especializado en el ejercicio del poder político. Entre la institución estatal plenamente desarrollada y la banda o la comunidad local en la que el detentor de la autoridad se distingue apenas del resto del grupo, existen formas intermedias del poder –jefaturas o realezas, según los lugares o según los autores– que aún conservan buen número de rasgos que caracterizan a los sistemas con "gobierno mínimo", para citar la expresión de Lucy Mair, pero que ya poseen atributos que pertenecen a la esencia misma del Estado. Examinar la naturaleza y el rol de la guerra en esos tipos "híbridos" de organización política ofrece el interés de una puesta a prueba de las ideas que Clastres elaboraba pensando solamente en el tipo "puro", del cual tuvo personalmente la experiencia en Chaco o en Amazonia.

Tomando el ejemplo de un pequeño reino africano de la sabana de Tchad donde trabajé durante algunos años –el reino moundang de Lere–, quisiera mostrar cómo el análisis de ciertos mecanismos fundamentales de su funcionamiento político puede inscribirse en la problemática de la sociedad contra el Estado, aun cuando el Estado, cuya naturaleza queda en este caso por precisar, esté allí presente.

Los Moundang de Léré –una población de casi treinta

¹³¹ D. Turton, "War, Peace and Mursi Identity", in Fukin et Turton, *Warfare among East African Herders*, Kyoto, Senri Ethnological Studies, 1979.

mil personas, repartidas en unas cuarenta aldeas— constituyen una sociedad organizada en clanes patrilineales y exógamos. El régimen político reposa sobre un rey que es preciso definir como un personaje separado del sistema clánico, cuyos principios rigen la vida social y religiosa de cada uno, a la vez que lo someten. El rey de Léré (es el nombre de su capital) es un monarca absoluto cuya autoridad legítima está fundada en el nacimiento: es el descendiente en línea paterna directa del héroe histórico-legendario Damba, creador de la realeza moundang. A su función política se le asocian funciones rituales eminentes así como poderes mágicos —el de provocar o el de impedir la lluvia, principalmente— de los que es investido durante las ceremonias de entronización. Sus atributos propiamente políticos y los que corresponden a la fuerza oculta depositada en él no se suman para construir una especie de soberanía total casi divina, sino que conforman polos opuestos entre los cuales se ejerce una tensión que alcanza su fin solo con la muerte y, antaño, con el regicidio ritual.

Se puede decir de la soberanía política entre los Moundang que está doblemente dividida: dividida en el interior de la persona del rey en razón de su sacralidad, y dividida entre él y las instancias clánicas. Desde los orígenes, los clanes están asociados al poder pues los dueños de la tierra (los primeros ocupantes) que hicieron rey al cazador Damba, constituyeron un consejo, los za-sae (los "excelentes"), en el seno del cual cada uno de los clanes moundang posee un representante. El consejo toma a su cargo el ciclo de las fiestas y sacrificios del calendario agrario, incluso detenta simbólicamente el poder en los períodos de interregno cuando preside las ceremonias de los funerales reales y los ritos de entronización del sucesor. También ejerce una influencia oculta sobre la conducción de los asuntos del reino en la medida en que se hace temer por el rey, contra el cual dispone, en última instancia, del poder de muerte.

Tal división interna y la separación externa de la soberanía entre el rey y los clanes adquiere todo su alcance en

lo que podría denominarse el régimen mixto de administración de la justicia, en el tiempo, por supuesto, en que los Moundang vivían bajo sus propias leyes. La muerte de un hombre —se trate de un asesinato o de una muerte atribuida a la brujería— es vengada por sus hermanos de clan, quienes buscan matar al culpable o, en su defecto, a uno de sus hermanos o parientes cercanos. El asesino, así como el autor de adulterio o de robo, abre o contrae una deuda (*vale*) de la que son deudores todos los adultos machos de su clan, pero en la práctica, especialmente los de su sección local, que corresponde a un barrio de la aldea. El derecho de venganza, que es un hecho de soberanía clánica, se halla plenamente en vigor y funciona, en principio, como si ningún poder de otra naturaleza existiese como alternativa. El poder real, hasta que las autoridades coloniales le dotaron de un tribunal llamado consuetudinario, encargado de reglar todos los asuntos (a excepción de los crímenes de sangre que responden por sí mismos), no ejercía función jurídica alguna. Ni corte ni dignatario especializado para enunciar la ley del Príncipe, ni fuerza pública para hacerla respetar. La realeza existe por fuera de la esfera de la deuda y del pago. Pero su sola existencia como fuerza exterior al sistema de venganza modifica las reglas del juego, delimitando un espacio —en el sentido más concreto del término— enclavado en el espacio de la venganza. La casa real —que llamaremos palacio, aun cuando solo sea una gigantesca finca a la medida de su gineceo—, sus inmediaciones, la aldea de Léré para los habitantes de las aldeas de la selva, las moradas de los jefes de aldea, son santuarios que permiten al homicida escapar a la venganza de sus perseguidores.

El criminal no purga su crimen, no se halla obligado a pagar o a expiar su falta de algún otro modo. No pasa de la reacción vindicativa a la sanción penal sino más bien, a través del contacto con la sacralidad del poder real, de un sistema de fuerzas a otro. De hombre del clan, el fugitivo deviene hombre del rey y, como tal, es utilizable a los fines de la realeza.

¿Qué es pues lo que separa tan radicalmente al primero del segundo? Ser miembro de un clan, es decir ser moundang, es pertenecer por nacimiento a un grupo que se define por un nombre propio —a veces de cariz totémico, como Búfalo, Pájaro, Serpiente, Mono, Cuerda, Piragua, Pequeña-Maza, etc.—, por prohibiciones, por máscaras, por una especialización artesanal como la herrería, funciones particulares en las ceremonias públicas, propiedad de tipos de ritos, etc. Aun cuando haya importantes diferencias en el número de funciones cumplidas por cada uno, los clanes son formalmente equivalentes. La ciudadanía moundang se obtiene por pertenencia a un clan y dicha pertenencia confiere a cada uno, sea cual fuere su clan, iguales derechos y deberes. El principio de equivalencia formal así enunciado posee una doble significación según que sea aplicado a los individuos del clan o a los clanes mismos. En el primer caso es indisolublemente moral y jurídica, en el sentido de que el conjunto de rasgos distintivos que definen un clan particular, el nombre, las prohibiciones, las máscaras, los “Genios del lugar” (*cok-syinri*) que lo ligan a tal punto del territorio étnico, son otros tantos atributos de la persona nacida en ese clan. Estos atributos especifican la identidad social de un individuo y le confieren una existencia de derecho, asignándole un lugar en el universo como en una sociedad en la que toda cosa importante, todo saber o todo arte oculto son concebidos como propiedad de un clan.

Los Espíritus ancestrales, los Genios del lugar y las máscaras constituyen, bajo la forma de entidades clánicas, instancias jurídicas. Para disculparse de una acusación grave, el individuo jura sobre el nombre de su Genio del lugar invocado en una fórmula ritual, y esta forma de juramento posee valor de ordalía. Los Espíritus y las máscaras son los destinatarios de los sacrificios efectuados para purificar la tierra de la sangre vertida, pues solo ellos tienen el poder de reconciliar a las partes en conflicto y de poner fin, de este modo, al ciclo de los asesinatos.

En el segundo caso, el principio de equivalencia formal posee una significación política: los clanes son todos iguales

en su diferencia, todos están en igual relación al rey, único personaje exterior al clan. Si el Estado, como piensa Clastres, nace de la división que separa a los detentores del poder del resto de la sociedad, los Moundang parecen haber alcanzado la división mínima compatible con la existencia de una realeza. Haciendo del principio de igualdad el fundamento de lo que llamo la clanificación universal, impidieron que la división del cuerpo social se extienda y se perpetúe, tanto por encima como por debajo. Es cierto que existen cautivos de guerra, pero se los trata como a criminales refugiados en un santuario: son puestos en manos del rey y devienen hombres del rey. Solo este puede poseer esclavos cuya función en el palacio es esencialmente ritual. Luego de cierto tiempo, da una esposa a aquel que le sirve: si una hija nace de esta unión, la incorpora a su gineceo, si es un varón, lo libera para integrarlo en el clan llamado Moundang-Léré. Se sabe que sus miembros son de origen esclavo, pero el clan es un clan como los otros, dotado, como ellos, de funciones y prerrogativas específicas. Pero así como no existe linaje o clan de esclavos, tampoco hay linaje o clan real que pueda considerarse como la nobleza del reino. De Damba, fundador de la dinastía reinante, provienen tres clanes portadores del nombre real, que queda reducido entonces al rol de carácter distintivo entre otros, y cuyos miembros no podrían en caso alguno aspirar al trono. Del rey actuante, su sucesor evidentemente, y los jefes de aldea que recibieron la unción sagrada; pero en la tercera generación, los descendientes son territorializados y “clanificados”; devienen miembros de la sección local del clan real de los mayores que de esta manera integra, en cada generación, los segmentos desprendidos de la línea que detenta el poder.

Así pues, ni la realeza que al reservar únicamente al soberano las prerrogativas y los privilegios del poder, impide la aparición de una clase aristocrática, ni la guerra exterior, que solo puede ser la guerra del rey, beneficiario exclusivo del botín y de los cautivos, sacuden el orden social fundado en el principio del clan tal como aquí se define. La obligación de vengar la muerte de uno de los suyos, la posibilidad

dada al bando perjudicado de obtener reparación a través de una transacción cuyas modalidades son análogas a las que rigen el intercambio matrimonial, es decir el derecho moundang, no da lugar al equívoco: el clan y solo él posee el marco conceptual donde se inscriben los valores del grupo; solo él contiene las fuerzas visibles e invisibles capaces de asegurar y de proteger la existencia social y jurídica de las personas. Pero la seguridad efectiva depende concretamente de los próximos a cada uno y, por consiguiente, está ligada a la organización del espacio habitado.

La aldea (es importante señalar que la palabra correspondiente en moundang, *yâ*, designa de igual modo el caserío que alberga a una familia restringida) es una unidad política. Se compone de varios barrios (cuatro o cinco en promedio, contiguos o distantes a veces de varios kilómetros) y depende de la autoridad de un jefe (*gô-za-lale*, "jefe del interior") que es el hijo del soberano de Léré (*gô-gbwê*, jefe investido con la unción sagrada), o el hijo de un *gô-gbwê* que lleva entonces el título de *gô-ze* ("jefe de la lanza"), significando que debe contar con su fuerza más que con su sacralidad. El poder local procede pues de la manera más directa del poder central y se presenta como su reproducción en modelo reducido. La extensión a partir de Léré de las jefaturas del interior (hasta una cincuentena de kilómetros de la capital) jamás se describe en la tradición oral como el resultado de conquistas, sino de demandas formuladas por los habitantes mismos. Instalando al frente a un hijo del rey de Léré, ¿no se aseguran al mismo tiempo la ayuda militar de un poder fuerte, capaz de defenderles contra los ataques de los Peuls cazadores de esclavos o de cualquier ladrón de ganado venido de grupos vecinos? De las crónicas locales aprendemos que, en realidad, el poderío real (la caballería, principalmente) fue tanto, si no más, una amenaza como una protección para las comunidades aldeanas. Volveremos sobre ello, pero sea como fuere, en tanto la seguridad individual es incumbencia del clan, el espacio habitado se organiza conforme a este imperativo.

Con excepción de Léré, la capital, que es ya una pequeña aldea cuyos barrios se ciernen en torno al palacio real en un habitat casi compacto, las aldeas moundang establecen cierta distancia entre los barrios por razones no solo ecológicas o culturales. El barrio es una unidad en sí, constituye la verdadera célula de residencia: su población está formada casi en su totalidad por una sección del clan. Aún hoy, luego de casi medio siglo de paz colonial, la investigación revela que cuatro quintos de los jefes de familia de un barrio pertenecen al mismo clan.

Antaño, cuando la rueda de venganzas era la única forma de responder a la agresión, la cohabitación de familias de clanes diferentes solo podía ser una excepción: habría presentado para ellos grandes riesgos. Un enfrentamiento, aun accidental (una simple riña), que involucre a los hombres pertenecientes a los mismos clanes habría provocado un desgarramiento interno de la comunidad residencial. Pero las mismas causas que jugaban a favor del reagrupamiento casi exclusivo de gentes de un mismo clan en un barrio de aldea entrañaban, también, la dispersión de dicho clan —veremos que se trata de un mecanismo de desolidarización— en diferentes aldeas, incluso muy distantes unas de otras. La seguridad física del individuo tal como es en principio garantizada por la solidaridad clánica es una cosa, pero la seguridad colectiva que garantiza el lazo social es otra por completo diferente.

Cierto es que el asentamiento del reino de Léré, tal como lo explican los Moundang, se manifiesta en principio como una respuesta a los problemas de seguridad colectiva en una región arrasada y saqueada por guerreros de los Estados vecinos: los Mandara al norte, el emirato de Yola al oeste y el sultanato de Rei-Bouba en el sur. Los primeros reyes de Léré, que reinaron en la segunda mitad del siglo XVIII, solo tenían bajo su autoridad una pequeña población compuesta por algunos clanes. El mito de fundación relata la aventura de un príncipe cazador (originario de Libé, en territorio guidar) a quién los celos de sus hermanos obligaron a abandonar la residencia paterna. Su deambular por el territorio

llegó a su fin cuando paisanos encantados por sus dones de carne le pidieron que fuera su rey. Fomentaron un complot para reemplazar a su antiguo rey, que solo tenía para ofrecer en el sacrificio de las primicias salsa de frijoles, por el generoso proveedor de caza. Una verdadera realeza, una realeza sagrada sucedió así a una simple jefatura clánica. El poder real, de esencia superior, reunió en derredor suyo gentes llegadas de todas direcciones, atraídas por la luminosidad de una fuerza capaz de garantizar la seguridad y la prosperidad de los que a ella se subordinaban.

Nos ocupamos pues, en principio, de un reino de dimensiones más modestas, pero por completo armado y equipado, por así decir, para acoger en su seno a un pueblo numeroso. Los grupos arriban a este espacio político de Léré; no son aún más que agregados de parientes cercanos o lejanos en busca de una tierra nueva, de un nuevo orden. El suceder moundang se cumplirá al término de un proceso de "clasificación" que comporta una calificación totémica y la asignación de un espacio ritualmente marcado en el edificio político-religioso del reino. Esta identidad clánica se la debe cada grupo a su historia, a su origen geográfico y étnico. Como dice la tradición, cada uno llegó "con alguna cosa en la mano": puede ser la máscara de fibras, el freno del caballo, tal variedad de mijo, el polvo amarillo ocre que servirá para la unción sagrada de los reyes, el cuchillo de la circuncisión, las técnicas de la herrería o de la fabricación de piraguas. Un trozo de tierra de Léré —y luego pues los beneficios de la magia y de la potencia de su soberano— contra los fetiches, las artes y los medicamentos transmitidos por los Ancestros, es el intercambio inaugural del que emerge esta suerte de Estado clánico constitutivo del sistema político de los Moundang.

Tanto o más que la protección militar, que en ningún modo es una obligación "de Estado", este sistema aporta lo que podríamos llamar la seguridad metafísica dispensada por la realeza sagrada. Ella contiene en germen, como negarlo, las instituciones estatales que se desarrollaron con el tiempo, pero su economía política es en principio, hay

que insistir en ello, la del nuevo régimen sacrificial instaurado por el generoso proveedor de carne. Correlativamente, no hay que considerar el clan como un elemento arcaico conservado en una forma aún embrionaria del Estado, sino como una institución a la vez independiente y rigurosamente articulada con el dispositivo político y ritual de la realeza. La astucia de la historia es, si se me perdona una expresión muy usada, que el campo libre dejado al ejercicio de la soberanía clánica en la prosecución de la venganza se manifiesta, en definitiva, como un factor esencial de integración de la población en las estructuras de mando operadas por el poder central. Los hermanos de clan tienen la obligación social y religiosa de buscar reparación por la sangre vertida de uno de los suyos; pueden obtenerla ya sea a través de las armas como por negociaciones que desembocan en el ritual de reconciliación. En el primer caso, el homicidio legítimo perpetrado por el o los vengadores corre el riesgo de entrañar contra-represalias, en tanto la parte adversa puede juzgar desproporcionada la pérdida sufrida. Luego, el proceso puesto así en marcha es extremadamente peligroso y se comprende no solo que el grupo dude en recurrir a él, sino que llegue, en su totalidad o en parte, a evitar la situación. En el segundo caso, en el que el pago (en cabezas de ganado) se sustituye a la matanza, las dificultades internas son de otro orden pero pueden tener las mismas consecuencias: la obligación clánica entra entonces en conflicto con los intereses familiares; no es la sección del clan sino la familia restringida la propietaria del ganado. Ninguna ley impide al hombre o a un grupo de hombres apartarse, romper los vínculos clánicos y liberarse de los deberes que este le impone, dejando la aldea para ir a instalarse cerca de familias aliadas o incluso para fundar una nueva. La historia de la implantación y del crecimiento de las aldeas moundang se halla plena de relatos de secesiones seguidas de migraciones más o menos importantes, al término de las cuales encontramos nuevos clanes. El grupo que se separa guarda o no el mismo nombre —a veces recibe un seudónimo que es más bien

un apodo (el clan de las Moscas, por ejemplo)– y se dice que “la lanza de la venganza provocó la separación”. Es así como, a medida que preguntaba por los nombres, aprendía que las gentes de la Piragua eran anteriormente Serpientes, las gentes del Ficus, Kizéré de piernas delgadas, y así sucesivamente. Lo esencial es que se respete el principio de desolidarización que los Moundang formulan en estos términos: “Cuando matamos a alguno de entre los tuyos, no corres detrás de cualquiera”, lo cual significa que es el nombre del clan o del sub-clan el que indica a quién debes perseguir. Luego de varias generaciones, la ruptura de las obligaciones de venganza conduce a una fisión total, vuelve caduca la regla de exogamia y luego, en consecuencia, cualquier pretensión de un miembro de una de las partes separadas de heredar un difunto del otro.

Un señalamiento permitirá comprender mejor la facilidad y la frecuencia de estos fenómenos de secesión. Contrariamente a lo que observamos en otras partes, en las tribus árabes por ejemplo, y generalmente en el mundo mediterráneo, la obligación de venganza entre los Moundang no se acompaña de una ética de valores viriles tales como el honor, el coraje, el menosprecio del peligro. Se aprecia, por supuesto, la bravura, y nada es más conmovedor que el canto de una madre llorando a su hijo, valeroso guerrero caído en combate. Nada es máspreciado, no obstante, que la astucia, la inteligencia en tender una emboscada y el arte de matar al enemigo tomando el menor riesgo posible, aunque sea por traición. El combate es asunto de muchachos, ellos son los que toman las lanzas y azagayas para partir en expedición, pero el aspecto viril del deber que cumplimentan de este modo no está, diría yo, codificado. La virilidad se marca de forma radical en el orden iniciático, a través de la circuncisión y en relación a las máscaras, instancias de la muerte simbólica. El rol de vengador como el de guerrero o cazador, responde únicamente a la división sexual de las tareas. Rehusarse a enfrentar los peligros mortales de la guerra de venganza, hacer lo imposible por escapar al

engranaje de represalias y contra-represalias cuyo término corre el riesgo de ser su exterminación, no es para nada vergonzante. Aquellos a quienes la lanza separó no son más verdaderamente hermanos, llevan un nombre de clan o sub-clan diferente, no pueden heredar unos de otros: evitan así numerosos conflictos. Mejor aún, el matrimonio entre ellos es entonces posible, lo cual se considera una ventaja en una sociedad donde la unión preferida es la que se contrae con los más cercanos de los no-parientes, que se transforman así en aliados.

No nos hallamos aquí en el mundo indígena descrito por Clastres, en el que el guerrero, en busca de un prestigio siempre cuestionado y jamás adquirido, marcha ineluctablemente a la muerte, única dispensadora de gloria. Sea vengador y obedezca de buen o mal grado a su deber, sea guerrero y sirva al rey en la esperanza de una pequeña parte del eventual botín, el Moundang que halla la muerte en combate no recibe honores ni gloria¹³². La muerte del vengador nada tiene de glorioso puesto que, como acabamos de ver, no posee en sí valor moral alguno y a nadie aporta beneficios. La muerte de un guerrero no tiene sentido en sí misma (no hay nada aquí, evidentemente, que remita a valores “patrióticos”), sino en relación a la potencia real de la que ha sido el instrumento. Si se me perdona una rara contabilidad, afirmaré que las muertes por venganza se adicionan en una suma negativa –todo es pura pérdida–, los hombres que el rey conserva cerca suyo tanto como aquellos a los

¹³² Este menosprecio de la muerte sobre el campo de batalla es bastante general, parece, en los Estados tradicionales de África negra. En un texto inédito que ha puesto a mi alcance Michel Izard, a quien agradezco muy vivamente, escribe, a propósito de los Mossi de Alto-Volta: “Sin ser consideradas ‘malas muertes’ como son, por ejemplo, las de los ahorcados, los ahogados o los fulminados, los muertos en guerra, no solo no gozaban de honores particulares, sino que incluso eran objeto de un tratamiento funerario casi clandestino, signo de un cierto ‘oprobio’ de la familia. Para anunciarle a una familia que ha perdido a uno de sus miembros, se arrojaba en el patio de la morada, por sobre el muro que la cernía, las armas y los útiles rescatados.”

que hace matar o que perecen por causa suya se adicionan positivamente, los primeros por la masa de mano de obra y de maniobra que le proveen, los segundos por la suma de bienes que le permiten acumular. Esta fuerza, que en el origen no se halla ligada a voluntad política alguna, resulta de la existencia misma de la realeza como órgano exterior al sistema clánico, y por ello se halla dotada de la aptitud para sacar provecho de su disfuncionalidad. Pero, una vez constituida, dicha fuerza solo pide crecer y muy pronto no conoce más límite que el que le impone otra fuerza equivalente o superior. Ingresamos entonces en otra dinámica, la de la guerra, inherente a toda política del poder.

Es difícil decir cómo eran las guerras conducidas por los reyes de Léré a lo largo del siglo XIX sin bosquejar un cuadro de lo que a escala local debería denominarse la situación internacional. Si bien no es posible hacerlo en el marco de este estudio, podemos indicar sin embargo, muy esquemáticamente, que se sucedían varios tipos de guerras en función de la naturaleza del enemigo que los soberanos moundang enfrentaban regularmente.

En primer lugar hay que hablar de las guerras con los peuls de Adamada y de Diamaré (norte de Camerún) que, a partir de los años 1805-1806, portaron el estandarte de la *jihad* y combatieron contra los Kirdi (los infieles) sin respiro, hasta la llegada de los colonizadores europeos en el último decenio del siglo. La memoria histórica de los Moundang retuvo casi exclusivamente las batallas libradas y los sitios sostenidos contra los temibles caballeros de Yola, Rei-Bouba o Binder, y los relatos que de ellas provienen alimentan aún hoy la conciencia de la singularidad de su destino colectivo. Las guerras contra los Peuls eran, en efecto, guerras de Estado en el sentido más estricto, pues ponían en juego la existencia misma del reino y de la realeza sagrada que es su fundamento. Es posible convencerse considerando el contra ejemplo de las jefaturas vecinas de Libé (antigua capital de los Guidar) y Muturwa (capital de Guiziga) que, al perder, desde los años 1830 toda semblanza de independencia política, viraron su

identidad cultural amenazada. Los Moundang lucharon y resistieron hasta el final. Considerando las relaciones de fuerzas militares, considerando el innegable "estimulante ideológico" que aportaba el hábito de la guerra santa, no era para el rey Léré cuestión de vencer, sino de resistir. La fórmula de Clastres, "El Estado contra la guerra", adquiere aquí, creo yo, todo su alcance. El objetivo de guerra de los emires o de los lamibé peuls era el de someter y pacificar, conforme, por lo demás, a la significación religiosa de la palabra "Islam". No buscaban, al menos por entonces, convertir masivamente a los Infieles (ello habría entrado en contradicción con su práctica de la esclavitud) sino que les bastaba sumar a los reyes y a los jefes a su causa, empleando como señuelo las múltiples ventajas de las que se verían privados. El objetivo de los Moundang era mostrar una combatividad suficiente como para poder, con el favor de las treguas, tomar parte en el comercio de esclavos y de caballos que se desarrollaba entonces en toda la región. Su ideal (casi alcanzado cuando el prestigioso Lawal, emir de Yola, esposó, en 1850, a la hija del rey de Léré) era alcanzar el estatuto de aliado independiente, igualando o intentando igualar a ese enemigo ambivalente al que despreciaban al tiempo que reconocían la superioridad de su civilización. A decir verdad, los soberanos de Léré manifestaron tal celo en la imitación de sus modales musulmanes que los primeros franceses recibidos por Go-Comé II, en 1901, creyéronse en la corte de un lamibé peul. Vieron a los mismos dignatarios vestidos con grandes túnicas de colores brillantes, igual etiqueta y titulación, los mismos caballos encapazonados destinados a la elite de los caballeros, las mismas banderas blancas agitándose en el portal de los palacios. No pudieron los Moundang darle a su realeza sagrada más que la figura del Estado, pero con la condición de que su independencia estuviese preservada, ella no era más que un espejismo. Sus instituciones encontraron allí, sin embargo, una fachada protectora cuando la administración francesa comenzó a desmantelar las jefaturas infieles para imponer un recorte arbitrario en funciones que dependían directamente de su autoridad. Tal suerte

se le ahorró en principio a Go-Comé II, que fue tratado como un lamibé (Francia practicaba, en efecto, la *regla indirecta* con los musulmanes), pero su sucesor, demasiado sensible a los discursos de un "profeta" que llamaba a la rebelión contra los blancos, fue deportado y, con ello, se dio por terminada la apariencia de Estado moundang.

Diferentes de las guerras de Estado esencialmente defensivas, las incursiones y las razias llevadas a cabo contra las tribus vecinas (especialmente las que eran juzgadas inferiores pues no practicaban la circuncisión) se inscribían, por fuerza de las cosas, en una estrategia global dirigida por el enemigo-compañero peul. Estas expediciones, en las que se desplegaba un ejército formado y aguerrido por el contacto con los Peuls, solo servían para enriquecer al rey de Léré y para reforzar su "aparato estatal". Procuraban mujeres, ganado y cautivos para el palacio, y esclavos como mercancía para intercambiar con los Peuls o los Haussa por caballos y otros bienes de prestigio (vestimentas de algodón, cauríes, alhajas, etc.), redistribuidos luego entre los notables de la corte. Ni el poderío del instrumento militar del que disponía, ni la soltura con la que atacaba a sus presas determinaba que el rey se lanzara a conquistar a instancia de los Peuls. La imitación, producto de la fascinación, se redujo a una suerte de relación en espejo entre jefes y no mermó, tal como intenté demostrar, la identidad religiosa y política de la realeza sagrada y del Estado clánico que ella engendró.

Hay finalmente un último tipo de acciones militares, que se situaban a medio camino entre las guerras intestinas y la expedición punitiva, y que se presentan como el anverso de la venganza clánica. Estas acciones, guiadas no por el ejército sino por esa suerte de policía constituida por el colegio de dignatarios rituales denominados *we-puliâ-gô-ae*, los "hombres al servicio del rey" (que tienen a su cargo los grandes ritos del palacio), reforzada por los esclavos reales (las "hienas del rey"), tenían como objetivo a los particulares o a los barrios de aldea. Un Moundang que poseyera una tropa numerosa y floreciente, graneros bien provistos, un

gineceo con algunas bellas mujeres, insultaba al rey que no demoraba en enviarle las "lanzas de la noche" para desembarazarlo de tan insolente plenitud. Un jefe de aldea incapaz de obtener de su pueblo las cantidades de ganado y de grano exigidas por palacio en tiempo de fiestas era objeto de una verdadera razia que no solo afectaba a sus riquezas sino a la de sus "administrados" que, además, arriesgaban su vida al menor signo de resistencia. Es cierto que el beneficio económico de esas expediciones no era para nada despreciable, tanto para el palacio que buscaba engrosar aunque más no fuese un poco su riqueza, como para los participantes que tomaban su parte al paso, especialmente en pequeños animales de cría. Pero el resultado más significativo de esta política del terror, en la que la destrucción prevalece sobre la ganancia, era nivelar la riqueza general en el país y mantener los poderes locales (es decir a los príncipes) en la más estrecha sujeción al soberano de Léré. Tal es la paradoja de esta realeza que consigue afianzar, con la eficacia de sus temibles medios, los principios esenciales —de igualdad y de equivalencia— que rigen el sistema clánico. La legitimación de estas acciones represivas, o preferiblemente de estas exacciones reales, no se encontraba sin embargo en esos principios sino en la realeza misma. Lo que llamamos exacciones, abusos, excesos, y que nos presentan al rey como un salvaje predador, es la manifestación del aspecto creador de la fuerza real. Cuando enviaba a sus "lanceros de la noche" y a sus "hienas" a pillar y a matar a aquel o aquellos cuya riqueza —por modesta que fuese en comparación con la suya— atentaba contra su monopolio, el rey no transgredía regla moral alguna pero daba prueba del vigor de su poder. Tal como indicaba su precepto —"la muerte, la muerte es la máscara del rey"— y como proclamaban los sacerdotes, dicha fuerza y el temor que ella inspiraba garantizaban la prosperidad general de los habitantes de igual modo que la magia de la lluvia. Los dos aspectos de la soberanía poseen la misma ambivalencia: tanto en uno como en otro, el poder creador y fecundante no existe sin su contrario.

La misma interpretación se impone si se considera la violencia ejercida en el otro sentido, me refiero a la práctica –cuya existencia en África fue hasta hace poco muy discutida por ciertos antropólogos ingleses– del regicidio ritual. Relaté en otra parte la narración detallada del sacrificio del rey de Léré que me hicieron los Ancianos¹³³. Agregaré que el análisis completo de los ritos del ciclo anual de las fiestas agrarias como el de la iniciación y de los funerales reales ponen en práctica una serie de simbolismos que serían rigurosamente indescifrables sin la regla del regicidio ritual. No son los conflictos dinásticos de sucesión ni las luchas entre eventuales facciones de dignatarios con candidatos propios los que estarían camuflando la ficción de muerte ritual; su práctica se haya fundada sobre la misma idea de vigor –vigor cósmico– cuya permanencia debe asegurarse a tal precio. Los moundang, quienes conjuraban el eclipse con la muerte, la concebían en términos casi frazerianos: al asimilar la persona del rey a un cuerpo gemelo, la condenan, desde el momento de su entronización, a un rápido debilitamiento cuyo desenlace constituye una amenaza tanto para el orden social como para el orden del mundo.

¿Qué es pues esta realeza sagrada, capaz de desplegar hacia el exterior una fuerza armada organizada y encuadrada al modo y bajo el modelo de los ejércitos constituidos por los Estados peuls, mientras sigue siendo, en el interior de sus fronteras, una fuerza mágico-religiosa, sujeta al sistema de valores clánicos? ¿No nos hallamos frente a una situación comparable –solo en el plano de lo que podría denominarse una lógica social– a la que describe Clastres en su “Malheur du guerrier sauvage”?¹³⁴

Al examinar el caso de sociedades indígenas en las que existen grupos de guerreros profesionales que detentan el “cuasi monopolio de la capacidad guerrera” del grupo, el

¹³³ A. Adler, *La mort est le masque du roi*, Paris, Payot, 1982.

¹³⁴ *La desgracia del guerrero salvaje*, en *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, 1981. [Nota de la traductora]

“monopolio de la violencia organizada”, Clastres se pregunta: “¿Podría convertirse el grupo de guerreros, como órgano especializado del cuerpo social, en un *órgano separado del poder político*? En otras palabras, contiene en sí la guerra la posibilidad de aquello a lo que toda sociedad primitiva se aplica, por esencia, a conjurar, a saber, la división del cuerpo social en amos (la minoridad guerrera) y súbditos (el resto de la sociedad)?”¹³⁵ Y, más adelante, subraya: “Sorprendente paradoja: por un lado, la guerra permite a la comunidad primitiva perseverar en su ser indiviso; por otro se revela como el fundamento posible de la división en amos y súbditos. La sociedad primitiva como tal obedece a una lógica de la indivisión, la guerra tiende a sustituir en ella una lógica de la división”¹³⁶. Se recuerda la solución a dicha paradoja: la sociedad esteriliza las potencialidades de ese grupo, obliga a cada guerrero, cuyo alimento es el prestigio que ella le otorga, a acometer hazañas cada vez más extraordinarias que solo pueden llevarlo a la muerte. “Tarea infinita, escribe aún Clastres, [y] lo que en suma aquí se verifica, es que *el guerrero no es jamás un guerrero* sino en lo infinito de su tarea, cuando, realizando la hazaña suprema, gana, con gloria absoluta, la muerte. El guerrero es, en su ser, *ser-para-la-muerte*”.¹³⁷

La significación de la trayectoria del guerrero profesional sería por cierto incompleta si se omite decir que debía indefectiblemente traer la cabellera del enemigo muerto en combate para que su prestigio fuese reconocido. Clastres bien insiste acerca de la importancia de lo que un africanista designaría como función de “fetiche” de las cabelleras. Sus propietarios las conservaban con el mayor cuidado, y “cuando morían, su parentela las quemaba sobre la tumba con el fin de que el humo abriera al alma del difunto un fácil acceso al paraíso de los Kaanoklé”.

¹³⁵ P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 228. (Edición en castellano Gedisa, 1981.)

¹³⁶ *Ibid.*, p. 231.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 237.

Si se me permite, por banal que fuere, recordar que una comparación sociológica se efectúa no sobre los términos sino sobre las relaciones, pienso que la comparación entre este guerrero indígena y el rey moundang puede ayudarnos a penetrar el enigma contenido en la fórmula de Clastres, que enuncia que las sociedades primitivas son sociedades contra el Estado.

Admitamos, en principio, que a pesar de las diferencias que separan a una sociedad de cazadores-recolectores más o menos nómades de una sociedad de cultivadores y ganaderos más o menos fuertemente apegados a la tierra, los sistemas de clanes entre los moundang y los de la comunidad local entre los Indígenas son *políticamente* análogos. Hemos visto que la indivisión social preservada por estos últimos a través de guerras y de alianzas entre comunidades era sostenida por los primeros a través del ejercicio del derecho de venganza y de esa especie de guerra de nivelación dirigida contra todos por el rey. A lo que hay que sumar esa pieza maestra del dispositivo moundang que es el mecanismo de clanificación general. Un primer rasgo común al guerrero profesional y al rey es su singularidad, reconocida a través del estatuto que los ubica a un lado y por encima del resto de la sociedad. En ambos casos, la superioridad se da o se conquista a través de la posesión de una fuerza que pone a su detentor en posición de dador respecto a todos los demás. Clastres escribe: "Hay intercambio entre la sociedad y el guerrero: el prestigio contra la proeza". Sin mencionar que la proeza es reconocida pues es benéfica para el grupo —se reduzca o no al botín y a las cabelleras—, si no, no podríamos hablar de intercambio.

En lo que respecta al rey, es eminentemente dador en virtud de la magia de la lluvia que le es atribuida y de los "fetiches" de fecundidad de los que es guardián; es en tanto tal y en tanto gran sacrificante que se le conceden beneficios (no solo el prestigio, sino el monopolio sobre el botín y el privilegio matrimonial) de los que goza. Tampoco en los dos casos la singularidad de su condición destruye la

indivisión del cuerpo social a pesar de la diferenciación que ella introduce, pero su existencia y la dinámica que pone en marcha son, para ella, germen de amenazas. Diré finalmente, forzando un poco pero sin traicionar el pensamiento de Clastres, que el guerrero indígena está condenado y se condena a morir por la cabellera, cuyo humo ayudará a su alma a ganar el paraíso. El rey de Léré debe morir para que, según la célebre fórmula de Frazer, viva la realeza y sea salvaguardado el eterno vigor de sus fetiches. De esta forma, se desembarazan de sus amos, reales o potenciales, asignándole límites más o menos estrechos a la duración de su existencia. Clastres escribe con razón: "Pero en este cara a cara, es la sociedad la que, dueña del juego, tiene la última palabra". No es fácil decir otro tanto del cara a cara entre el rey y la sociedad moundang.

Si la comparación que se ha intentado no carece por completo de sentido, es en la medida en que nos permite percibir una suerte de forma elemental del poder, común a sociedades separadas por el corte teórico del Estado y del no-Estado. Tal forma es la de un intercambio que se caracteriza, no por la desigualdad de sus términos —proezas y prestigio, tanto como fecundidad y potencia, son "cosas" inconmensurables—, sino por la diferencia estatutaria de los personajes. En la comunidad indígena, el no-Estado se halla salvaguardado porque el guerrero profesional, beneficiario de ese "plus-valor" de intercambio que es el prestigio, se consume en la proeza que debe llevar a cabo para conservarlo. El poder real moundang es, no obstante el regicidio ritual, ya estatal, pues son conservadas y perennizadas las fuerzas acumuladas y concentradas en beneficio de la institución de la realeza. La emergencia del Estado supone una mutación tanto en el orden de la temporalidad como en el de la espacialidad. A diferencia, allí también, de lo que sucede en la comunidad indígena, no hay en Léré unicidad del espacio; hemos visto que el soberano y la gente de la tierra no se inscriben en un mismo espacio y no están sujetos a una ley común. El espacio clánico, el de los Genios del

lugar, que grita venganza y reclama compensación por la sangre vertida, es distinto del espacio indeterminado librado a la fuerza en expansión de un poder generador de otra territorialidad, y se le opone. Por ello el palacio del rey es un santuario donde el criminal escapa a la ley del clan, por ello la sangre que el rey mismo hace verter carece de voz.

A partir de allí puede cruzarse y ensancharse la división entre un mundo en el que una vida vale una vida en su unicidad como parte irremplazable de un todo, y un mundo donde todas las vidas valen, indistintamente (o casi), para servicio del rey. En esas condiciones, ya no se puede afirmar que la sociedad se reserve la última palabra. A pesar de afirmar, a través de sus máscaras, sus ritos, e incluso el regicidio, que solo la muerte es el amo supremo, se ha dado un amo y, al mismo tiempo, ha consentido a un juego en el que las reglas ya no son las propias.

EL CONTRA HOBBS DE PIERRE CLASTRES



La cuestión preliminar a la que quisiéramos intentar responder se enuncia así: ¿es legítimo leer, acoger la obra de Pierre Clastres desde el punto de vista de la filosofía política sin violentarla arbitrariamente? Me dirán: deja al intérprete elegir su punto de vista. La pregunta pertinente es pues: ¿hasta qué punto la obra de Pierre Clastres, en lo que ella dice, en lo que ella encara, nos invita y nos autoriza a interrogarla desde el punto de vista de la filosofía política?

En nuestro tiempo, ciertamente es posible encontrar etnólogos-filósofos; confrontados en su posición, en su práctica misma, al problema del conocimiento del otro, teje necesariamente el etnólogo un lazo con la filosofía. Conviene aun agregar que en el caso de Clastres la relación con la filosofía supera las exigencias propias de la etnología contemporánea. Volcado a la antropología religiosa, a través del estudio de la vida ritual y religiosa, Clastres nos da a meditar el universo metafísico y religioso de los indígenas guaraníes, en *Le Grand Parler*.

Por otra parte, y es posiblemente la originalidad de Clastres en el seno de esta relación etnología-filosofía, mantiene una relación particularmente fuerte, pregnante, con la filosofía política, no porque hable desde el interior de esa tradición sino más exactamente, desde un lugar que señala a esa tradición. Quedan aún por medir sus efectos. Clastres hace antropología política: *Recherches d'anthropologie politique* es el subtítulo de la *Société contre l'État* (1974). Tomando seriamente a las sociedades primitivas, especialmente en su existencia política, se dedica a develar, desde su primer texto, "Échange et pouvoir" (1962), la filosofía de la jefatura indígena:

Lejos de ofrecernos la imagen tierna de una incapacidad para resolver la cuestión del poder político, esas sociedades nos sorprenden por la sutileza con la que lo han planeado y ordenado. Presintieron muy tempranamente que la trascendencia del poder recela para el grupo un riesgo mortal, que el principio de una autoridad exterior y creadora de su propia legalidad es una controversia de la cultura misma: es la intuición de dicha amenaza lo que determinó la profundidad de su filosofía política¹³⁸.

Se entiende, para quien sepa leer, una profundidad que nada debe a aquella de la cual se nutre nuestra tradición.

Una primera respuesta a nuestra pregunta puede ya ser aportada: la lectura de la obra de Clastres desde el punto de vista de la filosofía política es legítima, en un primer nivel, en la medida en que esta obra es el sitio de una confrontación permanente entre la filosofía política y la antropología política. En efecto, entendemos por antropología política en sentido estrecho, ese sector de la antropología social que se da como campo de reflexión la cuestión del poder político en las sociedades sin Estado; en el caso presente, en el caso de Clastres, se trata de una investigación de vocación propiamente científica del problema de la jefatura y del poder en las sociedades primitivas de América del Sur, con el objetivo explícito de una teoría general del poder político en las sociedades primitivas, es decir, en las sociedades sin Estado.

Discurso sobre el poder en las sociedades sin Estado, la antropología política no puede ignorar el discurso de la filosofía política, discurso sobre el "vivir-juntos" de los hombres, sobre las cosas políticas, sobre el lugar del poder en las sociedades con Estado. Tanto menos puede ignorarla por cuanto, en cierto sentido, dicha antropología política no puede constituirse, conquistar su autonomía, más que separándose de la filosofía, evitando ser su reproducción inconsciente. Y aún hace falta para separarse claramente reparar en sus contornos y en sus postulados. Así pues, en este nivel primero, la antro-

pología tanto como la filosofía política instauran una relación, con la única diferencia de que la relación se despliega, en uno y otro caso, en sentido inverso:

1. Para el filósofo político, no es posible pensar la sociedad con Estado, la sociedad civil, sin volverse hacia las sociedades que carecen de Estado, que se hallan en estado pre-civil. Eric Weil escribe: "Es para poder contraponerle su propio problema que ella (la filosofía política) puede interesarse en los agrupamientos 'primitivos', en los que existe sin duda un poder, pero donde ese poder no es meditado"¹³⁹.
2. Para la antropología política clásica, no es posible pensar la sociedad sin Estado sin volcarse hacia la sociedad con Estado, o, más exactamente, no es posible pensar la sociedad sin Estado más que desde el punto de vista de la sociedad con Estado. Tal es el movimiento que opera en el principio de clasificación de J.W. Lapierre, *le Fondement du pouvoir politique* (1968), ya que, a partir de la obra de Fortes y E. Pritchard, el último propone una clasificación gradual en cinco tipos que comprenden desde sociedades arcaicas en las cuales el poder está muy desarrollado hasta aquellas que presentan lo que Lucy Mair llama el "mínimo de gobierno", donde casi no hay poder político.

En relación a esta antropología política a la que radicalmente se opone, Clastres mantiene la relación a la vez que la invierte. Mantiene la relación: "Forzosamente, hablar de sociedades sin Estado es nombrar al mismo tiempo las otras, es decir las sociedades con Estado"¹⁴⁰. Pero tal como lo indica ya el orden de esta frase, invierte, al mismo tiempo, la relación; trastoca el sentido, la dirección misma de la relación, la

¹³⁹ Eric Weil, artículo "La philosophie politique", *Encyclopaedia Universalis*, p. 226.

¹⁴⁰ "Entretien avec Pierre Clastres (14 décembre 1974)", *L'Anti-Mythes*, n.º 9, s.d., p. 1.

¹³⁸ *La Société contre l'État*, Paris, Ed. de Minuit, 1974, p. 40.

orientación de la mirada. Ya no más sociedades con Estado hacia sociedades sin Estado, sino sociedades sin Estado hacia sociedades con Estado. En síntesis, Clastres nos invita a cambiar de óptica. Se deben distinguir aquí varios movimientos:

Clastres comienza por subvertir el término mismo de "sociedad sin Estado", en la medida misma en que, lo hemos visto, rechaza todo modelo de la falta, de la incompletad o de lo embrionario; de igual modo, "sociedad sin Estado", luego de la obra de Clastres, ya no significa sociedad con carencia, con falta de Estado, o con un Estado naciente, sino *sociedad contra el Estado*, plenamente adulta, constituida positivamente, que adquiere su identidad sociológica en y por el rechazo del Estado.

Efectuada esta sustitución, reconocido el término de sociedad contra el Estado, una nueva distinción se impone: sociedad contra el Estado no designa una sociedad sin política, y mucho menos sociedad de rechazo de la política, sino solamente rechazo de una configuración regional bien determinada de lo político. Ello significa o recuerda que no es conveniente confundir política y Estado (plantear la universalidad de lo político no equivale a plantear la universalidad y la eternidad del Estado), sino que una sociedad contra el Estado puede tomar forma y sentido en la invención de una relación política inédita.

Esto no solo requiere del etnólogo que describa ese mundo político que adquiere forma en la lucha contra el surgimiento de un poder político separado, el Estado, sino que perturba nuestros hábitos de pensamiento. En efecto, nos fuerza a poner en cuestión una cierta crítica del Estado, tempranamente degradada en cantinelas mistificadoras, que nos enseñaba que, si existe el Estado, no siempre ha existido y, por lo tanto, no siempre existirá. No para afirmar la eternidad del Estado —según Clastres, el ejemplo de las sociedades primitivas nos enseña que el Estado no es eterno—, sino para romper con el dogmatismo marxista quietista, denunciado ya por Adorno en su *Dialéctica negativa*, bajo la pregunta: ¿contingencia del antagonismo? "La economía

tendría el primado sobre la dominación, que no debiera ser derivada más que de la economía [...]. El primado de la economía debe fundar históricamente, con rigor, el desarrollo satisfactorio como inmanente a la economía"¹⁴¹. Para quien acoja el nuevo pensamiento de Clastres, las preguntas son múltiples: ¿cuál es la configuración de este universo político orientado contra el Estado? ¿Cuáles son los dispositivos de la sociedad primitiva que permiten al ser social conjurar el Estado? Descubiertos e interpretados estos dispositivos, ¿cómo pensar de forma renovada el problema del nacimiento del Estado? "No hay duda de que solo la interrogación atenta al funcionamiento de las sociedades primitivas permitirá esclarecer el problema de los orígenes"¹⁴². Y lo que deviene de la tesis, familiar para nosotros, del deterioro del Estado, cuestión tanto más temible en la medida en que ya no es posible, luego de haber pasado por el estudio de las sociedades contra el Estado, sostener la ilusión de una socialidad espontánea que permitiera hacer la economía de lo político. "Es posible pensar la política sin la violencia, no es posible pensar lo social sin la política: en otras palabras, no hay sociedad sin poder"¹⁴³.

Así pues, no es verdad que no haya allí nada a considerar. De ahora en más, el etnólogo, sin poder desembarazarse de ello, se enfrenta al enigma de un jefe sin poder, de una autoridad política no coercitiva. Debe ocuparse de aprehender a reconstruir su lógica y su funcionamiento singular. No se trata tanto de rendir una memoria —¿puede haber memoria de aquello que se sitúa más acá de la "fatalidad"?—, sino que se trata; ubicándose en ese lugar de inteligibilidad privilegiada que es el lugar de lo político, de problematizar nuestro horizonte de pensamiento, de sumarle una dimensión, es decir, de bordear la visibilidad del horizonte estatal

¹⁴¹ T.W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, p. 251 (Hay edición en castellano: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992).

¹⁴² *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. du Seuil, coll. "Recherches anthropologiques", 1980, p. 109 (Edición en castellano, Gedisa, 1981).

¹⁴³ *La Société contre l'État*, op. cit., p. 21.

a través de otro horizonte –horizonte milenarior–, horizonte de las sociedades salvajes en el que se despliega a través de múltiples figuras una lógica anti-estatal.

Una nueva agitación del pensamiento que viene a socavar los marcos de los dogmatismos existentes. Esa es la revolución copernicana de Pierre Clastres, la conversión heliocéntrica a la que nos invita: hacer girar de ahora en más las sociedades con Estado en torno a las sociedades contra el Estado, quebrar su narcisismo centrípeto, descentrarlas, confrontándolas a una lógica que les es heterogénea, la de la elección de lo múltiple que en un mismo movimiento devela y acusa el “furor del Uno”. “Juzgar lo que ha venido después en relación a lo que había antes”, escribe Clastres, no en un sentido banalmente histórico, como si hubiera que zurcir el antes y el después en tanto hay allí cesura, no alimentando una nostalgia del pasado (la política salvaje descrita por Clastres se halla lejos del *topos* de la edad de oro), sino poniendo en perspectiva dos formas de institución política de los social disimétricas, discontinuas, que adquieren de este modo su valor de referencias paradigmáticas.

No es esta la ocasión de intentar medir los efectos de tal conversión de la mirada, trabajo a rehacer continuamente, y tanto menos cuando sabemos que la transformación del orden de los términos implica el cambio de significación de cada uno de ellos. Retengamos solamente: otra sensibilidad a la historia política; si formulamos la hipótesis no ya de uno sino de varios nacimientos del Estado, ¿no son esas historias estatales acosadas por la historia no escrita del derrumbe, de la ruina de los dispositivos antiestatales? La enunciación legítima de dos proposiciones: la universalidad del poder político y el carácter solamente regional de la concepción occidental del poder. Nuevas tareas para el pensamiento: ¿qué significa repensar lo político a la luz de la *politeia* salvaje? ¿Qué es pensar lo político separado de la coerción? ¿Cómo pensar de otro modo, según gestos intelectuales inéditos, la cuestión del origen del Estado? Reformular la “verdadera cuestión de lo político”, ¿por qué las sociedades primitivas son sociedades sin Estado?

Mejor aislar ahora las relaciones que la obra de Clastres, una nueva antropología política, mantiene con la filosofía política. Tal relación parece ser doble.

1. En principio, una relación de *oposición* a la presunción fundamental que, según Clastres, constituye la filosofía política: a saber, la posición de la división en amos y súbditos como siendo una dimensión constitutiva de la sociedad, una estructura ontológica de los social perteneciente al ser mismo de toda sociedad humana¹⁴⁴. Se sigue de esta concepción la imposibilidad epistemológica de plantear la cuestión del origen de la dominación política, puesto que, en la lógica de dicho pensamiento, la dominación, la división en dominantes y dominados es consustancial a la esencia misma de la sociedad. A ello se suma una ceguera absoluta, un no-reconocimiento de los social frente a formas de sociedad en donde esta división no aparece.
2. Pero no es posible reducir a esta sola relación de oposición el vínculo de Clastres con la filosofía política. Este último contiene, en efecto, una relación de afinidad con las contra-corrientes que, en el seno de esa tradición menos masiva de lo que parece, han osado pensar dicha división en Amos y Súbditos como problemática y han anticipado, desde un punto de vista lógico, la revolución copernicana tal como resulta de la puesta al día de una política de los salvajes: Montaigne, La Boétie, Rousseau¹⁴⁵.

A decir verdad, se pueden distinguir tres tipos de pasajes posibles entre la nueva antropología política y la filosofía política:

1. Una relación positiva a esas contra-tendencias que supieron practicar un reconocimiento de la alteridad más que concluir en una incompreensión de ella. Esta relación es tanto más fundada por cuanto, en los tres casos cita-

¹⁴⁴ *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 148.
¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 169.

dos –Montaigne, La Boétie, Rousseau–, la particularidad de cada uno de esos pensadores es la de nutrir su pensamiento de lo político de una reflexión sobre el mundo salvaje a partir de la literatura etnográfica de su tiempo. Conviene aún precisar que el interés de esta relación no es solo esclarecer mejor la tradición a la que desafía la inspiración de Clastres; dicha relación puede, en efecto, funcionar en otro sentido: cómo la experiencia etnológica permite otra lectura de las obras que pertenecen a dicha tradición.

Así, la lectura que Clastres propone de La Boétie: “Libertad, Fatalidad, Innombrable”¹⁴⁶.

2. Una relación compleja y ambivalente con autores cuyo interés apasionado por la cuestión “tan misteriosa y tan oculta” del poder, Clastres saluda, y de los que sin embargo se mantiene a distancia por cuanto parecen quedar, para él, bajo la influencia de la identificación no reflexionada entre política, violencia y coerción. Desde este punto de vista, la relación admitida de Clastres con Nietzsche, pensador de la discontinuidad, de la “fatalidad”, y más precisamente de la *Genealogía de la moral*, queda por elucidarse.
3. Finalmente, una relación abierta de oposición a pensadores que asumen, o mejor dicho reivindican, la identificación entre el poder y la violencia y para los que por lo tanto se afirma, en el mejor de los casos, la necesidad del Estado como poder separado, como figura del Uno exterior a la sociedad. Asimismo, elegí centrar mi atención en la relación con Hobbes, ¿por qué ese privilegio otorgado a las relaciones de oposición? Porque en cierto sentido, la relación de oposición es más inventiva; si la relación de afinidad permite apreciar mejor la situación de Clastres en el seno de la filosofía política, la relación

¹⁴⁶ É. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris Payot, 1976, pp. 229-246. (Hay edición en castellano: *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006.)

de oposición parece presentar mayor interés teórico, pues es el sitio en el que mejor nos ubicamos para evaluar lo que la experiencia etnológica compromete de la tradición de la filosofía política, para reconocer las presuposiciones que ella ataca y a las que intenta destruir.

¿En qué el giro etnológico hace posible un nuevo pensamiento de lo político, o, más modestamente, plantea sus primeras orientaciones más bajo el signo de una interrogación que bajo la forma de tesis dogmáticas? La etnología es posiblemente “el único puente lanzado entre la civilización occidental y las civilizaciones primitivas”¹⁴⁷. Pero no hay que confundir lo que sucede en cada una de estas dos márgenes, ni transponer mecánicamente una figura de una orilla a la otra, ni abonar la ilusión de un lugar seguro desde el cual se puedan sobrevolar ambas márgenes. La etnología es irremediamente una ciencia posterior a la separación. Si, gracias al giro etnológico, podemos ocuparnos de problemas que provienen del mundo salvaje, es a condición de percatarnos de que nosotros, que recibimos estos problemas, somos posteriores a la “fatalidad” y no podemos acogerlo más que desde ese lugar. En el texto “Une ethnographie sauvage”, Clastres parece circunscribir mejor el lugar de nuestra interrogación:

La cuestión del poder en este tipo de sociedad, planteada en términos adecuados, rompe con el academicismo de la simple descripción [...] hace un guiño familiar a los hombres de nuestras sociedades: la línea de separación entre sociedades arcaicas y sociedades “occidentales” pasa posiblemente menos por el desarrollo de la técnica que por la transformación de la autoridad política. Allí también se deja vislumbrar un lugar que sería esencial para la ciencia del hombre saber habitar, aunque más no fuere para ocupar mejor su lugar propio en el pensamiento de Occidente¹⁴⁸.

¹⁴⁷ P. Clastres, “Entre silence et dialogue”, *L’Arc*, número especial consagrado a C. Lévi-Strauss, 1968, pp. 76-78.

¹⁴⁸ *Recherches d’anthropologie politique*, op. cit., p. 39.

Pero inmediatamente previene Clastres contra la ilusión de un saber, de una matriz que se constituiría ocupando ambos espacios. Saber habitar consiste en desconfiar de "la astucia de un saber que al devenir absoluto se abolirá en el silencio". Se trata de un lugar que el hombre no puede habitar dominando. Allí también, el paseante de las dos márgenes esta condenado a ser un filósofo cojo.

El Contra Hobbes de Clastres y sus apuestas

Para un pensamiento exigente como el de Clastres había, en cierta forma, como una necesidad interna de reencontrarse con Hobbes, tomar a su cargo, en un momento dado de su recorrido, la ciencia política de Hobbes, "ciencia lupina", y a hacer de ese encuentro la contraprueba de sus propias tesis sobre la política de los Salvajes. De dicha confrontación surge lo que parece tener valor de un verdadero *Contra Hobbes*. Principalmente dos textos permiten apreciar los desafíos que representa Hobbes para la problemática de Clastres: "Une ethnographie sauvage" (1969), "Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives" (1977).

Así, partiendo de la cuestión del poder, de la disyunción del poder y de la jefatura en la sociedad primitiva, de su primer texto de 1962, "Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne" Clastres encuentra una primera vez a Hobbes en 1969, a propósito de la importancia del fenómeno empírico de la guerra en la tribu indígena de los Yanoama; una segunda vez, por así decir, directamente, en 1977, al introducir la cuestión de la guerra en su problemática y ello desde la perspectiva de rehabilitación de la guerra.

Sin ceder en absoluto, hay que decirlo, a la fascinación de la guerra, y sin manifestar la menor complacencia por los valores primitivos. Se trata más bien de una rehabilitación de la guerra: Clastres estaba convencido, en efecto, que no era posible pensar la sociedad salvaje sin pensar al mismo tiempo la guerra, acogerla, no como un fenómeno secundario en los márgenes de la sociedad salvaje, sino como

un hecho masivo inscrito en el corazón de la sociedad primitiva en tanto sociedad de rechazo del Estado. La nueva antropología política se define como una antropología que se constituye a partir de la prevalencia finalmente reconocida de la guerra. El texto fundamental de 1977 tenía por objeto poner término al silencio de la literatura etnográfica relativo a la guerra y, por lo tanto, discutir la tesis según la cual las sociedades primitivas serían sociedades contra la violencia, sociedades de anulación de la violencia. Las sociedades primitivas son sociedades violentas, su ser social es un "ser-para-la-guerra". "No es posible pensar la sociedad primitiva sin pensar también la guerra que, como dato inmediato de la sociología primitiva, adquiere una dimensión universal"¹⁴⁹. Se trata pues de luchar contra toda reducción epistemológica de la guerra tal como se desprende del abordaje naturalista, o del discurso economicista, o aun del modelo intercambista. De donde surgen las tres proposiciones siguientes: lejos de reenviarnos a la naturaleza, la guerra es en su totalidad un hecho social; lejos de provenir de una rareza o de derivar de lo económico, la guerra es en su totalidad un fenómeno político; lejos de ser el accidente o el fracaso de una lógica intercambista desfalleciente, la guerra es una institución plena que despliega su lógica propia y cumple una función sociológica en la sociedad primitiva. La introducción de la dimensión de la guerra desemboca en un enriquecimiento y en una complejización de la antropología política.

Dicha complejización era ya sensible en el primer texto de 1969. Según el relato de E. Valero, resulta claro que la tribu indígena de los yanoama conocía, o parecía conocer, un estado de guerra cuasi permanente. ¿Era esta una confirmación de las tesis de Hobbes del estado de naturaleza como guerra de todos contra todos? Clastres manifestaba prontamente sus reservas, ante todo empíricas —la guerra permanente no recubre los veintidós años de residencia de E. Valero—, y sobre todo reservas conceptuales: al igual que

¹⁴⁹ Ibid., p. 175.

en Rousseau, el estado de naturaleza de Hobbes no tiene el valor de una descripción de un momento de la historia de la humanidad; el término de guerra no es en realidad acertado puesto que entre los Yanoama las unidades enfrentadas son grupos aliados. Parece pues que, en este primer texto, el modelo intercambista viene a atemperar en Clastres la cuestión de la guerra, viene a atenuar sus efectos. Así concluye: "Resulta evidente que es preciso pensar la "guerra" entre estos indígenas a partir de la circulación de mujeres, a las que jamás se asesina"¹⁵⁰. Al sangriento enfrentamiento puede sustituirle el combate con mazas que es suficiente para consumir la venganza. "De suerte que se tornan borrosas las fronteras entre la paz y la violencia, entre el casamiento y la guerra ..."¹⁵¹.

Quedaba una dificultad en cuanto a la organización de la sociedad salvaje. Si, por un lado, la sociedad salvaje desde el punto de vista de su existencia política se define por una disyunción del poder y de la jefatura, si, por otra parte, la guerra se define como el "encuentro provisorio de la jefatura y de la autoridad", ¿cómo la guerra, que además tiende a ser frecuente, incluso casi constante, no descompondría el dispositivo de disyunción del jefe y del poder y no implicaría la muerte de la sociedad primitiva en tanto que forma política indivisa? Clastres, sensible a esta dificultad, manifestaba ya sus dudas en cuanto a la eficacia de la guerra susceptible, según una opinión extendida, de modificar las relaciones del jefe y de la autoridad, de reunir lo que está separado: "y aun, habría que verlo más de cerca". Es una respuesta por completo diferente la que aporta el texto de 1977, "*Malheur du guerrier sauvage*": la duda metódica se transforma en refutación de la hipótesis precedente. La guerra no desemboca en la reunión del jefe y de la autoridad.

En otras palabras, la guerra, no más que la paz, permite al jefe ser jefe [...], la guerra no abre un nuevo campo a

las relaciones políticas entre los hombres: jefe de guerra y guerreros permanecen iguales, la guerra no funda jamás, aunque más no fuera a título efímero, una división en la sociedad primitiva entre los que dirigen y los que obedecen[...]. La máquina de guerra es, por sí sola, incapaz de engendrar la desigualdad en la sociedad primitiva.¹⁵²

Aún más, dicha sociedad para la guerra es sociedad contra el guerrero. El destino del guerrero salvaje es la desgracia. Tal es el mecanismo de defensa de la sociedad primitiva, sociedad indivisa, contra la eventual metamorfosis del deseo de prestigio en deseo de poder.

Es reconocer que, para la nueva antropología política, la complejidad alcanza otra magnitud cuando la guerra, en los textos de 1977, es pensada como una estructura esencial de la sociedad salvaje. Retengamos solamente: "Ninguna teoría general de la sociedad primitiva puede hacer la economía de una consideración de la guerra"¹⁵³. "*La guerra es una estructura de la sociedad primitiva y no el fracaso accidental de un intercambio faltante. A esta condición estructural de la violencia responde la universalidad de la guerra en el mundo de los salvajes*"¹⁵⁴.

Complejización de un nuevo orden, pues enseguida surge la pregunta: ¿cómo poder pensar conjuntamente la sociedad primitiva como sociedad completa, lograda, como pleno estado de sociedad –su ser social constituyéndose en el rechazo continuo del Estado y por ende de la división– y la sociedad primitiva como sociedad para la guerra, estado asocial que tiende hacia el caos, hacia un vacío de sociedad y que se opone al surgimiento de la división como amenaza permanentemente en el proceso de la guerra? En síntesis, ¿cómo pensar conjuntamente el cosmos social de los salvajes y la guerra?

Frente a esta pregunta, o bien deben revisarse, o más

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 210.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 176.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 195.

bien abandonarse las tesis acerca de la consistencia, acerca de la "positividad" de la política salvaje; o bien debe pensarse la guerra *de otro modo*, ya no como caos, sino como institución de una sociedad de lo múltiple. Formulemos la cuestión de otro modo: a partir del momento en que el etnólogo hace valer el fenómeno empírico de la guerra, o, más aún, reconoce la guerra como consustancial a la sociedad primitiva, ¿no está obligado a comprometerse en la vía de un retorno a Hobbes? De igual modo Clastres podía hacer la economía de dicha confrontación. Pero esta vía no es sin trampas. Es peligrosa, incluso contradictoria, pues si el etnólogo acepta la concepción de Hobbes, debe consentir en pensar que es justamente en la dinámica de la guerra que emerge muy precisamente el Estado contra la sociedad primitiva. De donde: ¿cómo pensar la guerra como estructura, como lógica específica de la sociedad primitiva, sin pensar al mismo tiempo la muerte de la sociedad primitiva obligada a devenir, en razón misma de la guerra en su seno, sociedad para el Estado? ¿Cómo pensar conjuntamente la sociedad primitiva como ser-social-para-la-guerra y como sociedad contra el Estado? A decir verdad, ¿se trata realmente de un retorno a Hobbes? ¿No se trata más bien de un rodeo obligado por Hobbes, suerte de contra-prueba destinada a suscitar un gesto intelectual singular: elaborar otro pensamiento de la guerra, concebir la guerra como una máquina anti-Estado y también pensar una colectividad que adquiere forma en el elemento de la guerra?

Retorno provisorio a Hobbes, pues el etnólogo, luego de haber rendido homenaje a la intuición genial del autor del *Leviatán* que supo percibir la relación entre el Estado y la guerra, nos invita inmediatamente a cambiar completamente. No para volcarnos hacia un pensamiento apaciguador de un idílico "estado de naturaleza", no para buscar el intercambio "bajo" la guerra sino para incitarnos a pensar lo que no va de suyo: un lazo social que se instituye en la guerra y contra el Estado, el Estado que tan a menudo parece ir de suyo. ¿Copérnico y la guerra?

Así definidos los desafíos, vayamos al dispositivo Hobbes en el pensamiento de Clastres.

Conviene de antemano señalar el estatuto de dicha referencia. Clastres se vuelca exclusivamente al *Leviatán* y, en el interior de esa obra, concede un privilegio al famoso capítulo XIII, relativo al estado de naturaleza: "De la condición natural de los hombres en lo que concierne a su felicidad y a su miseria". No se hace referencia alguna a obras anteriores o posteriores al *Leviatán*. No se trata en Clastres de librar una interpretación de Hobbes inmersa en su complejidad. Hobbes está presente como modelo, como tipo ideal. Podríamos, según Clastres, pensar la sociedad salvaje según dos modelos principalmente, sea a partir del modelo intercambista (Lévi-Strauss), sea a partir del modelo de la guerra (Hobbes). Pero es en el encuentro de estos dos modelos, discutiendo uno a través del otro, subrayando su unilateralidad, que Clastres nos invita a pensar sociedad y guerra. De ello se desprende que la relación de Clastres con Hobbes es de distinta naturaleza que la que Salhins le reserva en el paralelo sorprendente que este último intenta entre el *Leviatán* y el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss.

¿Cuáles son los componentes de este modelo Hobbes que retiene Clastres, y contra los que va más particularmente a orientar su pensamiento?

1. El estado de naturaleza como *bellum omnium contra omnes*:

Mientras los hombres vivan sin poder común que los mantenga a todos en respeto [mientras no exista un poder coercitivo], se hallan en la condición que se llama guerra, esta guerra es guerra de todos contra todos (*Leviatán*).

2. La confirmación de la hipótesis relativa al estado de naturaleza por el descubrimiento de los Salvajes de América:

Probablemente se piense que un tiempo tal no ha existido jamás; ni un estado de guerra tal. Creo en efecto que jamás ha sido así, de manera general, en el mundo

entero. Pero hay muchos lugares en donde los hombres viven así actualmente. En efecto, en varios lugares de América, los salvajes, exceptuando el gobierno de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen por completo de gobierno, y viven de este modo de la manera cuasi animal que antes mencioné (*Leviatán*).

3. La calificación de esta condición, la guerra de todos contra todos, como un vacío de sociedad.

En un estado semejante, no hay lugar para una actividad industrial, pues su fruto no se halla asegurado: y consecuentemente no hay allí ni agricultura, ni navegación, ni uso de riquezas que puedan ser importadas por mar; ni construcciones cómodas; ni instrumentos capaces de mover y de levantar cosas que para hacerlo requieren de mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; y, lo que es peor, el temor y el riesgo continuo de una muerte violenta; la vida del hombre es pues solitaria, necesitada, penosa, cuasi animal y breve (*Leviatán*).

4. La guerra de todos contra todos, en cuanto vacío de sociedad, desemboca ya sea en la destrucción de la especie humana, ya sea, para escapar a ese mal radical, en el Estado, poder uno y separado:

La causa final, la meta, el designio que persiguen los hombres, ellos que por naturaleza aman la libertad y el imperio ejercido sobre otros, cuando se imponen restricciones en el seno de las cuales los vemos vivir en las Repúblicas, es el cuidado de asegurar su propia preservación y de vivir más felizmente por este medio: dicho de otro modo, de arrancarse a ese miserable estado de guerra que es, ya lo he demostrado, la consecuencia necesaria de pasiones naturales de los hombres cuando no existe poder visible para tenerlos en respeto y vincularlos, a través del temor a los castigos, tanto a la ejecución de sus convenciones como a la observancia de las leyes de la naturaleza [...]. La única forma de erigir tal poder

común [...] es confiar todo el poder y toda la fuerza a un solo hombre, o a un solo grupo, que pueda reducir sus voluntades, a través de la regla de la mayoría, en una sola voluntad [...]. Tal es la generación de ese gran Leviatán, o más bien, para hablar con mayor reverencia, de ese dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios Inmortal, nuestra paz y nuestra protección (*Leviatán*).

5. La asociación de la idea de guerra a la de duración; no es posible hablar de guerra si esa condición no se efectúa en el tiempo y no se manifiesta como una tendencia, como una disposición probada en ese sentido (*Leviatán*).

Se trata de un plan que tiene valor de modelo al que Clastres, con la intención de hacer inteligible el universo político de los Salvajes, va a oponer un contra-modelo. Clastres saluda el genio de Hobbes que ha podido separar las relaciones entre guerra y Estado. "Con una lucidez que luego de él desaparece, el pensador inglés supo descubrir el lazo profundo, la relación de cercana vecindad que mantienen entre sí la guerra y el Estado"¹⁵⁵. Vecindad conflictiva, pues guerra y Estado no van nunca unidos. El Estado y la guerra se hallan en relación de exclusión: cuando hay Estado, no hay guerra; el Estado pone fin a la guerra de todos contra todos, o aun el Estado impide la guerra. Inversamente, cuando hay guerra, o en tanto haya guerra, no hay Estado en la medida en que la guerra impide el Estado.

Pero falta precisar que dichas proposiciones valen cuando nos situamos en el lugar de la partición, en el lugar de la consideración de las sociedades primitivas y de las sociedades con Estado. Clastres no ha dejado de repetir que la guerra cambia completamente de sentido cuando ocurre en la sociedad 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 Estado¹⁵⁶.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 206.

¹⁵⁶ "... cuando hay Estado, sucede exactamente lo contrario de lo que

No obstante, en la obra de Clastres, se trata efectivamente de ir *Contra Hobbes*. La nueva antropología política, en tanto reconoce una prevalencia a la guerra, descansa sobre dos proposiciones que directamente se oponen a las tesis del *Leviatán*.

1. Contrariamente a lo que sostiene Hobbes, como otros autores, la sociedad primitiva no es un vacío de sociedad, una condición, una condición cuasi animal, sino un estado social, un estado social pleno y acabado.
2. Y –paradoja respecto de las tesis de Hobbes– es tanto estado de guerra que la sociedad primitiva se arranca a una condición cuasi animal, logra instituir un estado social acabado. Enorme error de Hobbes, según Clastres, el “de haber creído que la sociedad que persiste en la guerra de todos contra todos no es justamente una sociedad”¹⁵⁷. La guerra, actividad propiamente sociopolítica, puede ser considerada en el caso de la sociedad primitiva como la hoguera misma de la institución política de lo social. La institución de dicha sociedad en su particularidad –la división– pasa por el hecho mismo de la guerra.

Esta última proposición parece esencial y solo adquiere verdadero sentido si accedemos, para comprender cabalmente la intención de Clastres, a hacer un rodeo por los textos de Salhins que establecen un paralelo entre el *Leviatán* y el *Ensayo sobre el don*¹⁵⁸.

Digamos en una primera aproximación que, hasta cierto punto, el pensamiento de Clastres parece situarse en las antípodas del de Salhins. Este último, en su recorrido, reflexio-

ocurre en la sociedad primitiva. Siempre que se hablaba de la guerra, el Estado impedía la guerra, el Estado impedía el estado de guerra. La guerra cambia, cuanto menos, de sentido, cuando nos hallamos en la sociedad con Estado” (“Entretien avec Pierre Clastres”, art. citado, p. 23).

¹⁵⁷ *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 137.

¹⁵⁸ M. Salhins, *Âge de Pierre, Âge d'abondance*, préface de P. Clastres, Paris, Gallimard, 1976, pp. 200-236. (Hay edición en castellano: *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal / Universitaria, 1983.)

na acerca del intercambio y la reciprocidad, encuentra así a Hobbes, pero no para oponérsele o para intentar escribir él mismo un *anti-Hobbes*. Se trata más bien, al hacer jugar la comparación con Mauss, de desarticular el Hobbes clásico, el teórico de la guerra de todos contra todos, a fin de revelar un Hobbes insospechado para quien el estado de naturaleza, estado de guerra, es sin embargo un orden político. Si Hobbes da cuenta del esquema poco evidente del Ensayo sobre el don –el don es una forma de contrato político y en ese sentido impide la guerra– el Ensayo sobre el don devela un Hobbes oculto que percibe en la guerra no un simple caos, sino ya una forma de autoridad. Salhins, habiendo recurrido a la interpretación de McNeilly (*The Anatomy of Leviathan*, Londres, 1968), propone un Hobbes ambiguo: podríamos decir que “redondea” los ángulos, mientras que Clastres los acusa. En conformidad, además, con un esquema continuista, Salhins percibe en Hobbes el intercambio o más bien una tendencia al intercambio, así como un nacimiento de la razón. Encuentro entre Clastres y Salhins tanto más interesante por cuanto uno y otro se ponen de acuerdo para ver en la sociedad primitiva una *política* salvaje. Pero es allí, en la interpretación de la sociedad salvaje, que se articula y se entrecruza su relación diferencial con Hobbes.

Resumamos los elementos del *Contra Hobbes* de Clastres tal como aparecen luego de haber atravesado la crítica de Salhins:

1. Existe en las sociedades primitivas, estado pleno de sociedad, una política salvaje, forma original, específica de lo político.
2. Dicha institución política del mundo social de los salvajes se efectúa en y por la guerra.
3. Si la guerra –o más bien tal estado de guerra– accede a la dignidad de *politéia*, no es porque la guerra en la sociedad primitiva sea intercambio o tienda al intercambio, o porque esta guerra sea una combinación de guerra y de intercambio que precedería al nacimiento de la

razón. Dicha guerra es institución política de lo social en tanto ella es plenamente lucha de los hombres, se entiende, no solo lucha de hombre a hombre sino lucha humana, institución plenamente humana, que arranca la vida del hombre a su condición cuasi animal. La intención del *Contra Hobbes* de Clastres al rehabilitar la guerra es mostrar como, en y por la guerra, del "lobo" pasamos al hombre.

La guerra como institución de la "politie" salvaje

El término de *politie*, proveniente de Rosseau (*Contrato social*, Libro 1, capítulo 4, "De la esclavitud") y que evoca el término griego de *politéia* (La organización de los seres humanos en materia de poder político), es retomado por Salhins en la interpretación que propone de Hobbes. De allí, a los ojos de Salhins, la ambigüedad del estado de naturaleza: si la guerra constituye en verdad una estructura subyacente de la sociedad, se manifiesta así mismo en otro nivel de realidad cuando se encara la estructura formal de las relaciones entre los hombres, ciertas relaciones de poder, o mejor, la "organización de la autoridad". Es en este sentido que para Salhins el estado de naturaleza de Hobbes merece la calificación de *politie*: "El estado de naturaleza es ya una suerte de sociedad". En síntesis, no habría en el estado de naturaleza un vacío de sociedad. Tampoco Clastres, ya lo hemos visto, puede acoger favorablemente esta idea, pasando por una reinterpretación de Hobbes, de la sociedad primitiva como *politie* primitiva, como sociedad política.

No obstante, Clastres se sitúa en completa ruptura con el movimiento del pensamiento de Salhins; este último, en efecto, llega a pensar de otro modo el estado de naturaleza con la ayuda de dos tesis directamente contrarias a las orientaciones del pensamiento de Clastres:

1. El estado de naturaleza, según Salhins, puede ser calificado tanto más de *politie* primitiva por cuanto existe allí derecho de batalla, pero no batalla efectiva.

2. Planteando una correspondencia entre el pensador inglés y el sociólogo francés Marcel Mauss, Salhins intenta mostrar que la guerra tiende al intercambio, mientras que el don sería algo así como un emprendimiento guerrero sublimado.

Hay *politie* salvaje para Salhins porque detrás de la guerra despunta ya el intercambio. En síntesis, Salhins, a partir de un Hobbes bien temperado por Mauss, considera que el estado de naturaleza es *politie* en la medida en que se aleja o tiende a alejarse progresivamente de la guerra. En tal sentido, el *Ensayo sobre el don*, reinterpretado por la confrontación con Hobbes, permitiría pensar la *politie* primitiva como *sociedad para la paz*, gracias a la institución del don que sería a la sociedad primitiva lo que el Estado es a la sociedad civilizada. "El análogo primitivo del contrato social no es el Estado, es el don. El don es la manera primitiva de procurar esa paz que en la sociedad civil está asegurada por el Estado"¹⁵⁹.

Se percibe aún mejor la diferencia de Clastres, su posición paradójica: de acuerdo con Salhins en reconocer en el estado de naturaleza una verdadera *politie* (como a otro nivel, una sociedad de abundancia), invierte sus razones, su sentido y su contenido. El estado de naturaleza es *politie* no porque tienda hacia la paz, sino, por el contrario, en la medida en que la guerra es una dimensión permanente de la sociedad primitiva. Permanencia de la guerra no significa que la batalla se libere a pleno, día y noche, sino que, a nivel de las relaciones formales entre los hombres, existen, de forma constitutiva para una comunidad dada, enemigos, relaciones de hostilidad entre las comunidades. Se trata plenamente pues de una condición, de un estado de guerra estructural, puesto que dicha disposición cierta es pensada como constituyente del ser social de la sociedad primitiva. Lejos de plantear una relación entre la atenuación de la guerra y el desarrollo de la *politie* primitiva, Clastres invita a ver

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 221.

en dicha condición guerrera, en ese ser-para-la-guerra de la sociedad salvaje, lo que instituye la *politie* primitiva en su singularidad, y lo que constituye su condición de posibilidad. Hay *politie* salvaje para Clastres porque la guerra, y ello sin someterse a la menor atenuación, es en su esencia misma institución de lo social, en el presente caso, institución de una sociedad de lo múltiple orientada contra el surgimiento de lo Uno.

¿Cuáles son las implicancias de esta original posición? Pensar la guerra como instituyendo la *politie* salvaje conduce a develar la prioridad de la guerra sobre el intercambio. Retomemos un instante las tesis de Clastres siguiendo de cerca el texto "Archeologie de la violence: la guerre dans las sociétés primitives". Clastres se rehúsa a elegir entre Lévi-Strauss y Hobbes: Lévi-Strauss bien ha visto el intercambio, pero le faltó la guerra; Hobbes bien ha visto la guerra, pero le faltó el intercambio. Esta negativa a elegir se halla fundada, a los ojos de Clastres, pues no se trata de una alternativa para pensar la sociedad salvaje: "La sociedad es el espacio de intercambio y es también el lugar de la violencia: la guerra, al igual que el intercambio, forma parte del ser social primitivo"¹⁶⁰.

Pero aquí se introduce una nueva complicación: rehusar la alternativa ¿autoriza, a pensar la sociedad salvaje, a pensar conjuntamente la guerra y el intercambio yuxtaponiéndolos, como si la yuxtaposición debiera dejar a ambos términos intactos? Clastres, en reiteradas ocasiones, rechaza la tesis de la yuxtaposición que atribuye a Lévi-Strauss, la tesis de un equilibrio transaccional o de un justo medio entre los dos componentes recordando que, equivocarse sobre la guerra, es equivocarse sobre la sociedad. De ahí renace la cuestión: una vez planteada la presencia de ambas dimensiones, la guerra y el intercambio, en la sociedad primitiva, y una vez negada la idea de yuxtaposición, ¿cómo conviene pensar esas dos dimensiones, con ayuda de qué relaciones, con el fin de no equivocarse sobre la sociedad?

Antes de arribar a las condiciones de una articulación pertinente, aportemos una precisión: por un lado, "sociedad primitiva" designa una formación social original, indivisa y por lo tanto distinta de las sociedades con poder coercitivo; por otro, "sociedad primitiva" significa un conjunto sociológico compuesto por comunidades primitivas. Es decir que conviene pensar dicho conjunto sociológico como comprendiendo dos tipos de relaciones: relaciones intra-comunitarias y relaciones inter-comunitarias.

Desde el comienzo, en la lógica del rechazo a toda forma de pensamiento continuista, Clastres plantea una disimetría. No es posible yuxtaponer guerra e intercambio, no es posible agregarle a Hobbes el modelo intercambista, pues no es posible "rehabilitar la guerra" como dimensión esencial de la sociedad primitiva y a la vez mantener tal cual la idea del intercambio como esencia de lo social. El error de Lévi-Strauss, según Clastres, no es tanto el haber privilegiado el intercambio como el haber confundido los niveles en los que funcionan respectivamente la actividad guerrera y el intercambio, y el haber querido situarlos en el mismo plano.

La guerra y el intercambio serán pensados, no según una continuidad que permitiría pasar por grados de uno a otro —cuando el intercambio crece, la guerra decrece, e inversamente—, sino según una *discontinuidad radical*, única en poner de manifiesto la verdad de la sociedad primitiva. La sociedad primitiva comprende dos estructuras diferentes, la guerra y el intercambio, posibles de considerar en relación de discontinuidad, puesto que cada una de las estructuras cumple una función específica, y ello sobre un plano diferente. De ahora en más, es posible decir de dicha discontinuidad entre la guerra y el intercambio que va, para Clastres, en el sentido de una *subordinación del intercambio a la guerra*, al contrario de la orientación del pensamiento de Lévi-Strauss, para el cual es el comercio, en el corazón de lo social, "el que detenta una prioridad en cierta forma ontológica"¹⁶¹.

¹⁶⁰ *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 187.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 184.

No podemos captar el principio de inteligibilidad de la guerra si no volvemos al ser social de la sociedad primitiva. Según Clastres, Montesquieu de las sociedades salvajes, la comunidad primitiva presenta una doble naturaleza que da nacimiento a un doble principio: "es totalidad y unidad la vez"¹⁶².

1. Totalidad autónoma, la comunidad primitiva integra en un todo las diversas unidades que la constituyen, forma sistema, ya sea un conjunto que representa más que una simple suma de individuos, más que la adición de grupos. Totalidad política, se inscribe en un territorio como espacio exclusivo del ejercicio de los derechos comunitarios, y, a través de dicha inscripción, plantea el ser comunitario como exclusión de lo Otro. Sin vínculos con una totalidad de orden superior y que la englobaría, la comunidad primitiva, en su completud, en su acabamiento mismo, funciona con *autonomía*.
2. Unidad homogénea en tanto que sociedad indivisa, la comunidad primitiva no tolera en su seno la aparición de ninguna diferencia susceptible de engendrar un clivaje, tal como la oposición entre ricos y pobres, entre explotadores y explotados, entre dominantes y dominados. De allí precisamente los complejos dispositivos que tienen por efecto separar en la persona del jefe el prestigio del poder e impedir, haciendo esto, el surgimiento de un poder político separado. Dicha unidad se efectúa en la inmanencia del cuerpo social: lo que exige que dicha totalidad una no cese de conjurar, de prevenir la proyección de una figura del Uno que, exterior a la comunidad, separándose de ella, tenga por tarea encarnarla. Cuidadosa de perseverar en su ser por la negación de la división social, funciona, podríamos decir, en la *indivisión* continua. Doble naturaleza, doble principio que se entrecruza: cada comunidad, en tanto que mantiene la indivisión, puede plantearse como un sujeto colectivo,

¹⁶² *Ibid.*, p. 192.

como un *nosotros* en las relaciones inter-comunitarias; cada *nosotros* se piensa como totalidad acabada, finita, replegada sobre sí misma en la igual relación que mantiene con los *nosotros* equivalentes.

"La comunidad primitiva puede plantearse como totalidad (en las relaciones intra-comunitarias): ella es un todo finito porque es un *nosotros* indiviso"¹⁶³. Es a partir de la puesta en evidencia de la doble naturaleza y de ese doble principio de la *politéia* salvaje que Clastres va a proceder a un recorrido en dos tiempos, que le permita pensar conjuntamente, y ya no yuxtaponer, guerra e intercambio, en vistas de aprehender de más cerca el ser social de la sociedad primitiva.

De ahora en más, se tratará de mostrar cómo cada una de las dos características de la *politéia* salvaje –totalidad autónoma y unidad homogénea– barra, ya sea la hipótesis del intercambio generalizado (Lévi-Strauss), ya sea la de la guerra (Hobbes), puesto que cada una de estas dos hipótesis, retenidas como principio de inteligibilidad, tendría por el contrario como efecto faltar al ser sociológico de la comunidad primitiva. En tanto totalidad acabada funcionando con autonomía, la sociedad primitiva invalida la hipótesis del intercambio; en tanto unidad homogénea perseverando en la indivisión, invalida la hipótesis de la guerra de todos contra todos. O, dicho de otro modo: la hipótesis del intercambio o de la "amistad generalizada" atentaría contra el principio de autonomía –la comunidad primitiva en tanto que totalidad finita–, es decir, contra la lógica de la diferenciación, de la dispersión, contra la voluntad de fragmentación que se lleva a cabo en y por la guerra. Para el ser social primitivo, la guerra es mecanismo; aún más: estructura de resistencia a una lógica integradora de identificación; su *télos* es plenamente político, la fragmentación y, a través del mantenimiento de la fragmentación, la conservación de la autonomía.

En cuanto a la hipótesis de Hobbes, la de la guerra, apuntaría a negar el principio de la indivisión –la comunidad

¹⁶³ *Ibid.*, p. 193.

primitiva en tanto que unidad—, es decir la lógica que se cumple en y por el intercambio, como conjura renovada de la división. Para la sociedad primitiva, el intercambio funciona como un mecanismo de resistencia a la división, al surgimiento de la relación de dominación tal como resulta necesariamente de la guerra, puesto que, cuando concluye, la guerra nos deja siempre en presencia de un vencedor y de un vencido. Rehusadas estas dos hipótesis, la de la amistad generalizada (Lévi-Strauss) como ruina de la autonomía, la de la guerra generalizada (Hobbes) como ruina de la indivisión, el intérprete es reconducido, pareciera, a la primer cuestión: ¿alcanza con afirmar, para pensar el ser social primitivo, la coexistencia de la guerra y el intercambio, la co-presencia equilibrada de ambos componentes sobre una misma superficie?

El pensamiento de Clastres es a la vez más sutil y más ambicioso. Le queda, en efecto, mostrar cómo se articulan positivamente y sobre dos planos distintos, la lógica de la diferencia (la guerra) y la lógica de la indivisión (el intercambio), cómo cada una de esas dos lógicas se efectúa, se pone en marcha, se cumple para preservar la doble naturaleza y el doble principio propio de la sociedad primitiva. “El ser social primitivo tiene pues, simultáneamente, necesidad del intercambio y de la guerra, para poder a la vez conjugar el punto de honor autonómico y el rechazo de la división. A esta doble exigencia se refieren el estatuto y la función del intercambio y de la guerra que se despliegan sobre distintos planos”¹⁶⁴. Aceptamos de ahora en más, siguiendo a Clastres, que hay a la vez necesidad de la guerra para satisfacer la lógica centrífuga de la sociedad primitiva —la guerra planteada como estructura constitutiva de la sociedad primitiva y ya no como fracaso de una lógica del intercambio— y la imposibilidad de la guerra de todos contra todos: la guerra generalizada que acaba con la división vencedor / vencido atentaría contra la indivisión y marcaría el fin de la sociedad primitiva en tanto unidad homogénea.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 196.

Si, en un mismo movimiento, toda comunidad primitiva practica necesariamente la guerra y se opone a la guerra generalizada (es decir: siendo los Otros todos enemigos), de ello se sigue la necesidad para ella de producir una clasificación de aquellos que la rodean, de proceder a una división de los Otros en dos grupos, sean amigos, o enemigos. Desde esta perspectiva desembocamos en la prioridad sociológica de la guerra: la guerra como estructura constitutiva de una sociedad que responde a una lógica de la diferenciación, tal que, en dicha sociedad, hay en cierto sentido producción permanente de enemigos. Es admitir en que grado la alianza se halla subordinada a la guerra; conviene, en efecto, asegurar el éxito de la aventura guerrera, de encerrar la guerra entre ciertos límites a fin de evitar la situación de guerra generalizada. Capturada en tal problemática, la alianza cambia forzosamente de estatuto: hace las veces de objeto de una reducción y de una disyunción; disociada de la lógica del intercambio, ya no aparece como la meta, el fin de una lógica intercambista; cae en el rango de simple medio, medio de la guerra. ¿Por qué la sociedad prescinde de las alianzas? Porque la comunidad primitiva, sociedad para la guerra, posee enemigos. Disyunción de la alianza y del intercambio acompañada de la insistencia en la articulación de la alianza con la guerra: ya no es el intercambio lo que se satisface a través de la alianza, sino que él responde a las exigencias complejas de la empresa guerrera. “... una propiedad esencial de la vida internacional en la sociedad primitiva: la guerra es primera respecto de la alianza, es la guerra como institución la que determina la alianza como táctica”¹⁶⁵.

Contrariamente a las tesis de Lévi-Strauss, Clastres piensa la articulación entre la guerra y el intercambio bajo el signo de la disimetría: una de las dos estructuras tiene prioridad sobre la otra, el plan del intercambio se halla subordinado al plan de la guerra como la táctica a la estrategia. Dicha subordinación se opera en un doble nivel: hay una prioridad

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 197.

de la guerra sobre la alianza, la constitución del enemigo es primera según la lógica sociológica de la sociedad primitiva, y la comunidad primitiva necesita aliados porque ha producido de antemano, conforme a su ser social, enemigos. Dicha subordinación es tanto más fuerte, según Clastres, por cuanto el intercambio no es autónomo respecto de la guerra. El principio de reciprocidad, puesta en acto de la lógica intercambista, acerca a los grupos reunidos en la red de alianza, a los aliados y solamente a los aliados. Siendo la guerra el *primum movens*, no existe en el dominio de las relaciones inter-comunitarias autonomía del intercambio, puesto que la esfera del intercambio recubre exactamente la de la alianza, puesto que el intercambio no desborda la esfera de la alianza.

Llegados a este punto del recorrido, vemos renovarse la crítica hacia Lévi-Strauss: podríamos decir, en cierto sentido, que según Clastres, el autor de *Tristes trópicos*, eligiendo la hipótesis de la "amistad generalizada", habría escrito un *Contra Hobbes* pero un "errado" *Contra Hobbes*, por la confusión que instaura entre ambos tipos de intercambio. En la sociedad primitiva, la cuestión del intercambio, de su estatuto, de su función, y principalmente de su relación con la guerra es determinante: de la interpretación de la relación guerra/ intercambio depende la interpretación de la sociedad salvaje. Dos tipos de intercambio deben distinguirse. El intercambio "humano" podría decirse, el de los *anthropos* que, a través del intercambio exogámico de mujeres, actúa la prohibición del incesto y arranca a la sociedad humana de la animalidad. Ingreso en la cultura y salida de la naturaleza, este intercambio es experiencia de la distancia entre instinto e institución, hace acceder a la humanidad al universo de la regla. Pero el intercambio de mujeres en la sociedad primitiva es susceptible de una lectura no solo antropológica sino política, o, más exactamente, dependiente de la inteligencia política. El intercambio no es solamente referido al *anthropos*, sino al *anthropos* como viviente político.

La comunidad primitiva es el teatro de un intercambio

de mujeres que se efectúa en el marco de la alianza, con el fin de producir una o varias redes de alianzas entre comunidades diferentes, atormentadas por un estado de guerra permanente. Ya no se trata aquí de arrancar a la comunidad primitiva de la animalidad, sino de que, frente a esta situación de guerra, se haga amigos, aliados, en el presente caso en tanto que cuñados. En la lógica de este intercambio "político" y ya no solo antropológico, el intercambio se halla subordinado a la alianza –por ello el recubrimiento de ambas esferas–, es decir que, por mediación de la alianza, el intercambio reenvía a la guerra, o mejor: reconoce su subordinación a la guerra como instituyendo la *politéia* salvaje y, además, instituyéndola como sociedad contra el Estado.

Volviendo a Hobbes, Clastres considera una vez más su tesis esencial, según la cual el mundo primitivo no es un mundo social, permanece más acá de lo social pues el estado de guerra impide el intercambio de bienes, de servicios, pero también el intercambio de mujeres. Según Hobbes, los hombres llevarían allí una vida cuasi animal, más acá de la cultura, abandonándose a la concupiscencia natural.

Ahora bien, la distinción entre el intercambio "antropológico" y el intercambio "político" muestra suficientemente que pueden dirigirse a Hobbes dos replicas de orden diferente. Es posible concebir dos *Contra Hobbes*: contra el autor del *Leviatán*, Lévi-Strauss invoca el intercambio antropológico, Clastres el intercambio político.

En el *Contra-Hobbes* de Lévi-Strauss, el mundo primitivo no es un vacío de lo social. Se trata más bien de un universo social que se aleja de la vida animal, la prohibición del incesto vuelve allí necesario, en efecto, el intercambio de mujeres. De ahí que, a partir de este hecho humano, de esta diferencia antropológica, la extrapolación según la cual la sociedad primitiva es fundamentalmente sociedad para el intercambio, se reduzca a la guerra a un intercambio fallido. "Social" se entiende aquí en el sentido de "humano", el acceso a lo humano desacreditaría la tesis de Hobbes. El estado de naturaleza es sociedad, puesto que el intercambio conduce a la guerra.

Mucho más paradójico, pero también mucho más insistente es la respuesta de Clastres. Su *Contra Hobbes* es por completo inédito: concede a Hobbes el estado de guerra permanente como estructura, a Sahlins la existencia de una *politie*, a Lévi-Strauss la presencia del intercambio. Pero guerra permanente, *politie*, intercambio son allí objeto de un tratamiento, de una interpretación radicalmente nueva. En principio, la guerra: este estado de guerra de cuya realidad antropológica no hay duda, lejos de ser el signo de un vacío de sociedad, de un estado miserable cuasi animal, de un caos, es plenamente reconocido como fenómeno social total. Un auténtico cosmos social puede constituirse en y por la guerra. La comunidad primitiva es una *politie* no, como sostiene Sahlins, gracias a una atenuación de la guerra sino por el contrario, en la plena asunción, en la efectuación misma de la guerra. Aún más, la guerra es el medio de perseverar en su ser de la *politéia* salvaje: su *conato essendi* exige desarrollar una lógica de la fragmentación ininterrumpida que se cumple en la guerra, en la determinación del enemigo. Se trata, a través de este despliegue de la guerra, de prevenir y de impedir el surgimiento de una meta-comunidad unificadora que, al mismo tiempo que instauraría la paz, destruiría el reino de lo múltiple. Finalmente, el intercambio: ciertamente la *politie* salvaje practica el intercambio, pero sometiéndolo no a su propia lógica sino a la de la guerra. Es posible decir incluso que la guerra, lejos de ir contra el intercambio, lo produce, lo suscita, pero, precisión importante, en tanto táctica que le es totalmente subordinada. Se trata de controlar mejor, a través del juego de las alianzas, los efectos de la guerra, y de prevenir lo que en su naturaleza amenaza el estado de indivisión propio de la sociedad primitiva en tanto que unidad homogénea.

Podemos ver en qué medida el *Contra Hobbes* de Clastres se sitúa lejos del *Contra Hobbes* de Lévi-Strauss, en realidad se opone a él. Siguiendo la tesis de Clastres, podría considerarse que Lévi-Strauss en cierta forma se equivocó al haber hecho valer contra Hobbes el intercambio "errado", el de

ruptura con la animalidad, el de la diferencia antropológica, que queda sin significación alguna en el plano político. Oposición de las tesis, de su audacia: pues finalmente Lévi-Strauss —y allí reside probablemente el secreto de su respuesta al autor del *Leviatán*—, ¿no estaría, en efecto, plenamente de acuerdo con Hobbes al admitir que un estado de guerra no puede constituir un estado de sociedad? ¿Y no es por haber compartido dicho presupuesto de Hobbes que llega a minimizar la guerra en la sociedad primitiva para privilegiar el intercambio? Pero oposición también en cuanto a la perspectiva elegida y que marca la diferencia de la nueva antropología política: la atención a lo político, a ese foco de inteligibilidad que es la institución política de lo social, la fidelidad a las exigencias de una inteligibilidad política de las sociedades humanas comanda sin tregua los análisis de Clastres. Este último subraya expresamente su recurso a categorías políticas, su voluntad de una lectura política de las formaciones sociales. Lo cual puede evitar a los ingenuos confundir su pensamiento con las dudosas empresas que manifiestan sus debilidades por los valores guerreros. "En otras palabras, la guerra primitiva es el medio de un fin político"¹⁶⁶. "El examen de los datos etnográficos demuestra la dimensión propiamente política de la actividad guerrera"¹⁶⁷. La guerra, respiración de la sociedad primitiva, no es el derivado de no se qué naturaleza guerrera, ni de lo económico, ni de una lógica del intercambio amenazada. La política es el foco de inteligibilidad de la guerra primitiva, fenómeno plenamente político.

Dicha inteligencia de lo político es tanto más notable en la medida en que produce efectos sobre los que conviene insistir para apreciar mejor la naturaleza exacta de este *Contra Hobbes*. Esta refutación de la tesis del autor del *Leviatán* no es cualquier refutación. Este *Contra Hobbes* es una refutación política, es decir que se empeña en poner en eviden-

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 188.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 201.

cia la lógica política en acto en la institución guerrera de la sociedad primitiva. Volvamos sobre la respuesta de Clastres a Hobbes para desplegarla mejor y no olvidar ninguna de sus proposiciones. En verdad, dicha respuesta es triple:

1. El acuerdo de partida con Hobbes: la guerra es en efecto el estado permanente de la sociedad primitiva. Y en ningún momento intenta Clastres minimizar su acuerdo sobre este punto invocando una contra-tendencia que vendría a atemperar la eficacia de la guerra. "La guerra se articula a la sociedad primitiva en tanto tal (y es también universal), ella es su modo de funcionamiento [...]. La guerra se halla en el corazón mismo del ser social primitivo, es la que constituye el verdadero motor de la vida social"¹⁶⁸.
2. Pero inmediatamente se profundiza la divergencia fundamental con Hobbes (y, si pensamos en ello, con muchos de sus adversarios): este estado permanente de guerra es en realidad un estado de sociedad. Mientras que, según Hobbes, en ese miserable estado de guerra, la vida del hombre, atormentada por el temor a la muerte violenta, es "solitaria, necesitada, punible, casi animal y breve", para Clastres, en ese glorioso estado de guerra el ser social de la sociedad primitiva adviene y el hombre primitivo respira el aire de la libertad. La guerra, fenómeno primero, es el foco mismo de la socialidad primitiva, donde se anuda el lazo social entre sus miembros, el elemento mismo del que la sociedad primitiva toma forma en tanto que sociedad y del que adquiere su consistencia propia.
3. Divergencia redoblada y oposición término a término: el Estado es contra la guerra, por un lado, la guerra es contra el Estado, por el otro. Para Hobbes, esta asocialidad, esta disolución permanente de lo social que amenaza a la especie humana de autodestrucción convoca,

suscita el establecimiento de un poder común, unificador, en situación de exterioridad, que permite reducir las voluntades todas a una sola y deja desplegarse en total seguridad el juego sin fin de la conservación de sí, en síntesis, el advenimiento del "dios mortal", el gran *Leviatán*. Para Clastres, por el contrario, ese lazo social que toma forma en la guerra se despliega positivamente como lucha permanente con el Uno, contra la emergencia de cualquier máquina de unificación, ley o instancia unificadora. La sociedad primitiva, sociedad para la guerra, es sociedad contra el Estado. Es decir que la sociedad primitiva en tanto sociedad guerrera inventa una posición específica respecto a la división originaria de lo social, y aporta una forma de regulación que le es propia. La guerra en su textura misma pone en acto, elabora una forma de socialidad singular –ser social que funciona en la dispersión, en el despedazamiento, en la fragmentación, reinado de lo múltiple– que es directamente antitético de la forma de socialidad que instituye el Estado. Lo múltiple contra lo Uno. "La guerra primitiva es el trabajo de una lógica de lo centrífugo, de una lógica de la separación [...], una lógica de lo múltiple. Los salvajes quieren la multiplicación de lo múltiple"¹⁶⁹.

No podríamos insistir demasiado en la importancia de esta última proposición de Clastres. Se trata en verdad de un *Contra Hobbes* político, la crítica de Hobbes se efectúa allí con ayuda de categorías políticas y en el lugar mismo de lo político. La refutación de Hobbes no pasa por la invocación de un naturalismo cualquiera, o por el recurso a una socialidad originaria. A diferencia de Kropotkin, por ejemplo, que en vez de pensar el problema de la guerra desde una perspectiva política, apela a una ley común a todos los vivientes, animales y hombres, una ley de ayuda y de apoyo mutuos que vendría a anular la tesis de Hobbes"¹⁷⁰. Ninguna

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 204.

¹⁷⁰ P. Kropotkin, *L'Entraide*, Paris, Les Éditions de l'Entraide, 1979, pp.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 202-203.

na sociabilidad natural que preexistiría a la institución política bajo la forma de una asociación espontánea acude aquí en su ayuda. La sociedad primitiva considerada seriamente como sociedad política es sociedad plenamente instituida. La guerra es el foco de dicha institución singular de lo social, la guerra es lo que permite la auto conservación de la humanidad primitiva, en el libre despliegue de su existir múltiple contra cualquier lógica que busque totalizar lo múltiple y reducirle a lo Uno. La resistencia de la sociedad primitiva a la lógica unificadora nos dice que la forma última de lo social no hay que buscarla en una colectividad fusional, ni en una totalidad reconciliadora. ¿Anti-plantonismo y anti-hegelianismo del ser social salvaje? Este pluralismo del existir primitivo, de sus existentes sociales plurales que son las comunidades primitivas, en exceso sobre toda producción del Uno, se manifiesta en la guerra.

De ahí el cuidado de Clastres por describir la institución guerrera de lo social, especialmente en las relaciones entre lo inter-comunitario e intra-comunitario; de ahí su preocupación por mostrar cómo la indivisión interna de la comunidad homogénea y la oposición externa de la totalidad autónoma no cesan de conjugarse, de reforzarse recíprocamente.

1. La política exterior depende necesariamente de la política interna: provocada de algún modo por la necesidad de oponer su Sí mismo a los Otros, en vistas de reafirmar su autonomía, la comunidad primitiva, poniendo su identidad a prueba en el enfrenamiento del enemigo y encontrando al mismo tiempo, en esta figura del enemigo, como una confirmación de su identidad, no puede más que reforzar su conservadurismo social, mantener su indivisión interna y, para conformarse, oponerse a todo cambio social susceptible de comprometer los dispositivos que impiden el surgimiento de la división en su seno.

2. Inversamente, la política interna depende de la política exterior: es porque se conserva en la indivisión que se constituye y se produce como un *nosotros* homogéneo al abrigo de la división, que puede a la vez pensarse como un *nosotros* que excluye a los Otros y arriesgar esta exclusión en la prueba de la guerra.

Una lógica anti-unificadora rige sobre todo ambos dominios: a la exigencia vital de mantener la independencia en la esfera de las relaciones exteriores, la comunidad primitiva responde con la guerra, la lógica de lo centrífugo, la "multiplicación de lo múltiple", de tal modo que reafirma en la efectividad su autonomía, contra la imposición de una ley unificadora externa, contra la amenaza de una pacificación integradora venida del exterior. A la exigencia vital de mantener la indivisión interna, la sociedad primitiva responde a través de un conjunto de dispositivos de disyunción bien descritos por Clastres, que son medios, entre otros, de luchar contra el advenimiento en su seno de una instancia unificadora, figura del jefe uno, en la que vendría a abolirse el intercambio ininterrumpido de *Todos los unos*, abriéndose la división mortal de Amos-Súbditos.

Al término de este análisis del *Contra Hobbes* de Clastres, puede que estemos en condiciones de arriesgar la pregunta: ¿cómo pensar conjuntamente guerra y amistad?

En el plano inter-comunitario, la lógica centrífuga de lo múltiple tal como ella se manifiesta en la guerra es precisamente condición de posibilidad de la "amistad", en el sentido de una igualdad mantenida entre las diferentes unidades sociopolíticas que constituyen la sociedad primitiva en su libre ser político. Paradoja de la sociedad primitiva en su articulación de la guerra a la amistad: es gracias al despedazamiento llevado a cabo por el estado de guerra permanente que dicha pluralidad, en su existir agonístico, puede resistir a la máquina unificadora del Estado, al surgimiento de una ley externa, a la *pax incaica* u otra que, al mismo tiempo que pondría fin a la guerra, crearía una división funesta entre sociedad dominante y sociedades dominadas. Neces-

sidad de la guerra para mantener la "amistad" pues, pero, también lo vimos, imposibilidad de la guerra generalizada, puesto que, si la sociedad primitiva quiere perseverar en su ser, debe operar una distinción entre los Otros aliados y los enemigos con el fin de evitar una situación de guerra total, es decir con el fin de evitar su desenlace, la división entre vencedor y vencidos, otra figura de la dominación externa. Incluso allí, por la mediación de la alianza, se anuda una relación entre la guerra y la amistad, para mejor prevenir los efectos nefastos de una guerra sin límites.

En el plano intra-comunitario, digamos en principio que la "amistad", en el sentido de una indivisión efectiva, es condición de posibilidad de la asunción de la guerra. Por otra parte, digamos más bien, contrariamente a lo que afirma la opinión común, que la guerra no destruye la amistad, no introduce en la sociedad salvaje la división entre quienes dirigen y obedecen. "La máquina de guerra es, solo ella, incapaz de engendrar la desigualdad en la sociedad primitiva"¹⁷¹. La sociedad primitiva no deja a la máquina guerrera precipitarse, con el fin de evitar que el grupo de guerreros pueda erigirse en grupo dominante. Tal como insiste Clastres en "Malheur du guerrier sauvage", la sociedad primitiva, sociedad para la guerra, es sociedad contra el guerrero.

Y no obstante, aún quedan interrogantes. ¿No se podría decir de la amistad en la sociedad primitiva tal como la describe Clastres lo que Spinoza exige de la paz en el *Tratado de la autoridad política*? ¿Es posible contentarse para concluir en la existencia de la amistad con los elementos de respuesta que aporta Clastres? A decir verdad, la amistad no es simple ausencia de desigualdad, o bien ausencia de división, es también una condición positiva. Así la pregunta, retomando aquella legítima de J.M. Besnier, sería: ¿engendra la *politéia* salvaje, en tanto que sociedad guerrera, una *philia* en el sentido positivo del término?

¿Cómo conviene habitar este lugar? ¿Podemos perdernos

¹⁷¹ *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 216.

en conjeturas sobre el sentido de dicha articulación entre guerra y amistad?

No cabe duda que el autor de ese *Contra Hobbes* político ama la libertad. Como prueba de ello, su insistencia en la lógica centrífuga de las sociedades salvajes, en su legítima desconfianza respecto del Uno, en su lucha constitutiva contra toda empresa de unificación. Notable en este sentido es la puesta en evidencia del carácter antitético de la guerra: la guerra es relación que separa, que opone a los hombres entre sí y, al mismo tiempo, los reúne bajo el signo de una multiplicidad refractaria a la totalización. ¿No encuentra el etnólogo, en la interpretación que libra de la guerra en la sociedad primitiva, sociedad contra el Estado, al filósofo, pensador del pluralismo ontológico que distingue en la guerra "una relación entre seres exteriores a la totalidad"?¹⁷²

Pero más profundamente, dicho pensamiento de la guerra se une a una tradición de la filosofía política que se interroga sobre las condiciones de la libertad al mismo tiempo que la ilumina. Aquí es donde mejor se manifiesta en la obra de Pierre Clastres la afinidad con lo que hemos llamado contra-corrientes de la tradición. *Contra Hobbes* puesto que, contrariamente al autor del *De Cive*, Clastres da al hombre su condición de viviente político no a partir del intercambio exogámico de mujeres —ello es el signo de lo humano—, no a pesar de la guerra, sino con la guerra, a partir de la guerra. En la sociedad salvaje es en el lugar de la guerra donde mejor se revela la animalidad política del existente humano. Inútil, para atenuar lo determinante de la tesis, descansar en las fórmulas bien conocidas de la guerra como continuación de la política e inversamente. La efervescencia guerrera de la sociedad salvaje es la efervescencia de la libertad primitiva. Cómo si, para un pensamiento que se preocupa por la libertad, la *koinonía* no pudiera dissociarse del conflicto, el lazo social no pudiera anudarse más que a través de la "puesta en forma", de la "puesta en sentido", de la "puesta

¹⁷² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, 1980, p. 198. (Hay edición en castellano: *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977.)

en escena" de la guerra, para retomar los términos de Claude Lefort. Este último escribe en "L'échange et la lutte des hommes": "Solo el hombre puede revelar al hombre que es hombre, como solo él puede poner esta verdad en peligro. Él es promesa de humanidad o amenaza de alienación. La fórmula spinoziana, "el hombre es un dios para el hombre", tiene su corolario negativo"¹⁷³.

También las tesis de Clastres sobre la guerra y la amistad en la sociedad salvaje poseen el mérito, para nosotros que vivimos en sociedades para el Estado en un momento en el que chorrea el consenso, de atraer nuestra atención sobre pensamientos, en el seno de la tradición, que se interrogan según líneas próximas a las de Clastres, acerca de las relaciones posibles entre la guerra y la libertad (libertad como condición de posibilidad de la amistad), por un lado, entre la paz y la servidumbre por otro. Estamos lejos de un elogio de la guerra. Se trata más bien de una sospecha legítima lanzada sobre la idea de paz –momento de ateísmo necesario en vistas a un proyecto de paz–, pues finalmente ¿no porta la paz en sí misma todas las ambigüedades y todas las amenazas de muerte que contiene la voluntad de unidad?

Es Maquiavelo recordando a los idólatras de la *pax romana* que es en las querellas permanentes entre el Senado y el pueblo, en la tumultuosa oposición entre el partido de los grandes y el del pueblo donde debe descubrirse el principio de libertad que hizo la grandeza de la República romana. (*Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Libro 1, capítulo IV.)

Es Rosseau –que detestaba la horrible hipótesis de Hobbes– haciendo el elogio de la *stasis*, de la agitación, de la guerra entre los griegos. La libertad es la fuente de la prosperidad del género humano.

Los motines, las guerras civiles espantan mucho a los

jefes, pero ellas no constituyen a las verdaderas desgracias de los pueblos, que incluso pueden tener descanso o alivio durante el período en que se disputa a quién tocará tiranizarlos [...]. Antaño, Grecia floreció en el seno de las más crueles guerras; la sangre se corría a mares, y, sin embargo, el país permanecía cubierto de hombres. Parecía, dice Maquiavelo, que en medio de los asesinatos, de las proscripciones y de las guerras civiles, nuestra República adquiriría mayor poderío; la virtud de sus ciudadanos, sus costumbres, su independencia tenían más efecto para fortalecerla que todas sus disensiones para debilitarla. Las vicisitudes fortifican las almas. La especie prospera más a la sombra de la libertad que al abrigo de la paz. (*Contrato social*, libro III, capítulo IX.)

Es Montesquieu, haciendo el elogio de las divisiones y de los tumultos populares en Roma, quien practica, con la mayor agudeza, este ejercicio de sospecha respecto de una valoración no crítica de la paz. La sospecha respecto de la paz es sospecha respecto del Uno.

Lo que llamamos unión en un cuerpo político es algo muy equívoco: la verdadera es una unión de armonía que hace que todas las partes, por más enfrentadas que ellas nos parezcan, concurren al bien general de la Sociedad, como las disonancias en la música concurren al acorde total. Puede haber unión en un Estado en el que nos parece ver solo desorden, es decir una armonía de la cual resulta un bienestar que por sí solo es la verdadera paz... Pero, en la constitución del despotismo asiático, es decir de todo gobierno que no sea moderado, hay siempre una división real: el trabajador, el hombre de guerra, el comerciante, el magistrado, el noble solo se unen porque unos oprimen a otros sin resistencia y, si vemos allí unión, no es porque los ciudadanos sean unidos, sino por los cuerpos muertos, enterrados unos tras otros (*Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia*).

Es Spinoza mismo, pensador de la concordia, no obstante

¹⁷³ C. Lefort, *Les Formes de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 28. (Hay edición en castellano: *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, FCE, 1988.)

—el mejor Estado es aquel en el que los hombres viven en la concordia—, pero pensador de la democracia, el que nos pone en guardia, gracias a la definición positiva de la paz contra la relación posible entre la paz y la extinción de la libertad, contra la relación mortífera entre paz y servidumbre.

Sucede a veces que una nación conserva la paz solamente gracias de la apatía de los sujetos, conducidos como ganado e ineptos para asimilar cualquier rol que fuere, excepto el de esclavo. No obstante, un país de este tipo debería más bien llevar el nombre de desierto que el de nación [...]. ¿Habría que reservar pues el nombre de paz para la esclavitud, la barbarie, el desierto? Desde esta perspectiva, ¡la paz representaría la más miserable de las condiciones humanas! (*Tratado de la autoridad política*).

Gilbert Vaudey

DEL SILENCIO AL DIÁLOGO: EL FIN DE LAS TRIBUS



Es una experiencia tan común como extraña, leyendo un libro de etnología, ver al autor como desdoblado, hablando a dos voces.

Hay lo que se refiere al campo. Y allí se efectúa un salto en el que aún no hay sentido sino presencia, un clima, un decorado, algo que inviste lo sensible de una materialidad informe y densa.

Es el momento de la prueba: quiero decir el momento en que el saber se retira. Todo está allí, todo está dado presencia aún, pero presencia que debe consumarse y que, por el momento, se aleja. Un mundo debe ceder para que advenga otro. Comienza allí una investigación en la que se alían la desnudez y la paciencia de una empresa que no solo compromete a un individuo, sino, en él, a su tierra natal, a la fracción de humanidad que él representa. Allí, en el entredos, surge la oportunidad del contacto y —más allá de lo que ella comporta de desorden, de opacidad, de silencio— de un intercambio posible. Todo esto está presente en la mejor etnología, y un temblor de la palabra guarda en ella la huella de dicho acercamiento.

Pero también, muy a menudo, ello no tarda en ser reprimido y recubierto. Lo que era presencia se desvanece entonces para dar lugar al discurso. La etnología debe por cierto arrancarse a la captura de un real singular al exotismo, pero es a menudo el movimiento de una ciencia, confusa por revelarse desamparada, el que al fin triunfa plenamente en la disyunción de lo sensible y lo inteligible.

Este deslizamiento merece precisarse mejor sin duda, pero pienso que todo lector se ha sorprendido, en algún

momento, por la distancia que tiende a mantenerse entre la etnología y sus exposiciones por un lado, el movimiento que la arrastra y su objeto por otro.

En dicho distanciamiento se lee el esfuerzo que ha llevado a cabo para constituirse, pero la naturaleza misma de la pérdida que la acompaña conduce, a la inversa, a interrogarse sobre su estatuto.

Igualmente y con mucho entusiasmo tuve conocimiento, hace de ello algunos años, de la breve y substancial reflexión que Pierre Clastres consagró a su disciplina en un texto en el que se interroga el estatuto mismo de la etnología.

Ese breve texto, titulado "Entre silence et dialogue", apareció en un número de *l'Arc* dedicado en 1968 a Claude Lévi-Strauss¹⁷⁴. Tan poco circunstancial como posible, se articula en torno a una idea-fuerza: "la relación fundamental entre civilización occidental y civilizaciones primitivas se repite de cierta manera a nivel de la etnología...", para conferirle una ambigüedad en cierta forma constitutiva.

Se sabe, la relación Occidente-Salvajes está, en la historia, marcada por el desastre. Por doquier, escribe Clastres, "la conjunción permanente entre la expansión de la civilización europea y el exterminio de las culturas primitivas" obliga a pensar nuestra civilización en su incapacidad para reconocer al Otro, y pone en evidencia, inmanente a ella, la proximidad constante de la violencia y de la Razón, la primera ejerciéndose sobre todo lo que escapa al campo de la segunda. "Y es según esta doble cara de Occidente, su cara completa, que debe articularse la cuestión de su relación con las culturas primitivas: la violencia efectiva de la que son víctimas no es extraña al humanismo, no es más que el signo visible de una proximidad más lejana con la razón..."

Esta exclusión del Salvaje, esta repartición del mundo que conduce a una de sus partes a la desaparición permitiendo a la otra pensar, funcionar y abrir el campo a la expansión

¹⁷⁴ Retomado en *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1979, pp. 33-38.

ininterrumpida que señala su pretensión de universalidad, instaure una de las fronteras en el interior de las cuales se constituye y se afirma el pensamiento moderno. Extraño a la razón, peligroso, el salvaje reúne en su exterioridad una posición que es, por ejemplo, la del loco en el seno de nuestras sociedades: Occidente rechazó aliarse con estos lenguajes y es posiblemente a ello, agregó Clastres a través de uno de esos movimientos que hacen que sus escritos nos hablen de tan cerca, a "ese mito propio de nuestros modos de pensar, el salvaje y el loco como fronteras de la Razón", al que debemos este encuentro: Artaud junto a los indígenas.

La etnología no escapa a su tierra natal. Discurso sobre el Otro de una civilización que perpetuamente demostró su incapacidad para reconocer lo Otro, que permanece indisoluble de su historia, de la Razón en la Historia. Al respecto, las contriciones y las protestas humanistas nada cambian. El humanismo de la razón está ligado a la intolerancia, y la violencia que parece derrotarla ha sido, en los hechos, el arma constante de su triunfo. Tal movimiento de la Razón, la etnología lo cumple hasta el final en su voluntad de constituirse como ciencia. A través de ese proyecto, y por lo que implica de ideal de observación separada, de palabra proferida por encima del silencio, a veces en la universalidad de las categorías implementadas, confirma a los Salvajes en su relación de exclusión. "Ciencia del hombre [...], escribe Clastres, la etnología se conforma, *por naturaleza*, podríamos decir, a las exigencias del pensamiento científico, pues se mueve en el universo de la separación [...]. Y esta cualidad de la etnología se expresa en el hecho de ser un discurso sobre las civilizaciones primitivas y no un diálogo con ellas".

No obstante, si la historia de las relaciones entre Occidente y los salvajes es la de una desventura casi constante, es justo recordar que hubo hombres que aportaron una mirada liberada de los más pesados prejuicios de su medio, individuos que dejaron oír una palabra en ruptura con su tiempo. Excepciones, pero de Jean de Léry y Montaigne a Diderot y Rousseau, excepciones repetidas a lo largo de los siglos. La

naturaleza de estos "destellos de luz" no puede compensar la relación instaurada, pero aclara esa otra actitud de Occidente que, por incapaz de entrar en diálogo con otras culturas, no ha dejado de fijar lo que le era más extraño. Y también la etnología debe considerarse desde esta perspectiva.

La "ambigüedad específica" de esta disciplina, prosigue Clastres, reside justamente allí: "en la oposición entre su "tierra natal", sus medios y sus objetivos por un lado, y los índices de nuestra cultura desplegándose y su objeto por otro, constituido por el conjunto de las sociedades primitivas a la que la nuestra exige, precisamente, el rechazo fuera de campo de su propio lenguaje". Así, por una fecunda paradoja, la etnología es ciencia, pero ciencia de los primitivos: elige como objeto lo que nuestro mundo ha rechazado fuera del dominio de la Razón. "Por un extremo apunta al espacio mismo de nuestra civilización, por el otro a lo que le resulta más extranjero".

De este modo, es imposible pensar la etnología sin tomar en cuenta la contradicción que la habita. Contradicción entre su esfuerzo por erigirse como ciencia y lo que ella investiga entre el discurso que profiere (que impone el silencio al Otro) y el diálogo con el que no cesa de soñar.

Pero, reflexionando de tal modo, Clastres estableció más una genealogía que la instrucción un proceso. Nacida en el universo de la separación, la etnología hizo suya la única vía de acceso a un pensamiento que solo es posible reconocer en la separación, y es esa misma posición —que evoca como un giro, una astucia del pensamiento— la que hace que "parezca ser, justamente, el único puente lanzado entre la civilización occidental y las civilizaciones primitivas". No hay tentación alguna de rechazo por parte de la etnología sino instigación a remontar la oposición de la que ha nacido. Y la de Clastres, evocando entonces "otra etnología, a la que su saber permitiría forjar un nuevo lenguaje infinitamente más rico: una etnología que, superando esta oposición tan central en torno a la cual se edificó nuestra civilización, se transformará, ella misma, en un nuevo pensamiento."

Este proyecto entrama toda la investigación de Clastres, pero en tanto en ella se afirma plenamente la exigencia de un diálogo, pienso que su consistencia puede inmediatamente evaluarse a la luz de la relación que el autor de la *Chronique des Indiens Guayaki* mantuvo con los primitivos, y ello en el nivel a la vez más simple y más conmovedor, más fundamental y más equívoco: el de la relación que establece con la palabra. Esto puede parecer una banalidad: un etnólogo es alguien que comienza familiarizándose con la lengua de aquellos ante quienes debe presentarse, quien en el campo conduce una investigación y que, para ello, debe plantear preguntas, hablar, atrapar las palabras que son pago de sus esfuerzos. Pero más allá de sus necesidades, si existe la posibilidad de un diálogo, este pasa por otra relación con el lenguaje, una disponibilidad, una escucha que sepa desarmar lo que se interpone entre ella y lo que es dicho. Desde este punto de vista, el abordaje de Pierre Clastres es testimonio de algo excepcional. Él amaba esta cita de *La lettre sur l'humanisme*¹⁷⁵ de Heidegger: "El lenguaje es la casa del ser, a su abrigo habita el hombre", y, hablando de su obra, Michel Cartry señaló todo lo que, en ella, puede leerse como una meditación sobre la relación que el hombre mantiene con el lenguaje¹⁷⁶.

Reflexión perseverante, pero ante todo registro, restitución. Presente por doquier, ciertamente, a lo largo de la *Chronique des Indiens Guayaki*, acompañando las circunstancias y los acontecimientos de su vida, y resulta muy sorprendente, cuando se relee el libro, puntuar la multiplicidad de desarrollos que se refieren al lenguaje. También es este el objeto del *Grand Parler*, y recordamos que una parte de su esencial investigación acerca del estatuto del jefe indígena —y, por lo tanto, de la cuestión del poder en las sociedades primitivas— pasa por una reflexión sobre la naturaleza de la relación que el líder mantiene con el discurso.

¹⁷⁵ Hay ediciones en castellano, por ejemplo, Ediciones Huascar, Buenos Aires, 1972. [N. de la T.]

¹⁷⁶ Michel Cartry, "Pierre Clastres", *Libre*, n° 14, 1978.

Con la misma actitud de apertura hacia la escucha, "De quoi rient les Indignes?"¹⁷⁷ nos invitaba a considerar que lo más serio consiste, a veces, en no ceder a la mitomanía del análisis estructuralista a toda costa, y en no desconocer en un mito lo que en determinadas ocasiones depende del humor, y no de su gravedad exclusivamente.

Pierre Clastres no disimuló las dificultades de un tal acercamiento, de una escucha semejante. Cuenta cómo, junto a los guaraníes, buscando registrar sus cantos, le ocurrió encontrar el silencio que por momentos oponían los indígenas como "signo desolador de su libertad última"¹⁷⁸. Escribe: "Debimos en ocasiones abandonar determinada aldea indígena al cabo de varios días de vana espera: aparentemente indiferentes a nuestra presencia, los guaraníes organizaba en torno nuestro una zona de silencio que nada podía empujarlos a turbar"¹⁷⁹. Pero fundamentalmente a propósito de su estadía junto a los guayaki, nos legó, de dicha experiencia de rechazo de la palabra, una relación sin complacencia.

Don recibido en la indiferencia y que no arranca palabra alguna. Joven que opone su mutismo un tanto hastiado ante una pregunta que carece de indiscreción mientras que, unos instantes más tarde, responde inmediatamente a la misma pregunta planteada por intermedio de otra indígena, en contacto por más tiempo con el mundo blanco. Anota Clastres: "Recuerdo aquello que hace tiempo me había dicho Alfred Métraux: "para poder estudiar una sociedad primitiva es preciso que ya esté un poco podrida"¹⁸⁰. A la luz, a decir verdad bastante opaca, de este enunciado de Métraux, Clastres analizó pues su situación: a esta sociedad, en buena salud suficiente para no inaugurar aún el discurso de su decadencia, es necesario acompañarla en su enfermedad

¹⁷⁷ *La Société contre l'État*, Paris, Ed. de Minuit, 1974.

¹⁷⁸ *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, coll. "Terre Humaine", 1972, p. 94.

¹⁷⁹ *Le Grand Parler*, Paris, Ed. du Seuil, coll. "Recherches anthropologiques", 1974, p. 8.

¹⁸⁰ *Chronique des Indiens Guayaki*, op.cit., p. 94.

sabiéndola ineluctable, aceptar ser uno de los agentes de su corrupción, practicar de este modo con su muerte.

No hay cinismo en esta actitud. En ella aflora probablemente una duda, más seguramente una forma de desesperación. Pero principalmente se descubre en ella la rectitud de un pensar que, en el movimiento mismo de un acercamiento intensamente buscado, deja oír tan solo el esfuerzo de buena voluntad por parte del hombre blanco, unido a un esfuerzo de paciencia ante los celos, poco más que comprensibles, por parte de los primitivos, ambos suficientes para reunir las condiciones de un intercambio; la lealtad de quien jamás cedió a la tentación de alimentar una bella leyenda, de quien sabía que las sociedades primitivas están en su mayoría muertas —que las que todavía subsisten están, todas ellas, condenadas a morir— y que buscar entablar un diálogo con ellas significa, ante todo, mantener vivo en nosotros el modo en que su realidad y su destino nos interrogan.

Pero evocadas estas dificultades, conviene evaluar la dimensión de la relación que Pierre Clastres supo establecer. Quisiera retener dos ejemplos de su actitud ante la palabra salvaje, de su capacidad de escucha y de restitución.

Primero el del *Grand Parler*, pues es un libro totalmente dedicado a lo que los indígenas guaraníes llamaron las "Belles Paroles", y porque el puente que volvió posible la transmisión de esos cantos es una relación del orden de la amistad. Amistad entablada por un hombre, el paraguayo León Cadogan, con los indígenas, y gracias a la cual Clastres pudo recoger, tal vez no sin esfuerzo, lo que constituye la materia de su obra.

Lo que conmueve de entrada en la empresa del *Grand Parler* es la preocupación por hacer oír las "Belles Paroles" más que por amueblar un archivo, o incluso por encerrarlas en un estudio erudito. No es que los elementos de presentación y de esclarecimiento no hayan sido reunidos y dados, pero, presentes y esclarecedores, se esfuman sin embargo constantemente en beneficio de los relatos y los cantos, de su intensidad poética y de una especulación que podemos calificar de verdaderamente metafísica. Tal respeto por la

palabra proveniente de una selva lejana se halla nuevamente en esa otra preocupación que tuvo Clastres, en la etapa de la traducción, de separarse lo menos posible de la letra del texto, convencido de que una traducción literal tenía más oportunidad de restituir su contenido y su espíritu, con el riesgo de mantener a veces una apariencia de oscuridad que requería un comentario al margen. Estimando, en otros términos, que, para parafrasear una afirmación famosa, "*traducir a los guaraníes es traducirlos en guaraní*"¹⁸¹, pone en contacto con nuestro pensamiento algo que pertenece propiamente al de ellos.

El segundo ejemplo que querría dar es el de ese estudio, "*L'arc et le panier*", publicado en 1966 y retomado en *la Société contre l'État*. A decir verdad, cuando pienso en lo que el abordaje de Pierre Clastres tuvo de tan agudo, es el recuerdo de este texto el que primero se impone a mi espíritu.

¿De qué se trata? Al principio, de una evocación, la del reposo de un campamento guayaki y el canto de los cazadores que se eleva progresivamente en la noche. Todo podría detenerse allí, quedando como un buen fragmento de crónica.

Pero un hecho alerta a Clastres a ir más allá: dichas palabras, a través de las cuales cada cazador exalta su propia habilidad, no engendran la competición. Nada devela en ellas un desafío y cada hombre se absorbe en una improvisación solitaria en la que las palabras, se deshacen progresivamente, hasta hacerse ininteligibles. Sobre esta extrañeza se detiene su meditación. Esta ruptura del orden del intercambio, que es de lenguaje, va a conducirlo a una reflexión general sobre el intercambio —sobre el peso de la coerción social padecida—. Lo remarcable es que de ordinario una investigación de este tipo se paga con el precio de lo vivido, mientras que aquí ella es como el lento acercamiento a un secreto. De suerte que a su término solo el canto nos es restituido y, en un relámpago de sentido, podemos oír algo así la rebelión del cazador contra el lazo social que lo somete, su revancha, el momento soberano de la conciencia de sí.

¹⁸¹ *Le Grand Parler*, op. cit., p. 15.

Pero ante todo hay allí, además, la intensidad y la simpatía extremas de una escucha. Estos cantos, nos dice Clastres, no vienen solo a satisfacer una parte desinteresada de nuestro gusto por saber. Nos interpelan. Nos hacen oír un "canto general": el del sueño humano de arrancarse a su condición. Nos invitan a meditar también sobre la naturaleza del lenguaje, sobre las funciones que cumple, una tras otra, de relación entre los hombres y de ruptura de la comunicación, cuando proferir una palabra es designar un más allá de la condición humana. Nos revelan una virtud de las culturas primitivas que supieron salvaguardar, en su vínculo con el lenguaje, "esa relación *interior* que es ya en sí misma alianza con lo sagrado"¹⁸², y que hablan de una falta de nuestra civilización que si bien no ha roto toda relación con la lengua poética, cediendo al vértigo de la información, de la cantidad de signos, pactó con la desgracia de hacer de la poesía un dominio separado.

La pasión con la que Clastres se puso materialmente a la escucha de una palabra salvaje no se sitúa en una relación marginal de cara a su investigación fundamental. En ese texto, "*L'arc et le panier*", es una misma voz la que nos restituye un instante privilegiado y la que la lo ilumina con una investigación sobre el intercambio de bienes y de mujeres. Una misma voz que atestigua que, de la oportunidad que abre el vínculo que se anuda al sentido que entonces surge, y a la meditación solitaria y geográficamente lejana que constituye su prolongación, *todo se mantiene*. Es justamente el pensamiento lo que, a cada momento, se suma al contacto con el Otro. No hay un Clastres cronista, un Clastres testigo del universo poético indígena, que convendría distinguir de un Clastres que reflexiona sobre el poder o la guerra. Su obra ignora esas fronteras. Ella rompe resueltamente con la tentación de la etnología de intentar confirmar su estatuto científico refiriéndose al antiguo movimiento que pretende eliminar al sujeto observador de la investigación científica, y

¹⁸² *La Société contre l'État*, op. cit., p. 24.

singularmente de la observación. Ya no busca ocultar al etnólogo en tanto individuo representante de una cultura, de una sociedad, de una historia, como tampoco al criterio con el cual se inaugura el contacto con el Otro y la interrogación que de ello deriva. Y creo que, ilustrando esa reflexión de Maurice Merleau-Ponty, quien escribe que el etnólogo debe decir todo, "no porque la etnología sea literatura, sino porque por el contrario no cesa de ser incierto que el hombre que habla del hombre no lleve, él mismo, una máscara"¹⁸³, muestra que hay una máscara de la ciencia en su sentido estrecho, y que es más bien lo que liga el rigor del recorrido y la experiencia de un observador que conoce sus raíces, lo que se manifiesta como sello de su exactitud.

Es esta posición la que da cuerpo a la exigencia de Clastres de ver a la etnología transformarse en la matriz de un pensamiento nuevo: ciencia constituyéndose más que constituida, transformándose perpetuamente a sí misma en el contacto con el Otro rompiendo así con esa idea de un saber que sería en cierta forma exterior a los hombres, independiente de ellos.

Hacia el final de "Copernic et les sauvages", Clastres evocaba precisamente esta "pretensión común a las ciencias humanas, que creen asegurar su estatuto científico rompiendo todo lazo con lo que ellas llaman filosofía. Y de hecho —agrega— no hay necesidad alguna de tal referencia para describir las calabazas o los sistemas de parentesco. Pero se trata de muy otra cosa, y es de temer que, bajo el nombre de filosofía, sea simplemente al *pensamiento* mismo al que se intente evacuar"¹⁸⁴. En la medida en que, si no se trata de describir calabazas, y si se argumenta contra la posibilidad de una estricta disyunción entre sujeto y objeto, la cuestión de saber si el retorno reflexivo del sujeto sobre sí mismo es

susceptible de fundarse científicamente o depende de la filosofía (o de una ética), pierde lo esencial de su pertinencia. Y aquí querría anticipar simplemente que ese movimiento reflexivo no es otra cosa que la forma enlutada que puede revestir en nuestros días el diálogo.

Clastres, en un acercamiento decisivo, estudiando las sociedades primitivas tal como se le presentan y no en función del lugar que debieran ocupar según el modelo comúnmente admitido, plantea la cuestión de la dimensión política de esas sociedades y, tomando a estas últimas resueltamente en serio, analiza como determinación positiva lo que se percibía únicamente como carencia —sociedades contra el Estado y no sociedades más acá del Estado—, y es allí que reside justamente, en un proceso único, lo que de más moderno manifiesta un pensamiento que, accediendo al conocimiento de la sociedad primitiva, deviene capaz de interrogarse a partir del conocimiento que adquiere:

Evocar el pensamiento más moderno, hacer así referencia a lo que pone a trabajar nuestro mundo como generador de una reflexión tal, en nada contradice que nos encontremos efectivamente aquí en el camino de un diálogo, en la medida en que, aun cuando Occidente ya no pueda ir al encuentro de fantasmas, su esfuerzo por tomarlo en consideración hace estallar lo que venía a confirmar la convicción de que nuestro modelo tenga validez universal: a la luz de lo que desciframos, es nuestro discurso sobre las condiciones del desarrollo social y sobre la historia lo que debe reconsiderarse.

Este último aspecto requiere ser precisado. Volviendo en la *Chronique* sobre esta idea de que los salvajes "fueron el Otro de Occidente, el lugar en el que éste puede leer su diferencia y desear inmediatamente suprimirla", Clastres agrega, refiriéndose al encuentro: "No sabemos si, por algún contragolpe extraño, no llevará este en sí, igualmente, la muerte inesperada de nuestra historia, de la historia de nuestro mundo en su figura contemporánea"¹⁸⁵. A partir del

¹⁸³ Merleau-Ponty, *De Mauss a Claude Lévi-Strauss, Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1960, p. 158. (Hay edición en castellano: *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*, Signos, Seix Barral, Barcelona, 1964.)

¹⁸⁴ *La Société contre l'État*, op. cit., p. 24.

¹⁸⁵ *Chronique des Indiens Guayaki*, op. cit., p. 142.

último decenio, este enunciado tuvo las suficientes consecuencias como para devenir familiar, pero sus ecos se inscriben en la perspectiva de una búsqueda respecto de la cual la de Pierre Clastres conserva toda su singularidad.

Un acercamiento en total ruptura con el esquema evolucionista, el respeto con el que aborda las sociedades primitivas, la preocupación por intentar comprenderles en lo que tienen de específico, no condujo a Clastres al repliegue de un relativismo cultural generalizado que, prohibiéndose toda puesta en relación, a partir de lo irreductible produce lo incomparable. Pero, paralelamente, su reflexión se distingue radicalmente de esa importante corriente de la etnología contemporánea para la que el trabajo del duelo, el trabajo del sueño se identifica con una violenta nostalgia. Para medir la fuerza de lo que podía ser su relación con el mundo primitivo, alcanza con volver a leer la *Chronique o le Grand Parler*; no obstante, nunca intentó erigir a los Salvajes en modelo, ni darles la razón en contra nuestra. Esta brusca y reciente irrupción en nuestra conciencia de la realidad de las sociedades que Occidente logró destruir, jamás fue descifrada por él como el anuncio de una reviviscencia, jamás vio en ella la prefiguración de un retorno de las tribus. Es más bien de lo contrario de lo que se trata a este nivel.

Clastres habló de una revolución copernicana necesaria, y la primer fase de esta revolución se cumplió a medida que el discurso de Occidente –discurso de la historia, del poder, del desarrollo– se reconoce cada vez más como discurso local a pesar de su pretensión de universalidad. En este proceso, no es ciertamente Clastres el único implicado: hace tiempo que las sociedades sin historia son un problema por su resistencia misma al devenir. Pero parece que su investigación plantea, cuando menos, un cierto número de escalones decisivos. Con la ruina del “gran relato” occidental, dio marcha atrás la tentativa ciega y homicida, pero también colosal, de una aprehensión global. Lo que queda –el mundo, todo lo que existe y nos rodea– adquiere entonces figura de enigma. Una imagen se deshace. ¿Cómo pensar más lejos?

Creo que el esfuerzo llevado a cabo en la obra nos permite aquí dar un paso. Cuando Clastres reflexiona sobre la naturaleza del poder político en la sociedad primitiva, sobre su indivisión, sobre el modo en que un grupo de indígenas satisface sus necesidades, describe en principio dicha sociedad en su alteridad, pero, analizando cómo dicha sociedad yugula la aparición de un poder separado, cómo el conjunto de su práctica apunta a conservar la indivisión, cómo, lejos de vivir en la ignorancia de la amenaza de la división ella se mide con esta y la conjura –en una palabra, cómo ella es el producto de una determinación humana, política– define para el pensamiento un territorio en el que ninguna de estas cuestiones resulta ya extraña a un hombre de nuestra cultura. Su análisis del poder en la sociedad primitiva no solo destruye la representación clásica, sino que se extiende hacia nosotros en una interrogación: ¿cómo se instaura la separación en el seno del cuerpo social? Arrancada al “tiempo que excluye”, la figura del Otro deja así de habitar una distancia infranqueable. Lo que relegaba el gran discurso, de ahí en más abatido, se halla restituido como otras tantas cuestiones afines. De igual modo que Clastres, a la escucha de los cantos nocturnos de los cazadores guayaki, podía percibir de repente un “canto general”, de igual modo, cuando nos muestra a los primitivos aportando soluciones diferentes a las nuestras, respuestas que les son propias a problemas que en nada nos resultan ajenos, nos permite comenzar a pensar, sin reduccionismos, una misma humanidad.

En este sentido, y si se nos permite arriesgar que subsiste algo de tribal en todo pensamiento que permanezca encadenado a su tierra natal, su obra nos compromete en el terreno de un común inteligible, en el que la perspectiva del fin de las tribus, de todas las tribus, ya no designaría solamente una realidad sórdida, sino ese entusiasmo que acompaña todo movimiento de separación y de conquista.

NOTAS SOBRE EL UNO, EL DOS Y LO MÚLTIPLE



Intentaré pensar en voz alta: trataré simplemente de decir lo que piensa un historiador de Grecia –para el caso, una historiadora– cuando lee a Clastres. O más precisamente: en qué piensa. Ello significa que, lejos de impedirme el juego de las libres asociaciones, haré de él algo así como una regla¹⁸⁶.

En qué piensa un historiador de la Grecia antigua leyendo a Clastres: diré que experimenta el sentimiento de “reconocer”, que comprende como si estuviera en tierra conocida. Pero también ocurre que todo se detiene, y que la alegría de asociar libremente cede bruscamente su lugar a preguntas, a veces incómodas: también a esos momentos debe prestar atención.

De ello no saldrá un texto, por cierto. A lo sumo notas, y notas agrupadas a lo sumo, irremediablemente marcadas por el estallido, como ley misma de lo que adviene de pasar y repasar de este modo la reflexión de Clastres por una mente griega.

Pensamiento indígena, itinerario griego

Primero será el tiempo de la complicidad: leyendo a Clastres, un historiador de Grecia se encuentra como en tierra conocida. Al menos tal fue mi sentimiento al leerlo y no

¹⁸⁶ Afirmar que hemos intentado conservar en estas notas su carácter eminentemente oral no debería ser una simple cláusula de estilo. Usaré las siguientes abreviaciones: *Chronique* (*Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972); *Société* (*La Société contre l'État*, Paris, Ed. de Minuit, 1974); *Parler* (*Le Grand Parler, Mythes et chants sacrés des Indiens Guaraní*, Paris, Éd du Seuil, 1974); *Recherches* (*Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. du Seuil, 1980); “Indiens” (“Indiens de la forêt” en Y. Bonnefoy (ed.), *Dictionnaire des mythologies*, I, Paris, Flammarion, 1981, pp. 546-563).

me sorprendí demasiado al reparar en la insistencia de cierta confrontación entre el indígena y el griego, entre el guayaki y el filósofo, entre el guerrero Yanoama y el héroe antiguo (*Chronique*, p. 29; *Recherches*, p. 35): allí había algo así como la huella de un recorrido por momentos secreto, a menudo explícito, siempre vivo y posiblemente vital, hablo de la referencia de Clastres al universo mental de los antiguos griegos.

¿Deuda de Clastres para con los griegos? Me arriesgaré a decir que, por el contrario, les da o, al menos, le da al helenista, a quien ofrece –sin más cálculo– un modo de pensar todas las figuras posibles del juego de la guerra y de la paz.

Sea una sociedad indivisa que desea seguir siéndolo; que vive, pues, de ser una en el seno de una multiplicidad de pequeñas unidades: la guerra es su ley, en la medida en que el Otro es su espejo y que, de la diferencia deseada a la diferencia real, hay un encadenamiento necesario. Clastres habla de los indígenas (*Recherches*, pp. 192-193), yo pienso en los griegos... Sea pues este hecho: la frecuencia de la guerra en una "sociedad primitiva". Contra los que buscan su causa en la extrema fragmentación de dicha sociedad, Clastres propone "invertir el orden habitual": no es la fragmentación la que produce la guerra, sino la guerra la que produce y protege la fragmentación. Pues "la sociedad primitiva quiere la dispersión" (*Recherches*, p. 188, 194-195, 205). Tal es así para los indígenas. Y agregaré de buen grado: tal es así para las ciudades griegas en su multiplicidad. He aquí, en todo caso, cómo responder a una afirmación cara a la historiografía liberal de Grecia según la cual "la voluntad de autonomía y de autarquía de las ciudades se hallaba en contradicción permanente con su necesaria coexistencia"¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Cita de V. Ehrenberg, *L'État grec*, trad. fr., Paris, Maspero, 1976; de Duruy a Glotz, la historiografía francesa ha debido, no sin pesar, hacer su duelo de la ficción de una Grecia federada, es decir de un gran Estado

Contra el exterior, la violencia: tal es la condición para eliminar "toda violencia en las relaciones entre compañeros" (*Chronique*, p. 175), iba a decir: entre iguales, o a hablar de *Homoioi*. Un paso más y, prosiguiendo mi lectura, asocio el rechazo guayaki de una "jerarquía de roles que hacía inferiores a unos respecto de otros" con lo que se expresa en el mito ateniense de la autoctonía, en virtud de la cual todos los ciudadanos nacen semejantes; un paso más, y cito a Platón: "Nosotros y los nuestros, hermanos todos nacidos de la misma madre, no nos creemos ni esclavos ni amos unos de los otros"¹⁸⁸. Pero este tal vez sea un paso de más, puesto que de los indígenas de Clastres a los atenienses existe toda la distancia que separa una práctica de discurso, los indígenas viviendo realmente lo que los atenienses desean pensar de sí mismos. Volvamos a los indígenas.

La violencia, es cierto, hace la vida difícil, y, como acabamos de ver, la comunidad no la elimina. Un día, un compañero mata a otro; se abre entonces el espacio de la venganza, pero también, por lo mismo, de la reconciliación. Leyendo las páginas que Clastres consagra al "matador", el *brupaire*, y a la diferencia esencial que existe entre matar a un enemigo y matar a alguien de la tribu (*Chronique*, pp. 188-194), recuerdo –esta vez sin poder evitarlo– la oposición, canónica en la Grecia clásica, entre *polémos* y *stasis*, entre la guerra extranjera, bella y buena al pensamiento, y la guerra civil, tan próxima al homicidio (*phonos*) o al ahorcamiento sacrificial (*sphagè*) que nos precipitamos a olvidar su memoria interponiendo entre el presente y los "males del pasado" el recuerdo encubridor de la reconciliación¹⁸⁹.

helénico: sobre Duruy, ver N. Loraux y P. Vidal-Naquet, "La formation de l'Athènes bourgeoise: essai d'historiographie, 1750-1850", R.R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on Western Thought*, Cambridge University Press, 1979, p. 220, y para Glotz, ver la conclusión de *la Cité grecque* (rééd., Paris, Albin Michel, 1968, pp. 389-399).

¹⁸⁸ Ménexène, 239 a.

¹⁸⁹ Ver "L'oublie dans la cité", *Le Temps de la réflexion*, n° 1, 1980, pp. 213-242.

Necesidad vital y al parecer originaria de la reconciliación: entre compañeros, pero también con los otros más próximos (con los que se hará, por una vez, la economía de una guerra), al punto que, para sellar el matrimonio, conviene simular la violencia para que la falsa declaración de hostilidad pueda ceder su lugar al ritual de reconciliación (*Chronique*, pp. 168-169). "Arcos y flechas son depuestos en tierra. Los hombres avanzan unos hacia otros y se distribuyen en pares: uno de un bando, otro del otro": pienso entonces en un decreto de la ciudad siciliana de Nakône¹⁹⁰, en la cual el medio más seguro de reemplazar la concordia por la *stasis* consiste en repartir a los adversarios en parejas, para que la fusión de la comunidad se opere en torno a esos "hermanos electos" seleccionados de ambos partidos.

No obstante, los griegos estaban en el discurso y los indígenas del lado de la práctica; ahora, son los indígenas los que imitan y los griegos los que intentan neutralizar una violencia bien real. Pero ni para los indígenas ni para los griegos la indivisión depende de alguna inmediatez: tanto para mantenerla como para reinstaurarla hace falta una estrategia de pensamiento, y algo así como la puesta en escena de la sociedad por sí misma.

Seguramente cedí al placer prohibido de la comparación, práctica que la moral y los requerimientos del método desapruaban. Yuxtapuse lo que Clastres dice de los indígenas y lo que intento comprender de la Grecia antigua. Pero asumo dicha práctica y este gusto. Puesto que, por poco que haga intervenir en ella misma la oposición proveniente de *polémos* y de *stasis*, el historiador de Grecia se sentirá en tierra conocida entre los indígenas de Clastres, con su modo muy elaborado de engarzar la guerra en el seno de la paz: entonces, renunciando a la baya de las precauciones llamadas metodológicas, se dejará llevar por un movimiento de

¹⁹⁰ Publicado por G. Nenci en los *Annali Della Scuola normale superiore di Pisa*, n° 10, 1980, pp. 1272-1273. No entro aquí en el detalle de las bastante complejas modalidades de esta fiesta de la reconciliación nacional.

ida y vuelta, de los guayaki a los griegos de la época clásica, arriesgando volver rápidamente de los griegos a los guayaki. Es así como, leyendo un pasaje de la *Chronique des Indiens Guayaki*, me sorprendí pensando en el Areopagus, ese tribunal de sangre que en Atenas vela por la paz civil instalado sobre la colina de Ares, dios de la guerra homicida; recuerdo entonces el fin de *Euménides*, en donde la fundación de ese tribunal coincide con la integración de las Erinas en la ciudad: las diosas de la Venganza, para exorcizar preventivamente toda división, las potencias del Temor para asegurar entre ciudadanos relaciones no temerosas.

Imitar la guerra para instaurar el intercambio: práctica indígena; pedir a las Erinas que velen por la paz civil, venerar la Memoria de los Males para perder anticipadamente todo recuerdo de la discordia: estrategia griega. Examinando el funcionamiento griego de este principio de equilibrio paradójico, me convencí de la necesidad de una reflexión sobre lo que, por inventar un nuevo término, llamaremos el "inconsciente" en acto en una colectividad. Ahora bien, una vez más, la obra de Clastres da sin calcular, osando formular esas poco prudentes preguntas que no enunciarnos impunemente porque corremos simplemente el riesgo de perdernos en ellas. Sea por ejemplo lo que Clastres dice del "saber inmanente" que la sociedad tiene de sí, ese saber en virtud del cual los guayaki "saben lo que hacen" aún cuando no saben por qué lo hacen ("Indíenes", *Chronique*, pp. 167, 191, 245-246). Sea sobre todo, en el punto neurálgico de su reflexión (puesto que se trata del fundamento mismo de lo político en la sociedad primitiva), la referencia explícita y recurrente al inconsciente para nombrar lo que lleva a los "salvajes" a rehusar un poder coercitivo del cual ni tienen noción (*Chronique*, pp. 80-81; *Recherches*, pp. 154-155). ¿Solo pasajes sugestivos? Es posible, si gustamos de soluciones fáciles. Veo allí, por mi parte, sugerencias fuertes, por las que nos sentimos tanto más concernidos por cuanto hallamos menos respuestas a las preguntas que nos planteamos, que nuevas razones para plantear tales preguntas. Ciertamente, dicho

inconsciente es como debe ser, problemático, y el tímido lector se sentirá sin duda turbado, y posiblemente ofuscado por la enorme audacia con la que Clastres avanza en terreno minado, afirmando, sin más procedimiento, que para dar cuenta del rechazo indígena de la relación de poder, no hay necesidad alguna de invocar un "conocimiento preliminar del Estado por parte de las sociedades primitivas" (*Recherches*, p. 118). Pero sin zona de penumbra ¿qué pensamiento haría pensar? No hay investigación que pueda economizar lo que llamaré "palabras para avanzar"; para el caso, "inconsciente" es una de esas palabras, o de esos operadores, por problemática que sea la noción. Nada más pensar en el análisis de Clastres sobre la sociedad primitiva que "se instituye como lugar de represión del mal deseo" o sobre el hiper-intercambio guayaki, "más activo aún por permanecer inconsciente" (*Recherches*, p. 119; *Société*, p. 105).

Inútil posponer por más tiempo la confidencia: hay en Clastres un modo de afirmar que prefiero a todas las precauciones de la prudencia académica, porque allí veo la única lengua susceptible de expresar miméticamente la seguridad de la presencia de sí que caracteriza al inconsciente de la sociedad, en tanto nada sabe mejor que ese inconsciente.

Generalmente, más allá (o más acá) de toda adhesión, el historiador de Grecia y el lector de mitos tiene mucho que aprender de una incansable reflexión referida al funcionamiento social del lenguaje, en el juego de la presencia y la ausencia (*Chronique*, p. 125), de lo real y de lo imaginario: así, cuando Clastres se pregunta "de qué ríen los indígenas"¹⁹¹ y reconoce en los mitos una intención de ironía, la de los Chulupi autorizándose a hacer lo que, en realidad, les está prohibido —risa de chaman o de jaguar, por ejemplo (*Société*, p. 127)—, pienso en la suerte de un Aristófanes de disponer de una escena entre real e imaginaria para desplegar en ella sus mitos cómicos y reírse de los dioses. Cuando Clastres evoca el canto de los cazadores guayaki, "astucia

inocente y profunda que les permite rehusar sobre el plano del lenguaje el intercambio que no pueden abolir sobre el de los bienes y las mujeres" (*Société*, pp. 106-107), ¿cómo no pensar en esos mitos griegos en los que la colectividad de andres (de ciudadanos varones) sueña con el tiempo de los orígenes en el cual se podía prescindir de las mujeres¹⁹²?

No multiplicaré los ejemplos: más allá de las inevitables distancias, leer a Clastres desde un punto de vista griego significa a menudo hacerlo bajo el modo de un reencuentro, y, por poco que nos hayamos dado el proyecto de estudiar el mito en acto en la ciudad, volvemos a hallar y proseguiremos un número de dichas interrogaciones en la reflexión de Clastres, dedicada a ese muy singular gesto que, para una sociedad primitiva, es el pasaje al mito.

Pero solo hay reencuentros. Tanto mejor para el diálogo que solo vive del acuerdo.

A propósito del Uno y del dos

Las dificultades para el historiador de Grecia comienzan en el instante preciso en que Clastres se refiere explícitamente a la Grecia antigua, a la que concibe como patria del Uno y, por lo tanto, como el más puro de los contra-modelos.

Algunas citas para designar la figura de esta Grecia, paradigma fascinante y detestado a la vez, del pensamiento del Poder. Habría pues "insurrección activa contra el imperio del Uno" entre los guaraníes, "nostalgia contemplativa del Uno" entre los griegos; por un lado, "el pensamiento metafísico que, desde su más lejano origen griego, anima la historia de Occidente", por otro, los pensadores guaraníes afirmando que "lo Uno es el Mal". Moralidad: "Atengámonos a esta inquietante evidencia: el pensamiento de los profetas salvajes y el de los griegos antiguos piensa la misma cosa,

¹⁹² Estudié algunos de ellos en *Les Enfants d'Athéna*, Paris, Maspero, 1981.

¹⁹¹ Título de un ensayo de Pierre Clastres "De quoi rient les Indiens?"

el Uno; pero el indígena guaraní dice que el Uno es el Mal, mientras que Heráclito dice que es el Bien" (*Société*, pp. 148-150; *Parler*, p. 12; *Société*, p. 185).

Aquí, el historiador de Grecia ya no se reconoce. No se reconoce en la Grecia de Clastres puesto que posiblemente Clastres se construyó una Grecia a medida.

Tranquileémonos: no defenderé el territorio del historiador contra las incursiones salvajes del antropólogo-filósofo. A lo sumo intentaré ver con más claridad lo que hay entre la ciudad griega y el Uno, desde el punto de vista del historiador y desde el punto de vista de Clastres. También me abstendré, por ejemplo, de ir en ayuda de Heráclito para que se haga justicia a ese pensador de la guerra en su "poder instantáneo de hacer como de deshacer, que iguala las diferencias por decisivas que sean"¹⁹³: de hecho, es menos el filósofo de Efeso que el pensamiento griego del poder lo que interesa a Clastres, y, desde esta perspectiva, Heráclito no es sin duda para él más que un modo de nombrar una cierta "disposición jerárquica del espacio político", o, más claramente aún, la "función de gobierno", aprehendida en su primera formulación (*Recherches*, p. 172). Dejando de lado a Heráclito el Oscuro, cuyo potente nombre oscurece el debate, me atenderé estrictamente a la política griega en su estatuto paradigmático, puesto que, mirando de cerca lo que es el Uno para la *polis*, creo con justeza que el modelo de Clastres se complica singularmente.

En la versión de Clastres, la política griega sirve de apertura al pensamiento occidental, definido como habiendo "aprehendido siempre la división social en dominantes y dominados como inmanente a la sociedad en tanto tal" (*Recherches*, p. 148). Ya aquí, el historiador de Grecia se pregunta: ¿en qué piensa Clastres cuando habla de dominantes y dominados?, ¿en los ciudadanos y en los esclavos?

¹⁹³ Cita de J. Bollack y H. Wisman comentando el célebre fragmento 53 de Heráclito (*Polémos pantón patr...*): *Héraclite ou la Séparation*, Paris, De Minuit, 1972, p. 187.

vos? Nada es menos seguro en la lógica de su pensamiento, puesto que, un poco después, hablará de "amos" y de "súbditos", implicando con ello que no ha salido de la esfera de lo político. Ahora bien, se sabe que en Grecia lo político se juega exclusivamente entre ciudadanos y, si es cierto que por su existencia el esclavo "hace posible el estatuto claro y definido del ciudadano"¹⁹⁴, de ello se sigue que este extranjero absoluto no tiene parte alguna en la colectividad política: así pues, no es, en sentido propio, ni un dominado ni un súbdito. Una vez más pues, es el espectro del Estado lo que debemos en Clastres reconocer tras el Uno. Por ello, tomaré cierta distancia con el fin de pasar, por un tiempo pero resueltamente, del lado de la Grecia de los historiadores.

Si *polis* es el nombre griego de la colectividad política, el sintagma "ciudad-Estado" es el modo de su traducción para los historiadores. Sintagma delicado: al adjuntar "Estado" a "ciudad" para evitar toda confusión de la *polis* con la ciudad, que es solamente el centro urbano, el historiador intenta por lo general precisar que la ciudad griega no es un Estado sino una colectividad que se expresa bajo el modelo del *nosotros*, idealmente y —así lo espera— en la realidad (lograda inscripción arcaica que comienza por "Nosotros, ciudadanos, hemos decidido..."; ¡cuántas especulaciones tu descubrimiento ha venido a corroborar!)¹⁹⁵. Desearíamos probablemente que el historiador demasiado sereno no fuera tan ingenuo de creer que el agregado de la palabra Estado pueda alguna vez ser un gesto neutro. Prefiriendo en todo caso y por el momento hacer economía de este gesto, me atenderé al léxico griego de lo político.

De hecho, la ciudad (Estado) funciona bajo dos registros, el de la *arkhè* y el del *kratos*. Más exactamente, diré que ella se piensa bajo el modelo de la *arkhè* y que ha por siempre

¹⁹⁴ Cita de P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, Paris, Maspero, 1981, pp. 217-218; ver asimismo M.I. Finley, *Esclavage antique et Idéologie moderne*, Paris, De Minuit, 1981, pp. 87-121.

¹⁹⁵ Sobre la ciudad, el Uno y el nosotros, ver *L'Invention de Athènes*, Paris, Mouton, 1981, pp. 274-284.

ya "olvidado" lo que es del *kratos*. Me explicaré lo más brevemente posible.

Nombre de autoridad en su diferencia con el poder, *arkhè* designa también el "cargo" que, en la Atenas democrática vienen a ocupar, cada uno a su turno, los ciudadanos, comandando luego de haber obedecido y antes de obedecer nuevamente a aquellos que, un momento antes, se hallaban en posición de obedecer. En esta rotación de cargos en la que, desde el siglo V, se reconoce una de las manifestaciones más auténticas de la democracia, nada hay de la división clastrea en dominantes y dominados. Al respecto, según la tradición solidamente establecida entre los historiadores de Grecia, llamaré a Aristóteles en mi ayuda. El libro III de la *Política* se consagra precisamente a oponer en lo esencial la *arkhè politikè* a la autoridad del amo (*despotikè arkhè*). Cito:

Pero existe una forma de autoridad en virtud de la cual se gobierna a personas del mismo origen y a hombres libres, es la misma que denominamos autoridad política; el que gobierna debe aprender a ejercerla siendo él mismo gobernado [...]. Por ello es que estamos en lo cierto al decir, de igual modo, que no puede gobernar si él mismo no ha obedecido.

Y aún:

El buen ciudadano debe saber y poder obedecer y gobernar; y es la perfección misma del ciudadano conocer el gobierno de los hombres libres bajo sus dos aspectos a la vez.

O finalmente:

En lo que concierne a los cargos políticos, cuando el Estado se funda sobre la igualdad y la completa similitud de los ciudadanos, ellos estiman justo ejercer la autoridad cada uno a su turno¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Aristóteles, *Política*, III, 1277 b 7-13 y 13-16, 1279 a 8-10. Ver también IV, 1295 b 19-22, o, recordando una ciudad en la que unos no podrían

Tal es así para la *arkhè*. Por cierto es posible rechazar tal modelo. Se puede discutir su pertinencia. Se puede dudar de una igualdad que se funda en la complementariedad del obedecer y el gobernar. Pero nada autoriza a rebatir tal lógica sobre la que opone a dominantes y dominados. ¿Debo agregar que el espacio cívico en el que se organiza permanentemente la renovación de la *arkhè* es posiblemente central, pero en ningún caso jerarquizado?

Del lado del *kratos*, las cosas se complican pero se vuelven por lo mismo muy interesantes. Pues no debemos olvidar que en la *demokratia*, hay *kratos*: volveré sobre ello.

A menudo asociado a *niké* (la victoria), *kratos* dice menos el poder que la superioridad: así, en los poemas homéricos, se habla de la "superioridad de un hombre, que afirma su fuerza sobre los de su campo o sobre los enemigos"¹⁹⁷. ¿Qué representaba esto, en la época clásica, en la ciudad? Conviene aquí distinguir entre el afuera y el adentro. Frente a las demás, la ciudad no teme ciertamente en afirmar su *kratos*, pues este es justamente el juego normal de las relaciones entre ciudades: los atenienses no temen reconocer tranquilamente en sus decretos que ellos "gobiernan" a sus aliados, entiéndase, a las ciudades de su imperio marítimo. Pero en el interior es otra historia: *kratos*, seguramente, debía "muy naturalmente" servir para designar la superioridad de un(a) partido(a) sobre el / la otro(a) (sobre los otros). Pero es precisamente este el punto sensible: ¿cómo articular esa perpetua redistribución de roles que se juega en la *arkhè* con la afirmación de un *kratos*? ¿Cómo pensar al mismo tiempo el reparto igualitario y el reconocimiento de una división? Operación difícil, casi imposible: al menos la ciudad no se arriesga¹⁹⁸. Más vale reprimir el *kratos* y, con él, la división,

mas que obedecer y los otros comandar, Aristóteles afirma que esa era "una ciudad de esclavos y de amos, pero no de hombres libres".

¹⁹⁷ Cita de É. Benveniste, *Vocabulaire des Institutions indo-européennes*, II, Paris, Ed. de Minuit, 1969, p. 76. (Hay edición en castellano: Madrid, Taurus, 1966.)

¹⁹⁸ Lo que posiblemente hace al nivel político-religioso del sacrificio (en

para exhibir dignamente el reparto: de este modo la *arkhè* –esta realidad– funciona como la ideología del *kratos*, esta otra realidad siempre muerta, salvo para los que estimaban carecer del poder.

Lo cual me lleva al nombre de democracia. ¿Por qué *dè-mokratia* y no *dèmarkhia*, según el modelo de la *oligarkhia* o de la *monarkhia*? Porque este nombre fue inventado por los adversarios del régimen, preocupados por afirmar que el pueblo (*dèmos*) es solo una parte de la ciudad. La palabra gozaba de mala fama en la época en que la democracia florecía en Atenas, a tal punto que los mismos demócratas no la empleaban sin rodearla de múltiples precauciones verbales¹⁹⁹. Pero este no es más que un ejemplo, por cierto privilegiado, de la reticencia respecto del *kratos*: existen otras tantas operaciones del pensamiento para recubrir el hecho del *kratos* o de la división. Existe la tendencia, detectable aquí y allá, de hacer de todos los votos importantes votos de unanimidad, como si no pudieran conformarse con la regla, no obstante fundadora de lo político, en virtud de la cual la mayoría vale por el todo; existe sobre todo la idealidad de la ciudad-una, incansablemente blandida en los discursos oficiales para ocultar los períodos de división; y existe, finalmente, el descrédito que pesa sobre la palabra *stasis*, no obstante ser una de las más pertinentes para relatar la historia política de las ciudades²⁰⁰.

¿Qué hay pues de la ciudad y del Uno? Diré de buena

el que, sobre el fondo del reparto igualitario, la ciudad supo dar cuenta de un principio jerárquico bien temperado) no parece haber sido considerado como pensable a nivel de lo político puro. Cf. M.I. Finley, "Démagogues athéniens", en *Économie et Société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1984, pp. 89-116.

¹⁹⁹ Sobre *dè-mokratia*, palabra de mala fama, y sobre la estrategia verbal de los demócratas, ver *L'Invention d'Athènes*, op. cit., pp. 175-224.

²⁰⁰ Los votos unánimes y la ley de la mayoría: ver "Sur la transparence démocratique", *Raison présente*, nº49, 1979, pp. 51-57; la ciudad-una: ver *L'Invention d'Athènes*, op. cit., pp. 200-205; la palabra *stasis*: ver M.I. Finley, "Démagogues athéniens", art. citado. Hay edición en castellano: *La invención de Atenas*, Barcelona, Crítica-Grijalbo.

gana que nada impide afirmar que Grecia inventó el Uno como nombre de lo político, a condición de agregar, sin embargo, que se trata de un seudónimo.

A condición de precisar que la afirmación del Uno es menos reivindicación serena del *kratos* que modo de disimular la realidad amenazante del dos.

El dos: he aquí en efecto el peligro, el enemigo interno, y toda la operación política griega consiste en presentar el Uno como anterior al dos lógicamente, y si es posible, cronológicamente. Digo bien: el Uno y el dos que permite a los historiadores de la filosofía la oposición tradicional del Uno y de lo múltiple. Pues sugiero la hipótesis de que en la lucha contra el dos, se trata en principio de la ciudad y de su unidad. Para convencerse, que se confronte solamente el desarrollo metafísico en el que Plutarco afirma que el principio superior ha ubicado en el centro la unidad para evitar que el universo se escinda en dos partes, y ese pasaje de la *Política* en el que Aristóteles identifica la ciudad con su *mésos*, el "medio" que la protege contra el riesgo de una división sin resto entre dos grupos antagónicos, ello, una vez más, se denomina *stasis*²⁰¹.

Definiré de buen grado la política griega como la operación de pensamiento y los medios implementados para evitar la *stasis*. Como si la lucha y la división fuesen la realidad misma –y agregaré: la realidad primera– que debe olvidarse a cualquier precio afirmando la anterioridad del Uno y su superioridad absoluta sobre el dos. Pero posiblemente este "como si" deba sencillamente sustituirse por un "de hecho". Puesto que, en la época arcaica, más de un pensador afirma que la lucha (*éris*) funda la humana condición y, si la ciudad clásica vive de la confrontación pacífica entre discursos²⁰², en

²⁰¹ Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos*, 35 (429 c 4-5); Aristóteles, *La Política*, IV, 1296 a-b.

²⁰² Éris fundadora: ver G. Nagy, *The Best of the Achaeans*, Baltimore-Londres, The John Hopkins University Press, 1979, pp. 213-221 y 309-316: la confrontación de los discursos: ver J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, pp. 40-60. (Hay edición en castellano: *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Paidós, 1992.)

la reticencia más de una vez explicitada por los historiadores griegos a admitir el simple hecho de la "victoria" de un discurso sobre el otro, podemos ver la huella de un temor o de una evitación: el temor de que el *kratos* dado a una opinión transforme la confrontación en enfrentamiento, y la evitación de aquello que emparenta el diálogo a la lucha.

Nada más peligroso que dejar hablar a un helenista de lo político griego: es imposible pararlo. Me he extendido demasiado, seguramente; ¿pero es posible, para elucidar la relación de Clastres con el paradigma griego de lo político, economizar una reflexión sobre lo que significa el Uno en Grecia como nombre de la ciudad?

Vuelvo a Clastres o, al menos, a lo de él adviene cuando sometemos sus análisis a los interrogantes de un pensamiento formado en la escuela de la Grecia antigua.

Sea una amenaza de división en la sociedad guayaki: esta debe evitarse a cualquier precio. La amenaza es, en la ocasión, el adulterio, amenaza que se desarma transformando al amante secreto en "marido secundario" oficial. Y agrega Clastres:

La rivalidad entre los hombres es suprimida, solo hay esposas, y la multiplicidad de los deseos opuestos se resuelve en la unidad del matrimonio poliándrico (*Chronique*, p. 155).

De lo múltiple peligroso a su resolución en la unidad: leyendo esta página, podríamos inclinarnos a concluir que la sociedad es la unidad donde se transforma la multiplicidad de las posibles guerras intestinas. Luego ¿debemos pensar la sociedad indígena como una superación de lo múltiple? ¿Habría que ubicarla, a ella también, bajo la autoridad del Uno? No es la intención de Clastres o, más exactamente piensa él que no es la intención de la sociedad de los indígenas. Por ello prefiere, en general, hablar de *indivisión* y no de unidad²⁰³. La indivisión es la división vislumbrada, evaluada en toda la amplitud de su fuerza destructora y lú-

²⁰³ Sobre la indivisión, ver aquí mismo los señalamientos de C. Lefort.

cidamente rechazada; la indivisión es la prevención de lo múltiple como modo de rechazar el Estado, es decir el Uno, agrega Clastres; y escribiendo esta ecuación sabe bien que traduce dos veces los pensamientos guaraníes a la lengua de Occidente, indisociablemente metafísica y política (*Société*, pp. 184-185). Volveré sobre ello.

No obstante, si tal es en su espíritu el pensamiento de Clastres, ocurre que este no se enuncia sin ambigüedad. En principio, más que definir la sociedad como previsión de lo múltiple (o como poniendo en acto una "lógica de lo múltiple", *Recherches*, p. 124), prefiero ver algo así como una neutralización del dos. Porque hablo griego, sin duda. Veamos. Clastres mismo me autoriza a ello, de hecho, cuando al exponer la génesis del movimiento del matrimonio poliándrico, señala al pasar que, para la sociedad, la amenaza residía en la tensión entre dos bandos hostiles, que podía degenerar en guerra (*Chronique*, p. 155). De allí una pregunta: la indivisión de la que habla Clastres ¿no consistiría en desarmar la amenaza del dos multiplicando al infinito el dos, dispersando el dos en lo múltiple?

Esto no es todo: si el Uno es el enemigo, ¿de dónde surge que, más de una vez, su nombre se deslice en una frase en el momento en que Clastres habla de la indivisión? Así, siempre a propósito de los indígenas guaraníes:

Instituida como igualdad por decisión divina –¡por naturaleza!–, la sociedad se reúne en un todo *uno*, es decir *indiviso*; luego, no puede quedar allí más que [...] la amistad, de modo tal que la sociedad que ella funda es una, que los hombres de dicha sociedad son *todos unos*²⁰⁴. (*Recherches*, p. 125)

Para oponer la perniciosa definición occidental del Uno a esa, mucho más justa, que los guaraníes nos darían, ¿basta pues con atribuir una mayúscula al Uno occidental y una minúscula al uno guaraní? ¿con hacer del primero un sustan-

²⁰⁴ Las últimas palabras son subrayadas por Clastres; en el primer enunciado el subrayado es mío.

tivo y del segundo un adjetivo? ¿o aun con emplear "uno" en plural? Soluciones del lenguaje, sin duda alguna. Tales objeciones podrían ciertamente oponerse, más de una vez; a los análisis de Clastres; quedarse en ello sería, no obstante, demasiado fácil. Sería desconocer que la audacia de Clastres –o, mejor, su honestidad– es haber asumido plenamente la incómoda posición del antropólogo obligado, a pesar suyo, a traducir. ¿Traducir una lengua "salvaje" a las palabras de Occidente, con la loca esperanza de preservar, sin embargo, la diferencia? A riesgo de traducir, mejor subrayar la traducción eligiendo la lengua madre de Occidente: y Clastres elige la lengua griega en la que la metafísica occidental se complace en hallar sus raíces. De este modo, se expone a que en el Uno de los indígenas aparezca siempre en transparencia el Uno griego; a que se proyecte la perfección constitutiva de ese Uno griego sobre el Uno por definición imperfecto de los guaraníes; a que, una, a fuerza de ser indivisa, la sociedad sea, a pesar de todo, pensada sobre el modelo jerárquico que hace del Uno el principio supremo.

Preguntaré: ¿cuál es pues, a fin de cuentas, la cifra de la sociedad? Pregunta destinada sin duda a permanecer sin respuesta puesto que, si es evidente que los indígenas no cuentan como nosotros, la evidencia allí se detiene por el momento. Luego, debemos reconsiderar otros aspectos. Por ejemplo, el del principio del re-equilibrio constantemente en acto en la sociedad salvaje como su ley misma (*Société*, p. 63). Principio de coerción absoluta, tal como se constata en varias ocasiones respecto de la sociedad guayaki en la que cada uno debe reconocerse a sí mismo por no ser más que en el horizonte de lo colectivo (*Chronique*, pp. 41, 161, 207-209): y no obstante la sociedad vive de ese perpetuo re-aseguramiento de lo mismo, de esa re-igualización efectuada sin tregua del sí al ser social. Tampoco la hallaremos, al buscar la ley de ese principio, ni en la multiplicación ni en la adición, sino solamente en la neutralización incesante de un más por un menos: así, la muerte simbólica del padre en el nacimiento de un niño compensa el desorden que

implica el surgimiento de un nuevo ser, así, la venganza es el "contrapeso de las cosas" anulando el excedente –o la falta– que introduce la muerte en la comunidad (*Chronique*, pp. 28, 164). Lo que rechaza la sociedad de los indígenas no sería pues solo la división, sino también el poder proceder a las adiciones. Que la existencia del hijo venga a sumarse a la existencia del padre si incidir sobre esta; que haya guerra y guerra intestina. O aun: que haya sociedad y poder.

Decididamente, salvo para proclamar el advenimiento del no-Uno, más vale renunciar a hallar la cifra de la sociedad en esta aritmética insólita en la que no hay sitio para ninguna de las operaciones a las que estamos habituados. No obstante, para una mente griega, lo más sorprendente es el uso que Clastres hace (¿qué hacen los indígenas?) de las cifras que hace un instante hemos creído identificar como familiares. Sea una vez más el dos. Los griegos ven en él la división que amenaza perpetuamente al Uno; los guaraníes lo imaginan como la cifra de la Tierra sin Mal, de la cual el Uno habría finalmente desaparecido. Pero es extraño el Uno de los guaraníes puesto que no se obtiene ni por división ni por adición sino pensando la co-presencia de aquello que la vida terrestre separa: "uno y su otro a la vez [...], dioses-hombres, hombres-dioses, tal que ninguno de ellos se dice como Uno" (*Société*, p. 150). Pero este dos debe advenir: la única cifra pensable no es de este mundo. Queda, esperándola, preservar lo indiviso: ¿múltiple o uno? No saldremos de esto. Supongamos que, como entre los griegos pero bajo un modo más insidioso, el Uno resiste entre los indígenas, o en el pensamiento de Clastres.

¿Entre los indígenas?, ¿o en la lengua de Clastres? En otras palabras: ¿quién contó ese Uno, ese dos, ese múltiple?

No tengo por supuesto ni los medios ni el deseo de responder a esta pregunta. Más bien de atenerme a un dos bien real que, hasta el presente, mantuve a distancia, y plantear la pregunta: ¿qué hacen pues los indígenas de la existencia de dos sexos en este mundo?

Tengo motivos griegos para plantear esta pregunta: es-

tudiando las figuras atenienses de la autoctonía, nos damos rápida cuenta de que el pensamiento de lo político tal como se enuncia en el mito de origen, pasa por la asignación de un lugar a las mujeres o al menos a lo femenino –separado–, o mejor dicho (es decir, idealmente), sin lugar alguno (si no es en el interior del hombre). Pero tengo también razones que derivan de la obra de Clastres, y por ejemplo de la presencia en la *Société contre l'État* de un capítulo como “el arco y la cesta”, aun cuando, en Clastres, la cuestión de la relación entre la política y el pensamiento de la diferencia de los sexos se mantiene constantemente implícita.

Uno y uno

¿Qué hacen pues los indígenas de la existencia de dos sexos?

En la práctica, sucede que... “no es posible ser hombre más que contra las mujeres” (*Chronique*, p. 213). Y ese “contra” adquiere muchas modalidades.

Contra las mujeres significa esencialmente: “protegiéndose contra su poder”. Puesto que, si bien está rigurosamente prohibido a cada uno de los sexos poner su mano sobre el objeto emblemático del otro –un modo ciertamente muy eficaz de separarlos: el arco y la cesta, uno y otro, uno y uno...–, es como por azar sobre los hombres y solo sobre ellos que recaerán cada vez las consecuencias de esta enojosa manipulación (*Société*, p. 93; *Chronique*, pp. 212-213).

Pero también hay para los hombres otra manera, más expeditiva, de ser contra las mujeres: ella consiste en jugar el juego social de la venganza matando a las jóvenes, sus víctimas preferenciales (*Chronique*, pp. 184-185). ¿Es tal elección producto de consideraciones demográficas? Así lo sugiere Clastres; como lectora, no me privaré de dudar un poco acerca de ello.

Y luego, contra las mujeres, hay aún cierta lucha simbólica que los hombres dirigen contra ellas y en las que deben

realmente ser vencidas: “sin todo eso; la iniciación no sería completa”. (*Chronique*, p. 128.)

En resumen, esto son las mujeres en una sociedad de iguales. Como si más grande fuera la desigualdad y más necesaria la constitución de las mujeres en un Otro peligroso y combatido. Porque es seguramente entre hombres que se rechaza el Estado en beneficio de la indivisión y, como en tantas otras sociedades salvajes o dotadas de historia, esos iguales son guerreros o cazadores: machos. Como si no hubiera política posible sin la exclusión de las mujeres, incluso si esa política consiste en rehusar el poder, el Estado. ¿Agregaré: sobre todo cuando esa política rehúsa el Estado?

Clastres finalmente se calla sobre esas cuestiones. Pero nada impide al lector ir más allá para meditar acerca del *contra*: ser hombre contra las mujeres, proteger la sociedad contra el Estado ¿será la misma lógica la que actúa tanto en uno como en otro enunciado?

Hasta aquí, el historiador del imaginario griego se halla en tierra conocida por poco que haya encontrado en su camino relatos sobre el origen de la ciudad, ese club de hombres. Nuevamente, y nunca de forma más tajante, la separación adquiere otra forma entre la práctica de los indígenas y el discurso griego.

Para resumir un tanto drásticamente los análisis de Clastres, diré de buen grado que, entre los indígenas, uno y uno no hacen dos. Me explico. Entre los guayaki hay, codo a codo y separados, un sexo y el otro. *Uno y uno*: dos “unos” perfectamente monádicos, condenados además, incluso en la utopía guaraní de la Tierra sin Mal, a no formar jamás el dos tan deseado: si el dos es la cifra del hombre-dios, nada indica que algún pensador indígena haya soñado jamás con la bienaventurada completud que se experimentaría al ser mujer y hombre al mismo tiempo (pero qué nos dice que, en la Tierra sin Mal donde “se desconoce el flujo reglado del matrimonio” (*Société*, p. 151), habría aún mujeres?).

Un mundo en el que habría perfecta identidad entre los hombres machos y la humanidad, que viviría seguramente

en la connaturalidad con los dioses: una mente griega puede ciertamente pensar esto a condición de situarle en un pasado jamás recobrado, en el tiempo borroso del origen, antes de que los hombres reciban de Prometeo el fuego y de Zeus, la mujer. Pues la mujer, ese suplemento, es el dos, en tanto divide a la humanidad²⁰⁵. Pero aquí abandonamos resueltamente a nuestros indígenas: pues por más obsesionados que hayan estado por la desoladora constatación de que hay hombres y mujeres, los griegos eligieron no quedarse allí. Mejor enturbiar el principio de identidad en virtud del cual, lado a lado y cada una para sí, A será eternamente A y B siempre B; e inventaron instancias del discurso para falsear imaginariamente la peligrosa aritmética del uno, del dos y del tres. Pienso en la tragedia. Es cierto que el enredo beneficia sobre todo a los hombres, pero es un hombre identificado solamente con los valores viriles el que viene a afirmar al pasar, como si la cosa fuera de suyo, que hay dos sexos, e incluso algo entre los dos. Palabras de Etéocles, hijo de Edipo, blandiendo amenazas contra los facciosos de su partido: "Nadie dejará de atender a mis ordenes, hombre y mujer y lo que hay entre ambos...". ¿Qué es lo que hay entre ambos? En Esquilo, eso se llama, bajo el modo militar, un *métiakhmion*²⁰⁶, y, virtualmente sobre la escena trágica, el hombre demasiado identificado al hombre se hace *mé-taikhmion*: vean en las Bacantes la triste suerte de Pentéon, muerto por haber hecho a la mujer luego de haber deseado en demasía separar los sexos.

²⁰⁵ Asocio el mito hesiódico de la primera mujer con los desarrollos de Plutarco sobre el dos como número femenino (*Sobre la desaparición de los oráculos*, 428 f- 429 c; *Sobre la E de Delfos*, 388^a). Dos divisiones hicieron la desdicha del hombre griego: la de la *stasis*, que ataca a la ciudad, la existencia de la "raza de mujeres", que puso fin a la identidad de los *andres* y de los *anthrôpio*. Sucede, como en las *Suplicantes* de Esquilo en donde las Danaides se hallan en *stasis* contra los varones, que ambas se recubren.

²⁰⁶ Esquilo, *Los Siete contra Tebas*, V. 196-197. Solón identifica con un *mé-takhmion* la guardia que monta entre las facciones enemigas que enfrentaban la *stasis* (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 12, 5): el *métakhmion* es ese sueño imposible de un entre-dos en la humanidad, en la ciudad.

Pero me desvío. No se trata de instalarnos en Grecia, sino de constatar que, frente al hecho inabarcable de la diferencia de los sexos, el malentendido trágico es el más elaborado en lo que a soluciones imaginarias se refiere. Y es precisamente esto –las soluciones imaginarias– lo que los indígenas de Clastres no practican en la ocasión puesto que, confrontados a la división de los sexos, no recurren a las fuentes del lenguaje sino que se atienen a los hechos, es decir, al principio de identidad: un hombre es un hombre.

Un hombre es un hombre. O aun: "un hombre solo puede pensarse como cazador" (*Chronique*, p. 206), de lado del arco y no del de la cesta. A es A. Sea. Pero forzosamente debe entonces constatarse que, en el pensamiento indígena, hay como un clivaje entre la hostilidad metafísica al Uno y el pensamiento de la sexualidad, atado a la verificación del principio de identidad. Por un lado, la desgracia absoluta vuelve a "decir que $A = A$, que esto es esto, y que un hombre es un hombre" puesto que "declara, al mismo tiempo, que A no es no-A, que esto no es aquello, y que los hombres no son dioses" (*Société*, p. 149). Por el otro, decir que A es A agota no solo lo real, sino también lo pensable: lo ilustra, entre los guayaki, la figura imposible del "hombre de la cesta" que se obstina en ocupar un lugar a mitad de camino que no existe, que no es posible pensar. Y Clastres comenta: "el tercer término no existe, no hay tercer espacio donde abrigar a los que no son ni del arco ni de la cesta" (*Chronique*, pp. 213-217).

A es A, B es B. A y B son dos modos del ser uno. No existe el dos, ni tampoco pues, tercera posibilidad. Esta vez, no es secretamente como viven los indígenas el Uno, sino como la realidad misma de su destino de hombres.

Clastres se preguntaba: ¿de qué ríen los indígenas? Decididamente me hubiera gustado preguntarle: "¿Cómo cuentan los indígenas?" ¿Qué operaciones llevan a cabo para hacer desaparecer el Uno bajo el dos, el dos bajo lo múltiple, pero también el dos bajo el Uno, para vivir el principio de identidad imaginando un mundo en el que ya no habría lugar para el ser?

No hay conclusión, sino estas mismas preguntas nacidas de un vaivén cuya ley intenté respetar, por el solo placer de descentrar un poco de sí misma la aritmética imaginaria de lo político griego. Si ocurre que en el camino sucumbo a mi vez al deseo del Uno, y unifico eso que en el pensamiento de Clastres se quería diverso –lo político y las prácticas de la sexualidad por ejemplo– es sin duda porque para una mente griega el aprendizaje de lo múltiple es inquietante (incluso si el Uno no reina allí tanto como Clastres desea creerlo).

Así pues, que estas interrogaciones a veces oscuras sirvan al menos para decir lo que la lectura de Clastres ha venido a perturbar en la serenidad de nuestras categorías.

Charles Malamoud

LA FATALIDAD DE LA BOÉTIE
Y LAS TEORÍAS DE LA INDIA ANTIGUA SOBRE LA
NATURALEZA DE LA SOCIEDAD



Entre los indígenas de Amazonia estudiados por Pierre Clastres y los indios de la India clásica, la oposición, a primera vista, e incluso luego de una segunda y tercera mirada, es total.

Del lado de Amazonia, en efecto, aprendemos de Clastres una sociedad, si no indivisa, puesto que el término se presta a confusión y a discusión, al menos alerta, en defensa contra la división en amos y súbditos, preocupada en no permitir que se realice en la duración el deseo de unos de dominar, el deseo de otros de obedecer.

Del lado de los indios de la India, por más que nos remontemos hacia atrás en el tiempo –y debemos recordar que los más antiguos textos de la India fueron compuestos, según la opinión generalmente admitida, hacia el 1500 antes de nuestra era– nos encontramos en presencia de una sociedad jerarquizada y dividida que solo se piensa en el lenguaje de la jerarquía; una sociedad donde las diferencias son desde el inicio percibidas como desigualdades, y donde la cohesión apunta a que cada individuo, cada grupo, cada actividad y cada aspecto del mundo tenga su rango asignado en el conjunto que le es propio: conocemos el gusto de los indios por las enumeraciones que tienden a hacerse en un orden fijo, teniendo el término anterior una suerte de preeminencia sobre el que le sigue. Tal es en todo caso la teoría que de su propia estructura impone dicha sociedad, a través de la voz de aquellos que en ella tienen la palabra; tal es también la visión del mundo que de ella deriva.

Que dicha jerarquía no sea unívoca, que haya a veces conflictos de precedencia entre castas, que deba introducirse, como ya sugerí, la noción de jerarquía rotativa para explicar la lista canónica de las "Metas del hombre"²⁰⁷, y sobre todo que la idea de jerarquía, cuando se trata de la organización social india, deba ser tomada, como lo mostró Louis Dumont, en su acepción lógica, no impide que los resortes fundamentales de la sociedad india sean, por un lado, la estricta delimitación del estatuto y de las funciones –mejor hacer mal la propia tarea que hacer bien la de otro– y, por otro, la omnipresencia, la necesidad de la desigualdad. Desigualdad que la teoría se halla siempre pronta a expresar en términos cuantitativos, aun al precio de prescripciones bizarras que se evidencian en desacuerdo con los hechos: aprendemos por ejemplo que el brahmán, que está en la cima de la jerarquía, tiene derecho a cuatro esposas; el *kshatriya* (miembro de la clase de los príncipes guerreros), a tres; el *vaïçya* (miembro de la clase de los productores económicos, agricultores, comerciantes), a dos; el *çûdra* (que pertenece a la clase de los sirvientes) a una sola; pero sabemos, por otra parte, que la poligamia se practica sobre todo entre los *kshatriya*.

Así pues, sería absurdo afirmar, o dar a entender, que el contraste radical entre los indígenas de Amazonia y los indios de la India, a partir de la idea que ellos se forman de la sociedad, podría ser solo un aspecto de las cosas que cabría matizar o relativizar.

Sin duda, es cierto que la India tradicional, en su teoría y hasta donde podemos juzgar, en su práctica, supo obtener partido de una suerte de exterioridad del poder político: la sociedad está hecha de tal modo que el poder político se halla en manos de uno solo, el rey. Pero el poder político nada puede contra la estructura, es decir, contra la jerarquía social.

²⁰⁷ Ch. Malamoud, "Semantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des buts de l'homme", *Archives européennes de sociologie*, t. XXIII, 1982/2, pp. 215-238. (En castellano hay un texto del autor publicado por Siglo XXI, México, que se titula *El gemelo solar*.)

Esta asigna un lugar al poder real que, en la India, no es por cierto el principal. La clase de los brahmanes, esto es, para hablar esquemáticamente, el conjunto de castas sacerdotales, es superior jerárquicamente a la de los príncipes, y dicha superioridad no es simple asunto de etiqueta o de prestigio.

Si el sacerdote confiere al rey un estatuto que lo pone por encima de la clase de los *kshatriya* a la que pertenece por principio de nacimiento, y hace de él un soberano que reina sobre la sociedad toda, hay que advertir que el rey solo es plenamente rey cuando tiene cerca suyo a un brahmán *purohita*, "ante él, pro-puesto": la asociación del rey y su *purohita* se describe como la de una pareja unida por una ceremonia semejante a la del casamiento, sin que podamos decir quien interpreta el papel del marido, quien el de la esposa²⁰⁸. Además, los brahmanes solo se someten al rey humano con la siguiente reserva: nuestro verdadero rey es el rey Soma²⁰⁹. La capacidad de acción del rey es, en suma, bastante débil a pesar de exaltarse sin cesar la majestad y el esplendor reales: se limita a tomar las necesarias medidas para mantener intacto el sistema de castas sobre el que se funda la sociedad, y a blandir con discernimiento el bastón del castigo, siendo entendido que los brahmanes gozan de inmunidad corporal.

Queda sin embargo que, una vez deducido el Estado, esto es, el rey y sus instrumentos directos, el cuerpo social mismo se halla organizado como sistema jerárquico. Por más que insistamos, a justo título, en subrayar las diferencias entre jerarquía y poder, resulta claro que incluso en la India la jerarquía solo tiene sentido a través de la dominación que el superior ejerce sobre el inferior. Podemos preguntarnos

²⁰⁸ Cf. *Aitareya-Brâhmana* VIII 27.

²⁰⁹ El *soma* es el licor extraído de tallos de una planta (mal identificada) del mismo nombre. El prensado y de estos tallos y la ofrenda del jugo constituyen dos momentos del más prestigioso de los sacrificios brahmánicos. Brebaje de inmortalidad para los dioses, el *soma* está él mismo divinizado bajo las especies del dios Soma, único rey cuyos brahmanes reconocen la supremacía.

acerca de la naturaleza de tal dominación, considerar seriamente las justificaciones dadas, o podemos negar su realidad. Así pues, la diferencia entre una sociedad jerarquizada, incluso precavida y distante respecto del Estado, y las sociedades ante- y anti-estatales del tipo de las que encontramos en Amazonia es patente e irreductible.

Por otra parte, la India brahmánica misma, a pesar de la prolijidad de sus discursos sobre la jerarquía y su voluntad tan a menudo afirmada de poner al brahmán por encima del rey, nunca buscó enmascarar la división fundamental entre dominantes (poco numerosos) y dominados (la masa), entre "los que devoran" y los "devorados". Los brahmanes desaparecen entonces del cuadro, y solo quedan los príncipes, detentores de la fuerza, y los súbditos, hechos para obedecer y producir. Los textos que enuncian la ortodoxia brahmánica dicen claramente que la textura del lazo social es económica y que este lazo no es eficaz más que por anudarse en un nudo político: sus verdades se formulan en máximas destinadas a explicar el simbolismo de tal o cual secuencia ritual. Veamos por ejemplo el sentido que debe atribuirse a los dos tipos de ladrillos empleados en la construcción del altar de fuego²¹⁰. Ciertos ladrillos poseen una individualidad; aislados entre los demás, representan la clase de los príncipes guerreros que es también la de los que devoran. Los otros son la pluralidad, la masa; representan a los productores económicos, los devorados. Hay pocos devoradores, muchos devorados. Curiosamente, los ladrillos principescos, aun cuando sean, cada uno en su nivel, singulares, o, en algunas ocasiones, emparejados, son afectados por una sola y misma fórmula que hay que pronunciar en el momento de ponerlos en su sitio. Los ladrillos numerosos y plebeyos, por el contrario, tiene cada uno de ellos derecho a una fórmula propia. La fórmula única ilumina lo que hay en común entre los seres a los que ella refiere: de este modo los monarcas y los príncipes advierten que se asemejan aun

²¹⁰ Çatapatha-Brâhmana VIII 7, 1,2; 2, 2 sq.

cuando cada uno tenga un poder propio, y es para ellos una razón, y un medio, de ser solidarios y por lo tanto fuertes. Por el contrario, las fórmulas diferentes significan lo heterogéneo: la masa esta hecha de elementos que no son individuos pero que tampoco son partes lo bastante semejantes entre sí para poder constituirse en un todo si no existen, para mantenerles juntos, esos taponos que son los ladrillos principescos "colmadores del espacio"; los súbditos solo se unen entre sí por la coerción de los jefes, los mismos que los devoran: y esta debilidad, esta incapacidad que afecta a los súbditos por el hecho de ser una masa heteróclita, es buena cosa; el rito está allí para revelar y perpetuar esta situación. Es pues lo inverso de los procedimientos simbólicos distinguidos por Clastres entre los indígenas de Amazonia.

Pero ahora debemos referirnos al comentario que hace Clastres del *Contra-uno* de La Boétie. Clastres habla con insistencia de esa desviación que viene a perturbar la cinética social y que hace que un día las resistencias contra el surgimiento del Estado cedan y que la tendencia a dejar a alguno o a algunos constituirse en detentores del poder se cumpla. Que la vigilancia de la sociedad pueda de este modo desarticularse, que el deseo de dominar y el de ser dominado cesen, ellos mismos, de ser dominados, es una desgracia, pero es sobre todo una fatalidad: un accidente, una catástrofe, acontecimiento no imprevisto pero impensable, fatal y no necesario. "Fatalidad: accidente trágico, mala suerte inaugural..."²¹¹.

¿Catástrofe a los ojos de quién? En principio, de aquellos que, hallándose aún en la sociedad sin Estado, le temen, la "presienten", intentan conjurarla.

Tal es en efecto el tema central de Clastres; de las formulaciones a través de las cuales La Boétie define la fatalidad y describe el sistema político que le corresponde, podemos deducir la estructura de la sociedad que le precede; pero lo que así se construye en lo abstracto es confirmado e ilustrado por

²¹¹ P. Clastres, "Liberté, Malencontre, Innommable", en E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontarie*, Paris, Payot, 1976, p. 230.

las sociedades reales que el antropólogo puede aún ver vivir o sobrevivir y sobre las que posiblemente La Boétie recibió información. Pero lo que las sociedades reales nos enseñan y la especulación teórica no nos deja prever, es que los hombres anteriores al Estado son absorbidos por el esfuerzo, que querrían no merme, para impedir al Estado advenir.

Catástrofe luego a los ojos del teórico moderno, es decir de Clastres, quien muestra que dicha ruptura, aun cuando en La Boétie sea el objeto de una cuestión "absolutamente liberada de toda territorialidad social o política", de una cuestión "tranhistórica"²¹², es por su precipitación, por su carácter de acontecimiento, el "momento histórico del nacimiento de la Historia", de la historia del hombre "desnaturalizado"²¹³.

¿Pero que sucede con las generaciones posteriores a la fatalidad? ¿Qué recuerdos, qué visión, qué teoría tienen ellas del derrumbamiento de la antigua sociedad sin amos ni súbditos y de la desnaturalización del hombre? En lo que refiere al recuerdo, la respuesta es sencilla: se desvanece; los efectos de la fatalidad no "cesan de amplificarse al punto de abolir la memoria de lo que antecede"²¹⁴, y además, la pérdida del recuerdo es un aspecto de la fatalidad misma: el olvido caracteriza la nueva condición del hombre y le permite perpetuarse. Pero no obstante persiste, pareciera, la idea de que la sociedad no ha sido siempre lo que es en el presente, que algo ha sucedido, que hay un proceso a reconstruir. En los textos de la India antigua a los que nos referimos más adelante (ver nº 10), la imagen de la catástrofe se deforma de tal suerte que el Estado aparece, no como la consecuencia directa, o más exactamente como la forma fija de la fatalidad misma, sino como lo que viene a reparar con bravura las devastaciones causadas por la revolución del antiguo orden: antaño éramos libres, iguales, dichosos. Luego todo se pervierte, los hombres dejan de conformar

una humanidad para devenir un magma de grupos encarnizados en destruirse entre sí. Entonces interviene la prosa social: los hombres logran capturar entre sus manos, en sus cuerpos, la violencia omnipresente, y la transforman en un sistema de obligaciones regladas. Unos dominan, otros son dominados; la humanidad, así reestructurada, se organiza, asegura su subsistencia, sacrifica, se ocupa de sus muertos, trasmite la vida. La justificación de los dominantes, lo que constituye su poder y su autoridad, es que, gracias al orden que imponen, permiten a los dominados vivir, un poco. Y el texto brahmánico citado anteriormente no deja de recordar, en otro pasaje, que el devorador es también el que alimenta a los devorados. Ese es, según parece, el esquema usual. Por el contrario, el discurso que afirma que la división de la sociedad en amos y súbditos es en sí mismo el mal y no lo que permite evitar o reparar un mal mayor, tal discurso, raramente proferido, es precisamente la originalidad de La Boétie, quien tuvo la audacia de sostenerlo.

No obstante, creo que en los textos de la India antigua es posible reconocer, contra toda esperanza, una idea que se emparenta con la de la fatalidad a la vez fundadora e in-nombrable. Tal idea es que la sociedad tal como es, con sus divisiones, las jerarquías que la conforman, las tareas que prescribe a los hombres, no se justifica por las saludables funciones que ella cumple, sino que puede entenderse tan solo como la consecuencia directa de un acontecimiento que hace que los hombres no se hallen en posesión de sí mismos, sino que conserven su propia persona en forma precaria e ilegítima. Idea formulada muy explícitamente en varios textos védicos fundamentales y retomada constantemente, pero que solo adquiere pleno sentido si nos percatamos del silencio que acompaña, o más bien que habita, tales discursos. Para decirlo rápidamente, se trata de textos que definen al hombre como un deudor de nacimiento, o incluso más enérgicamente, como una deuda o un paquete de deudas. No obstante, en el momento en que designan a los acreedores y enseñan los medios de apaciguarlos, se

²¹² *Ibid.*, p. 229.

²¹³ *Ibid.*, p. 231.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 230.

desplazan al acontecimiento mismo y a la naturaleza del préstamo. El silencio que se abre en medio de estas palabras es de igual naturaleza que la ausencia de nombre y la ausencia de memoria que caracterizan a la fatalidad: algo que sucedió pero que, una vez proyectadas sus consecuencias, luego de establecer que todo lo que desde entonces suceda será consecuencia de ese acontecimiento inicial, se evapora y no subsiste más que como un recuerdo abolido.

Para captar el alcance de esta doctrina de la deuda en la especulación india, debe decirse en principio una palabra de las teorías que prevalecen en la India antigua sobre el origen de la sociedad. Estas teorías, junto con los mitos del origen de la realeza que la ilustran, pueden repartirse en dos grupos. Unos fundados sobre el estatuto, otros sobre el contrato.

1. *Estatuto*. Las "clases" (*varna*) surgieron, durante la génesis, al mismo tiempo que los elementos del cosmos, los puntos cardinales, los ritos, etc.²¹⁵ No hay diferencia aquí entre naturaleza y cultura. Dicha génesis, que muestra cómo la "clase" de los que tienen vocación de ejercer la dominación política nace armada con todos sus poderes al mismo tiempo que nace la "clase" de aquellos cuya función es ser dominados y devorados, es el tema de una abundante mitología etiológica.

2. *Contrato*. Antes de que nuestra sociedad actual se constituya, la humanidad conoció períodos atroces, en los que reinaba la "ley de los peces"; así como los grandes peces se comen a los pequeños, los más fuertes devoran a los débiles. Asistidos por los dioses, inspirados por los modelos divinos, los hombres instituyen la realeza: el rey vela por establecer y luego por preservar el orden social; a cambio de lo cual los súbditos le deben obediencia y tributo²¹⁶. Cada una de las partes en presencia solo

²¹⁵ *Rig-Veda* X 90.

²¹⁶ Ver los textos reunidos por J. Muir, *Original Sanskrit Texts*, Londres, 1872, reeditado en Ámsterdam 1967, vol 1, p. 60-65; P. V. Kane, *History*

mantiene sus compromisos mientras el otro también los observe. Un caso límite de esta relación contractual es la escena que nos ilustra el *Arthaśāstra*, el gran tratado indio de la política: el rey, al frente de las tropas, proclama, antes del combate: "Soy al igual que ustedes un asalariado, ¡marchemos juntos para que nuestra común empresa pueda concretarse!"²¹⁷.

Debemos señalar que contrato y estatuto no son incompatibles y tampoco simétricos: la doctrina fundada en el estatuto puede hacer la economía del contrato, mientras que la doctrina fundada en el contrato presupone partes contratantes ya dotadas de sus características de dominados o de dominantes; la función del contrato es la de fijar las modalidades de las relaciones ya implicadas por el sistema de estatutos. El punto común a estos dos grupos de doctrinas es el de estar asociadas a relatos: el estado presente puede ser explicado y justificado. De modo general, se constata en la India una extraordinaria propensión a hacer mitos por encargo, por decirlo de algún modo: la sucesión de los días y de las noches, tal detalle de la anatomía o de la fisiología humana, los gestos de la vida social, la forma de los vocablos, todo se explica a través de mitos *ad hoc*. Así como las palabras, las cosas, los hechos, las instituciones tienen su etimología, o más bien su lote de etimologías.

A estas dos formas clásicas de explicación de la organización política de la sociedad se suma y se opone la doctrina del hombre-deuda. Veamos los textos:

1. "El hombre, tan pronto como nace, nace en persona como deuda para con la muerte. Cuando sacrifica, compensa su persona a la muerte"²¹⁸. "Lo que hay en mi

of *Dharmaśāstra*, Poona 1973, vol. III, p. 28 sq. Para el budismo, ver *Dīghanikāya* XXVII 17, vol III, p. 90 sq., de la edición de la Plai Text Society, Londres 1960.

²¹⁷ *Arthaśāstra* X 3.

²¹⁸ *Çatapatha-Brâhmana* III 6, 2, 16. Acerca de este pasaje y de los que remiten las tres notas siguientes, ver Ch. Malamoud, "Théologie de la dette

de prestado, de no restituido, el tributo a Yama con el cual voy y vengo, de esta deuda, cómo podré liberarme, ¡oh Agni! Tu conoces el arte de deshacer todos los nudos"²¹⁹. "Del préstamo que no he restituido, del tributo a Yama con el que voy y vengo, aquí mismo me hago cargo. ¡De esta deuda, oh Agni, podré liberarme!"²²⁰. La definición y las dos plegarias provienen del Veda, es decir del texto que, para la religión brahmánica constituye la Revelación. El hombre es un ser de préstamo, su persona es un tributo que debe pagar (o un depósito que debe restituir) a Yama, el dios de la muerte. No se trata de recordar simplemente que el hombre es mortal. El hombre es mortal en tanto deudor de Yama. Un medio simple de liberarse de la deuda sería morir. Pero existe otro: ofrecer sacrificios con ayuda de Agni, dios del fuego. El pago se extiende a la vida toda, pues no se cesa de ofrecer sacrificios; además, estos no son verdaderamente liberadores, puesto que se termina por morir; pero esta muerte no es una nadificación total, desemboca en una suerte de inmortalidad o al menos en una especie de sobrevida. Hay que considerar seriamente los términos de "deuda" y de "depósito": las fórmulas de las plegarias que acabamos de citar son también las que conviene pronunciar en la vida corriente cuando uno se encuentra a cargo de una deuda material e implora la ayuda de la divinidad para liberarse de la influencia acreedora. Yama, dios de la muerte, es también el rey de los muertos; fue el primer mortal (pero solo él devino dios), y es el prototipo de los reyes. Su nombre significa "coerción", "compresión". Para coercionar y reprimir tiene el bastón, que es el emblema de los reyes; también tiene el *dharma*. Cuando un grupo de hombres se esta-

dans le brâhmanisme", en *La Dette, Purushârta* n° 4, Paris, Ed. de l'École des Hautes Études en Sciences sociales, pp. 39-62.

²¹⁹ *Athrava-Veda*, VI 117, 1.

²²⁰ *Taittirîya-Samhitâ* III 3, 8, 1.

blece sobre un territorio para encender el fuego sacrificial, debe pedir la autorización de Yama, "señor de los puntos de fijación". (Y, porque el rey humano es una imagen de Yama, los hombres necesitan la autorización del rey para delimitar un terreno sacrificial.) De suerte que la alianza con Agni, gracias a la cual el hombre podrá ofrecer los sacrificios que le permitirán liberarse de su deuda con Yama, solo podrá confirmarse si Yama lo permite: el acreedor es dueño de brindar al deudor los medios para desembarazarse de su deuda.

2. Yama es el acreedor último. Otros textos que también pertenecen a Veda, enseñan que la deuda a este acreedor único se fracciona en deudas para con tres o cuatro grupos de acreedores que aparecen como otros tantos sustitutos parciales de Yama. Se evita de este modo el enfrentamiento con la muerte, se encuentra un *modus vivendi*.

Todo ser [de hecho: todo hombre] al nacer nace en deuda con los dioses, con los videntes [que dan a conocer a los hombres la Revelación védica], con los Padres [es decir, con los ancestros], con los hombres. Si se realiza el sacrificio, es porque él es una deuda de nacimiento para con los dioses; es por ellos que se hace, cuando sacrificamos para ellos, cuando les ofrecemos libaciones. Y, si contamos repitiendo el Veda, es porque ello es una deuda para con los videntes; es por ellos que lo hacemos, y al que habla repitiendo el Veda se lo llama "guardián del tesoro de los videntes". Y si deseamos un hijo, es porque ello es una deuda de nacimiento para con los Padres; es por ellos que lo hacemos, para que su progenie sea continua e ininterrumpida. Y, si brindamos hospitalidad, es porque ella es una deuda de nacimiento para con los hombres; es por ellos que lo hacemos cuando les brindamos hospitalidad, cuando les damos de comer...²²¹

Se trata aquí de decir por qué se ejecutan los ritos (com-

²²¹ *Çatapatha-Brâmana* I 7, 2, 1-6.

prendido ese rito que es la procreación). Ahora bien, el rito por excelencia, el sacrificio, comporta un "débito por corte", *avadâna*, sobre la persona del sacrificante, o sobre el cuerpo de la víctima que lo sustituye. Pero el término *avadâna* puede ser derivado de otra raíz verbal y comprenderse como "pago, medio de apaciguar al acreedor". Este desarrollo sobre las deudas congénitas tiene pues por punto de partida un juego sobre ambas acepciones de *avadâna*: el "débito por corte" se ejecuta porque es un "medio de calmar al acreedor". ¿Qué son pues los acreedores, que deben ser apaciguados por medio de estos débitos? La respuesta está dada, pero lo que ocupa el silencio que habita estos textos es, lo hemos dicho, el origen de la deuda. ¿Cuándo, cómo, de quien ha sido tomada en préstamo? O, ¿de que falta se ha hecho el hombre culpable para encontrarse así en postura de deudor de un bien que es su propia persona?

Si los textos esbozaran una respuesta, tendríamos necesariamente, bajo una forma u otra, un mito de origen, el relato de una caída, posiblemente, en todo caso, la relación con un acontecimiento generador de consecuencias. Pero de hecho, se describe al hombre como un ser endeudado desde el nacimiento, no por herencia o legado, sino por definición, por constitución. Nos tienta, evidentemente, reducir lo absurdo de esta noción de deuda sin préstamo (de consecuencia sin causa). ¿No será la palabra "deuda" una forma enérgica de decir simplemente "deber" u "obligación"? Adoptar tal escapatoria sería quitarle sabor al texto y traicionar la lengua. A diferencia de las palabras que, en buen número de lenguas, designan la "deuda" como un aspecto o un caso particular del deber, y refieren etimológicamente a verbos que significan "deber", el sánscrito *rna* carece de etimología. Pertenece en principio al vocabulario técnico del derecho y de las relaciones económicas. Posee, por cierto, segundas acepciones, "falta", y también "negativo", "menos" en la lengua de las matemáticas: pero precisamente estas son trasposiciones de un valor inicial, "deuda" irreductible e imposible de descomponer, más allá de la

cual es imposible remontarse: como la deuda constitutiva, la palabra que la nombra carece de prehistoria.

El hombre se define pues por este medio discurso, por este discurso-silencio que los textos brahmánicos consagran a él.

Es deudor, no se sabe qué ha pedido en préstamo: todo sucede como si hubiera pedido en préstamo a su propia persona. El hecho es que tiene acreedores y que se le indica el medio de pagarles. Existen arreglos que le permiten recuperarse. Pero, en principio, existe esta desposesión inicial, acontecimiento sin contorno y sin nombre. De igual modo la fatalidad que, según La Boétie, explica la condición presente, desnaturalizada, del hombre, es una catástrofe decisiva que se hace posible por la inadvertencia de la sociedad y que, desde entonces, se halla en el olvido.

Contra este abordaje cabe la objeción de que la teoría india de las deudas congénitas concierne a la condición humana, mientras que la doctrina de la fatalidad da cuenta del sistema político que hace a la desnaturalización del hombre²²². A lo que respondemos que los textos indios buscan en (un acontecimiento cuyas solas consecuencias son visibles y están inscritas en) la estructura humana la razón de ser de los ritos; pero el sacrificio, para ser celebrado, supone explícitamente el conjunto de la jerarquía social, que además tiene por función confirmarla. Por otra parte, la organización social es propiamente hablando una jerarquía, no solo porque tiene por principio la desigualdad, sino también por razón de que se enseña en el Veda. Si es obligación del hombre aprender dicho texto y los preceptos que contiene sobre el orden social, es porque es un medio de liberarse de la deuda que posee (que es)

²²² Pierre Clastres se ve a sí mismo conducido por su propia reflexión a volver a hallar el tema de la deuda constitutiva cuando estudia el pasaje de la sociedad igualitaria a la sociedad dividida en dominantes y dominados. Ver especialmente *La Société contre l'État*, Paris, Ed. de Minuit, 1947, p. 168 sq.; *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. du Seuil, 1980, pp. 127-145, especialmente p. 141 (Hay edición en castellano: *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981).

desde el nacimiento para con el Veda y los videntes que de él tuvieron la Revelación. Todo nos conduce pues al acontecimiento oculto, a la justificación ausente.

Claude Lefort

LA OBRA DE CLASTRES



Poco tiempo después de la muerte de Clastres, Maurice Luciani, quien sin duda fue, tanto como para mí, su amigo más próximo, escribe, en nombre de la redacción de *Libre*, algunas sobrias y ciertas líneas cuya lectura es aún más conmovedora en el presente, pues también él desapareció al poco tiempo, afectado por una enfermedad de extrema crueldad, y porque el ágil retrato que trazó entonces restituye su presencia no menos que la de su camarada:

La obra está allí para abrir camino. Pero conservar a Pierre vivo entre nosotros, es también recordar lo que fundó su obra y nos hizo amarla: el desprecio por los arrogantes y los charlatanes, así como la atención a toda palabra verdadera; un buen humor permanente, pero la cólera repentina contra la opresión y la impostura, la distancia de la ironía y la presencia lacónica de la amistad, la indiferencia hacia el espíritu de su tiempo, el desprecio por el pensamiento de referencia, la marcha solitaria.

Agregaba: "Lo veremos a menudo, en una esquina, pasearse socarrón y reservado"²²³. Última frase que a menudo vuelve a mi memoria puesto que el mismo Luciani era ese paseante singular y, tanto Clastres como yo, amábamos mencionarlo. No obstante, Luciani no ha dejado tras él una obra que lleve su marca. En la de Clastres, por el contrario, los que no le conocieron pueden encontrar algo de su carácter: el desprecio por los arrogantes y los charlatanes, la cólera contra la impostura junto al humor

²²³ *Libre*, nº 4, 1978.

y a la ironía, al leer, por ejemplo, el feroz y espiritual panfleto publicado en *Libre* (nº 3, 1978) luego de su muerte (“L’anthropologie des marxistas”); la atención a la palabra verdadera, la presencia lacónica de la amistad, si saben percibir a la persona del narrador en la *Chronique des Indiens Guayaki*.

Esta obra es la que mejor revela lo que en él era el sentido de la amistad en la antigua acepción del término, esa facultad de descubrir en el otro a un semejante, y de hacer del pensamiento algo a compartir. Ya en una breve nota que le dediqué años atrás, expresé mi sentimiento para con el autor de la *Chronique*; señalaba allí lo precoz de su visión “ya conformada antes del tiempo de los viajes”. Permítaseme citarla, pues no podría encontrar ahora mejores palabras:

En vano (*decía yo*) supondríamos que no quiso o no supo ver más que aquello que convenía a su espíritu. Al leerlo, por el contrario, nos maravillamos de ese encuentro con el *otro* que ya estaba prefigurado en él. Clastres, es cierto, descubrió a los indígenas en los libros antes de descubrirlos en la selva tropical, y extrajo su inspiración de los relatos de antiguos viajeros y misioneros; no obstante, si fue tan pronto capaz de descifrar lo que estos dejaron entrever sin nombrarlo, a veces disimulándolo, es porque sin duda llevaba en sí, antes de volcarse a la etnografía, la figura de este otro, porque estaba hecho para reconocerla en el exterior, revelar su identidad y dejarla hablar²²⁴.

El cuidado al redactar una crónica, principalmente el modo en el que la desarrolla, descartando los artificios que podrían tentar a un autor deseoso de gustar (para retomar una vez más las palabras de Luciani: *la indiferencia que manifiesta por el espíritu de su tiempo*), revelan la calidad de su compromiso con los indígenas con los que compartió su vida, su voluntad de hacerse su testigo, e incluso algo más, una suerte de piedad debida a un pueblo digno, condenado a desaparecer.

²²⁴ *Ibid.* (noticia anteriormente publicada en la *Encyclopaedia Universalis*).

No hay énfasis cuando evoca la tragedia en el momento de alcanzar su término, la obra prontamente ejecutada, el mundo que se había proclamado “nuevo”; cede entonces la palabra a Montaigne. No hay complacencia de sí sino el simple cuidado, cuando habla en primera persona, de no disimular la presencia del narrador en lo que este descubre. Nada que traicione el vano deseo de creer en la bondad del pueblo víctima, puesto que no ahorra a nuestra sensibilidad de lector ningún detalle que pueda repugnarlo: solo el esfuerzo constante por comprender a otros hombres.

Si evoco en primer lugar la *Chronique*, es porque da cuenta del extraordinario don de ver y de oír. Basta con recordar las primeras páginas que relatan el acontecimiento crucial que constituye el nacimiento de un niño. “Todo nacimiento, anota, es vivido dramáticamente por el grupo entero, él no es la simple adición de un individuo suplementario a tal o cual familia, sino la causa de un desequilibrio entre el mundo de los hombres y el universo de las potencias invisibles, la subversión de un orden que debe restablecerse por medio del ritual”²²⁵. No lo ignoraba antes de asistir al parto de una indígena y de seguir la secuencia del rito que se despliega luego de la “caída” del niño. De igual modo, antes de su estadía entre los guayaki, ya conocía los principales mitos de su cultura. Pero lo más notable es su facultad de *observar* y *describir*, jamás sometidos a la teoría. E incluso no son estas palabras las apropiadas, pues en él no se trata solo de observación. Cuando mejor ejerce el don de oír y de ver es cuando Clastres se aboca a lo que no parece merecerlo: un gesto furtivo, restos de palabras –como si lo más precioso no hubiese residido tanto en el poder de concentrar su atención como en el de dejarse distraer del espectáculo, el de captar los signos en el límite de lo visible, de lo audible: por ejemplo, en el momento del

²²⁵ P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, coll. “Terre humaine”, 1972, p. 12.

nacimiento, percibir la extrañeza del silencio. Tampoco se trata, en él, de descripción exactamente. El relato ininterrumpido se entrelaza con una interrogación sobre el ser social de los guayaki que igualmente se abre a su historia. Cuando se concentra en ilustrar con sorprendente precisión una escena como la del parto por ejemplo, la postura de la madre al término de su trabajo, los gestos de los personajes encargados de recibir al recién nacido, luego, el día posterior al acontecimiento, la partida del padre hacia la caza, investido como está en ese momento de poderes excepcionales y marcado por una no menos excepcional vulnerabilidad, Clastres no se limita a hacer ver a su lector lo que él ve, hace presente lo que los actores ven y, más allá de lo que ellos ven, en la selva que los envuelve, a los seres invisibles que los vigilan o que los aguardan.

Clastres se distingue, lo sabemos, por su concepción de la sociedad primitiva: una sociedad política, eminentemente singular nos dice, una "sociedad contra el Estado". Algunos adhirieron a él con fervor porque allí encontrar la justificación de su condena a nuestra organización social, mientras que otros hicieron de ella un objeto de burla. Pero conviene recordar, en principio, que dicha concepción –sea cual fuere el modo en que en su espíritu surgió– tomó forma en el contacto con una experiencia, en respuesta a las preguntas que el "buen sentido" de los viajeros occidentales se negaba a responder. Esta experiencia no solo cuestiona las categorías del observador; el encuentro con el absurdo implicaba un desafío. Así lo muestra la *Chronique*. En ella se relata, en algún lado, el comportamiento aparentemente ininteligible de un jefe de tribu que vivía desde hacía dos años bajo la autoridad de un paraguayo. Cuando este último, cada vez que tomaba una decisión concerniente a la colectividad, la comunicaba públicamente de modo que todos tuviesen conocimiento de ella, el jefe indígena se sentía de inmediato en el deber de informar a cada familia, personalmente, como si

ellas nada supieran. Muy claramente señala Clastres, "los indígenas, al escuchar a su jefe, parecían ignorar por completo lo que este les decía: extraña comedia en la que los que escuchaban simulaban la sorpresa prestando atención a aquel que, seguramente, no podía ser incauto respecto de su asombro"²²⁶. Precioso ejemplo del encuentro con el absurdo. Ahora bien, podemos ver cómo el mismo puede dar lugar a una interpretación que rompe con la evidencia sensible. "¿Cuál era el secreto de este juego? ¿Qué regla se aplicaban a respetar con una misma complicidad? ¿Por qué debía Jivukugi (el jefe) repetir inútilmente lo que ya los otros sabían?" Clastres responde: "los indígenas no se consideraban realmente informados más que a partir del momento en que obtenían su saber de boca de Jivukugi; como si únicamente su palabra pudiera garantizar el valor de verdad de cualquier otro discurso." Y agrega entonces: "Tenía frente a mí, muy sencillamente, la naturaleza esencial del poder político entre los indígenas, la relación real entre la tribu y el jefe. Como líder de los Aché, Jivukugi *debía hablar*, era eso lo que de él esperaban [...]. Por primera vez pude observarla directamente, pues funcionaba transparente, bajo mis ojos, la institución política de los indígenas"²²⁷.

La intención de este episodio, señálemoslo, no es mostrar la diferencia entre dos tipos de poderes. La sagacidad de Clastres consiste en descubrir, en el hecho de su coexistencia en el mismo lugar, que uno da cuenta de la negación del otro. Negación simbólica, por cierto, puesto que el jefe indígena solo puede repetir y comentar las órdenes dadas por el jefe paraguayo, pero, en este mismo sentido plenamente eficaz, puesto que el poder del primero, al redoblar el del segundo, niega la legitimidad de la autoridad como tal. Tal como el autor lo precisa, podemos ver ahí cómo los guayaki, sin elaborar "la teoría de su poder político [...]" se contentaban con poner en práctica y mantener

²²⁶ *Ibid.*, p. 103.

²²⁷ *Ibid.*

una relación inscrita en la estructura misma de la sociedad y que vemos repetirse en todas las sociedades indígenas". De un modo general, "esas sociedades "salvajes" *rehúsan* por un acto sociológico y por lo tanto inconsciente, dejar al poder devenir coercitivo"²²⁸.

En respuesta a una sugerencia de Miguel Abensour, quisiera decir ahora por qué me ha interesado vivamente la obra de Clastres, y compartir las preguntas que ella me ha planteado y que aún hoy me plantea. En consecuencia, creo necesario retroceder brevemente. Fascinado por la literatura etnológica en mi juventud, adquirí muy prontamente la convicción de que el fenómeno de las sociedades llamadas primitivas cuestionaba los principios de la filosofía de la Historia —la de Hegel y Marx—, de la que aún llevan marca los últimos escritos de Husserl, al mismo tiempo que requerían una reflexión filosófica cuya huella no encontraba, a pesar de su fecundidad, en los trabajos estructuralistas. Así, intenté esbozar tal reflexión en un artículo titulado "Sociedad sin historia e historicidad"²²⁹ (1959). Volví a plantear allí las dificultades de una teoría que pretendía excluir del curso de la Historia a sociedades aparentemente cerradas en sí mismas, que no presentaban, por lo tanto, ningún signo de evolución, y que si embargo no era posible poder definir como naturales, puesto que en ellas debía aprehenderse una primera forma de humanidad. Tales dificultades parecíanme índices de una concepción abstracta de la Historia; juzgaba que no podía disociarse un modo o estilo de devenir de un modo o estilo de vida social, y que debía admitirse pues, que las sociedades primitivas se ordenaban de modo tal de preservar su organización, de mantenerse en la duración, conjurando la amenaza de lo nuevo. "La etnología —decía yo enton-

²²⁸ *Ibid.*, p. 106.

²²⁹ C. Lefort, *Les Formes de l' Histoire*, Paris, Gallimard, 1978 (anteriormente publicado en los *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 12, 1952). Hay edición en castellano: *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, FCE, 1988.

ces— permitiría retomar en nuevos términos la reflexión acerca de la historia, siempre y cuando en ella se busque no el acceso a formas primitivas de la evolución humana, sino más bien los elementos de una confrontación entre dos tipos de devenir"²³⁰.

Creo pertinente, sin volver sobre los detalles, indicar las líneas principales de mi argumento. En primer lugar noté que, una vez abandonada la ilusión de los organismos sociales rudimentarios cuyas funciones se deducirían de imperativos naturales de subsistencia, una vez reconocidas, en las instituciones, las prácticas, las creencias primitivas, los conjuntos articulados que llevaban la marca de una lógica humana, no alcanzaba con elucidar las reglas subyacentes de la vida social; aún debíamos comprender cómo estas implicaban una puesta en forma de las relaciones vividas entre los hombres, y a qué apuntaba esa puesta en forma. En otras palabras, sin ignorar el problema que comporta para las condiciones de posibilidad de la cultura en general o de tal o cual sistema en particular —cuestión central en la escuela estructuralista—, formulé uno totalmente diferente: qué intención, tácita por cierto, se manifiesta en las sociedades primitivas, que atestiguan especialmente una "manera singular de ser en el tiempo". Pero apoyándome en un número de hechos que señalaban, aquí y allá, una inadecuación de las conductas a las reglas, o conflictos entre reglas, o la existencia de instituciones aparentemente destinadas a desarmar los efectos de esos conflictos, intenté develar en toda cultura los signos de una génesis, la dimensión de un *acontecimiento*, el juego interno de preguntas y de respuestas. En segundo lugar, rechace una interpretación que, descuidando el sentido de una elaboración sociocultural de un tipo singular, pretendía imputar el curso de la historia, en último recurso, ya se al encadenamiento de modificaciones de las fuerzas productivas, ya sea a la marcha del

²³⁰ *Ibid.*, p. 32.

Espíritu en busca de sí mismo. Al mismo tiempo me apliqué, no a descartar, sino a reformular la idea de una ruptura entre lo que Hegel había denominado "sociedades sin historia" y sociedades "históricas", que yo llamaba por mi parte "sociedades estáticas" (expresión poco satisfactoria sin duda, que intentaba traducir la de *steady state*, introducida por Gregory Bateson) y a veces "sociedades progresivas" (expresión desacertada, seguramente, pues se aplicaba a numerosas sociedades que habían ignorado la idea de progreso, pero destinada a hacer entender que ellas mismas se habían ordenado de tal modo que los cambios acumulativos devenían posibles). Con el cuidado de mantener esta ruptura, me pregunté por la significación que adquiere el acontecimiento en un mundo donde existe la aprehensión de la distinción de un pasado, de un presente y de un porvenir humanos, una legitimación de la acción por sus antecedentes históricos, la visión de un tiempo articulado y en continuidad consigo mismo, y apelé a un cuestionamiento similar respecto de la sociedad primitiva: "Del mismo modo que uno intenta situarse en el corazón de la sociedad histórica para aprehender el movimiento del sentido, la pluralidad de los posibles, el debate siempre abierto, convendría comprender cómo la sociedad primitiva se cierra al porvenir, deviene sin tener conciencia de su transformación y, en cierta forma, se constituye en función de su reproducción. En síntesis, habría que investigar qué género de historicidad revela la sociedad estática"²³¹. En tercer lugar, extraje de la descripción que daba Bateson de la vida social en Bali un esquema cuyo alcance excedía, a mi parecer, el amplio marco de su estudio. En el modo de inserción de los hombres en el espacio y en el tiempo (un espacio siempre concreto, singular, definido en función de la habitación y del itinerario, en un tiempo no menos concreto, circunscrito en función de acontecimientos sociobiológicos o so-

²³¹ *Ibid.*, p. 40.

ciosobrenaturales), en la constitución de una red rigurosa de relaciones sociales y en la representación de un universo cerrado en el que estaban proscritos toda relación neutra y todo signo de lo desconocido, me parecía que se podían descifrar los signos de una práctica colectiva deliberada que, ordenándose bajo la representación de una proximidad del hombre con el hombre, se aplicaba, ante los conflictos latentes o declarados, a aislar la amenaza que sus efectos harían pesar sobre la estabilidad de la comunidad. En fin, lejos de detenerme en la idea de una diferencia radical entre sociedades "sin historia" y sociedades "históricas", relevé una serie de rasgos en el seno de las primeras que no eran extranjeros a la configuración de las segundas y, en estas mismas, los signos siempre persistentes de una resistencia al cambio, de una tendencia siempre reiterada a la clausura en los límites adquiridos. De este modo, pude concluir que los términos de la pregunta formulada en los inicios de la teoría moderna de la Historia debían invertirse: "si admitimos que la historia [...] no está dada con la coexistencia, debemos comprender cómo una coexistencia se hace historia"²³². De ahí que la sociedad primitiva ya no sea paradójica; debemos pensar la historia como una aventura que surge sobre el fondo de las relaciones humanas que no necesariamente la convocan. Para resumir más brevemente mi propósito, diré que la concepción estructuralista y la concepción evolucionista me parecían, aunque en grados diversos, igualmente débiles.

De un lado se olvidaba que una sociedad se define, se refiere a sí misma, en razón de una experiencia singular del ser y del tiempo. Del otro, se olvidaba que los acontecimientos en los que se buscaba la causa de los cambios (ya sean de orden técnico, económico, demográfico, o bien consistentes en el encuentro o el choque de pueblos diferentes) solo adquirirían significación en el marco de una cultura dada,

²³² *Ibid.*, p. 47.

que sus efectos dependían de la manera en que eran acogidos e interpretados. Así, debía abandonarse la idea de una Historia en sí y para sí, en la cual las formaciones sociales se encadenarían, como si cada una creara por su propio desarrollo las condiciones de su superación. La naturaleza de las sociedades primitivas daba cuenta más bien de un rechazo de la historia, así como las sociedades occidentales modernas, de un consentimiento de la historia. Lo que nombramos como historia no puede separarse del modo singular de la institución social.

Me permití evocar este viejo estudio (del cual tuve que reelaborar algunos temas posteriormente) pues allí se formulaban preguntas que no eran ajenas a las que Clastres formuló más tarde. Mi cultura, en el dominio en el que me arriesgaba, era, es cierto, puramente libresca y lacunaria; solo podía entrever lo que la etnología podía aportar a una nueva reflexión sobre la historia... Por ello Clastres se me presentó, cuando descubrí sus primeros escritos, como ese antropólogo al que yo apelaba con mis votos, quien, a partir de un conocimiento íntimo de las sociedades salvajes –adquirido a lo largo de una prolongada estadía en Paraguay, luego en Brasil–, invertía las evidencias del evolucionismo y develaba las insuficiencias del estructuralismo. Mostraba, mejor que otros, lo que el mundo primitivo tenía de irreductible a las categorías de pensamiento del hombre occidental, del hombre tributario de la experiencia moderna de la historia; cómo una humanidad tal –que para el juicio de algunos había vegetado y para otros desplegaba todos los recursos de un saber salvaje en espera de un golpe de dados que haría surgir el progreso– se había cerrado las vías de un cambio del que presentían los peligros, es decir, se defendía metódicamente contra todo exceso que arruinara su unidad.

Por lo demás, Clastres abría un camino por el cual yo no había avanzado. Lo que él juzgaba como fundamento de la comunidad primitiva no era el rechazo de la historia, ni el conflicto social, sino el rechazo de un poder susceptible de

separarse de ella, el rechazo de una división interna que hacía posible a su término el advenimiento del Estado. La pregunta que enunciaba, o mejor dicho que descubría en el corazón de la sociedad primitiva, era la pregunta por lo político. Como lo enunciaba con vigor, la sociedad primitiva es una sociedad política puesto que, sean cuales fueren los mecanismos que aseguran la constitución de una humanidad fuera del reino de la animalidad –no existe, bajo una forma u otra, sociedad que no sea política. En este sentido, la primera tarea que se asignó fue la de comprender cómo los primitivos realizaban y percibían su existencia política, forjando sus instituciones, recurriendo a prácticas capaces de hacer fracasar toda tentativa de erigir un poder por encima de la comunidad. Su tesis general se fundaba en análisis convergentes: el de la jefatura que devela la interdicción que pesa sobre aquel que se ha instalado en una posición preeminente para ejercer la dirigencia; el del ritual de iniciación, en el cual los ancianos imprimían sobre el cuerpo de los adolescentes, a través de medios que semejaban los de la tortura, la ley de la comunidad –una ley que imponía a cada uno, lo sabían desde siempre, permanecer igual a los demás; el de la producción de bienes de subsistencia, calibrada como está para mantener al grupo en el presente y en el futuro inmediato, y siempre guiada por el rechazo deliberado de toda acumulación de riquezas que arriesgaba perturbar el equilibrio del grupo; o aún el de las guerras incesantes a las que se libraban las tribus salvajes, cuya función parecía ser la de mantener la integridad de cada una como consecuencia de su lucha con el extranjero, o, más generalmente, la de preservar la configuración de un mundo diversificado, rebelde a la intrusión de cualquier potencia conciliadora y unificadora. Clastres reunía los datos que numerosos etnólogos habían descrito sin relacionarlos entre sí, los iluminaba, mostrando, más allá de la singularidad de los comportamientos o de las instituciones, una intención común a las sociedades primitivas, una intención política.

Tanto más atento estaba a su designio cuanto más crecía en mí la convicción, promediando los años cincuenta, de que únicamente la inteligencia de lo político podía hacernos salir de la ruta positivista en la que se mantenían tanto la teoría marxista como las ciencias sociales. Por un camino totalmente distinto al que había seguido Clastres, fui poco a poco llevado a pensar que la sociedad era en su esencia una sociedad política y que tal tipo de sociedad se distinguía de otra en razón de una puesta en forma de las relaciones entre los hombres, las clases o los grupos, cuyo principio estaba vinculado al modo de generación y de representación del poder.

Mi itinerario carece de importancia. Solamente señalaré que dicha convicción la adquirí, por un lado, bajo el efecto de la exigencia de concebir la mutación que estaba en el origen del totalitarismo y, por otro, en el contacto con la obra de Maquiavelo, a la que consagré un largo trabajo. La formación del régimen de la URSS me pareció requerir un análisis que excedía el campo de lo económico y de lo social: ni el desarrollo de la burocracia, ni el proceso de concentración del capital en el mundo moderno bastaban para dar cuenta del nacimiento de un nuevo Estado que, como consecuencia de la dominación de un partido, se encarnizó en destruir las articulaciones de la sociedad civil y en ocultar cualquier división. En cuanto a la lectura de Maquiavelo, me persuadió de que el antagonismo de clases o más generalmente la diferenciación de las fuerzas sociales no adquiriría un sentido determinado más que en razón de la posición que ocupaba el poder y, lo que es lo mismo, de la representación que de él se formaba el príncipe o sus agentes y la colectividad que de él dependía. De este modo, se impuso en mí la idea de una división originaria, constitutiva de la sociedad como tal, cuyo signo se ubicaba siempre en la figuración del poder instancia simbólica que no estaba, propiamente habando, ni en el exterior, ni en el interior del espacio al que confería su identidad, pero que ordenaba simultáneamente un *adentro* y un *afuera*.

Lejos de juzgarles en contradicción con los míos, los análisis de Clastres me incitaron a profundizar mi reflexión

sobre la política. Algunos creyeron injustamente que nuestro acuerdo disimulaba una oposición, argumentando que él hablaba de una indivisión de la sociedad primitiva cuando yo avanzaba la idea de una división social irreductible. Esto era no comprenderle, adueñarse de una palabra que en efecto había empleado –imprudentemente creo– para ignorar lo esencial de su interpretación. Clastres no afirmó que existieran sociedades sin poder que ignoraran, por tanto, la división. Dicha concepción refería justamente a un punto de vista tradicional que él había criticado. Él juzgaba –lo que es totalmente diferente– que la sociedad primitiva se había edificado como sociedad contra el Estado, que había mostrado un sistema de defensas para tornar imposible la formación de un poder que, separado de la comunidad, tendría la libertad de volverse contra ella sometiendo a sus miembros a un jefe. No hay prácticamente necesidad de insistir, tal idea suponía que la sociedad no coincidía *de hecho* consigo misma, que afrontaba una división de la que se empleaba en anular los efectos. Solo habían seguido nuestros respectivos trabajos, una dirección diferente. Clastres reconoció, como yo, que el origen de la división social no se dejaba atrapar en lo real, que el poder no se resumía en funciones empíricas, sea cual fuere la manera en que estas se definiesen. Y tanto a sus ojos como a los míos, el conocimiento sociológico no se separaba de la interrogación filosófica por la simple razón de que la vida social implicaba ya, para aquellos que a ella estaban sujetos, una interrogación sobre el hombre y sobre el mundo.

No obstante, es verdad que nuestras afinidades se acompañaron de ciertas divergencias que me interesa señalar. Consisten ellas, en primer lugar, en la tesis de una oposición radical entre la sociedad primitiva concebida como sociedad contra el Estado –sociedad igualitaria, libre– y las demás sociedades que comprenden un Estado que se supone establecen y mantienen gracias a una complicidad entre el deseo de opresión y el deseo de servidumbre. Como veremos, tal tesis pone en juego la idea misma que nos hacemos de lo político. Incluso debo evitar inmediatamente un malentendido. No podríamos razonablemente

atribuir a Clastres la tesis de que la sociedad primitiva nos ofrecería la imagen de una "buena sociedad", que proveería un modelo al cual los contemporáneos deberían plegarse para librarse de la perversión de las instituciones modernas. Ciertos lectores han creído hallar, por cierto, en *Sociedad contra l'État*, razones para adherir a esta tesis y suscribir a ella como defensores. Se equivocaron. Clastres no ignoró el fenómeno y lo oí hablar de ello con su humor habitual. Pero poco importa mi testimonio. Si queremos conocer su pensamiento sobre este punto, lo mejor es volver a leer algunas líneas en las que precisa el designio de La Boétie:

Justo es ese fácil y ligero deslizamiento de la historia a la lógica, justa esa abertura en lo que es más naturalmente evidente, justa esa brecha en la convicción general de que no podríamos pensar la sociedad sin su división entre dominantes y dominados. Sorprendiéndose de esto, el joven La Boétie trasciende toda la historia conocida para decir: otra cosa es imposible. No por cierto como programa a realizar; La Boétie no es un militante. Poco le importa, en un sentido, el destino del pueblo que no se subleva; por ello puede, al mismo tiempo que escribe el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, ser funcionario del Estado monárquico. (De allí el absurdo de hacerlo un clásico del pueblo.²³³)

Cabe interrogar, no obstante, el argumento por el cual la existencia del Estado –advenido en la estela de la formación de un poder separado de la comunidad– sería por sí sola el índice de una fractura en la Historia de la humanidad: fractura tal que descubriéndola ganaríamos la completa inteligencia de aquella, puesto que sería, hasta cierto momento, Historia de la lucha contra el Estado y, desde ese momento, Historia de una lucha al servicio de una expansión continua del Estado.

En el ensayo consagrado a La Boétie (en el mismo pasaje

²³³ P. Clastres, "Linerté, Malencontre, Innombale", postfacio a E. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. 230.

que acabamos de evocar), Clastres nombra, con un término que toma de este pensador, *fatalidad* al momento de la ruptura y lo acompaña de este comentario: "Fatalidad": accidente trágico, mala suerte inaugural, cuyos efectos no cesan de amplificarse al punto de borrar la memoria de lo anterior, al punto que el amor por la servidumbre se sustituye al deseo de libertad"²³⁴. No hay duda de que aquí comparte la opinión atribuida a La Boétie, pues inmediatamente la juzga "más clarividente que ninguna otra". Observemos ya que el "deslizamiento de la historia a la lógica" implica un deslizamiento a la moral. Pero no es ese el punto inquietante: la filosofía política nunca se mantuvo en los límites del conocimiento objetivo. Solo me sorprende la altura de la apreciación, de la voluntad de abrazar el pasado en su totalidad para situar allí con toda precisión una línea de clivaje entre la edad de la libertad y la edad de la servidumbre. Por cierto que debemos privarnos una vez más de una simplificación abusiva. Nunca pretendió Clastres que, desde la formación del Estado, todos los regímenes políticos fuesen el teatro de una misma opresión. Él mismo negó este argumento en el mismo ensayo:

Va implícito que la esencia universal de Estado no se manifiesta de manera uniforme en todas formación estatal, que todas las demás se revelen equivalentes [...], existe una jerarquía de lo peor, y el Estado totalitario, bajo sus diversas configuraciones contemporáneas, está allí para recordarnos que, por profunda que sea la pérdida de la libertad, nunca está lo suficientemente perdida, jamás terminamos de perderla²³⁵.

Pero esta prudencia en condenar a las formaciones estatales no borra la audacia de aquel que quiere llegar a la raíz del mal y arrancarla. Tan fecundo me parece el pensamiento de una servidumbre voluntaria, y creo que abre una "brecha en la convicción general de que no es posible pensar la sociedad sin división entre dominantes y domi-

²³⁴ *Ibid.*, pp. 230-231.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 234-235.

nados", que induce a observar de un nuevo modo nuestras propias instituciones; al igual que me parecen injustificables estas cuatro proposiciones: la de que los regímenes de las sociedades estatales se distinguen solamente por el grado de opresión ejercida o la intensidad de la servidumbre; la de que los efectos de la fatalidad "no cesan de amplificarse"; la de que la naturaleza del Estado se resume en el ejercicio de la coerción; finalmente, la de que la vida social, allí donde el Estado existe, está por completo bajo su dominio.

La primera hace especialmente olvidar la distinción clásica entre poder arbitrario y poder regulado por leyes, pero también la distinción que nuestro tiempo nos enseñó a reconocer entre un poder incorporado en la persona de un amo o de un grupo que se hace detentor del principio de la ley y del conocimiento de los fines últimos de la sociedad, y un poder sustraído a la apropiación de los depositarios de la autoridad y por la misma acción impotente en someter la ley y el saber. La segunda proposición reenvía a una nueva versión de la novela histórica a la que deben su poder de seducción las teorías de Hegel y de Marx: ellas no resisten al examen del desarrollo de las sociedades, que nada tiene de lineal. La tercera reduce los rasgos del Estado a la coerción por el solo hecho de que esta última se muestra siempre presente, cuando no podríamos concluir de ello que da la clave de su formación y aún menos de sus transformaciones o su evolución en el seno de una civilización dada. La cuarta, finalmente, descuida los modos de sociabilidad que escapan al control del poder del Estado, tanto durante los siglos en los que los medios de intervención de la burocracia en la vida de las comunidades rurales o de las ciudades permanecen estrechamente limitados, como en la época moderna, en que la sociedad civil goza de una autonomía reconocida, aún cuando ella sea relativa.

Puede que valga la pena señalar el pasaje en el que Clastres desvía por momentos el pensamiento de La Boétie en un sentido que su texto no parece admitir. Le atribuye la idea de que la servidumbre voluntaria es "la invariante co-

mún a todas las sociedades, la mía pero también aquellas de las que me informan los libros", concediendo solo en un paréntesis: "con la excepción, posiblemente retórica, de la Antigüedad romana"²³⁶. Pues bien, el autor del *Discurso* no se contenta con celebrar a Roma, invoca los ejemplos de Atenas, de Esparta y de las sociedades del Renacimiento, en la ocasión, el de Venecia. El hecho es que no se demora en describir lo que son las instituciones libres, pero nada sugiere que precipite a las repúblicas en el oscuro abismo del Estado. Queda, por lo demás, que la pregunta por el Estado no es la suya. Él se pregunta por la servidumbre voluntaria, cuyo signo esclarecedor encuentra en la sumisión amorosa al príncipe, en la circulación que hace a la vez perder a los hombres el sentido de su identidad, los ata al cuerpo imaginario de un Amo y los incluye en él como si fueran sus miembros; se pregunta por la atracción que ejerce el Uno.

No queremos explorar aquí el pensamiento propio de La Boétie. Solo evoco su obra porque Clastres no da de ella una lectura que incita a preguntarse qué lugar puede darle él mismo, en su interpretación, a las luchas que movilizaron a los hombres en la Antigüedad o en la época del renacimiento, así como en los Tiempos Modernos, contra la tiranía —o, más generalmente, contra la monarquía—. Qué lugar puede darle, de igual modo, a una tradición política que se mantiene en la convicción de que el poder no pertenece a persona alguna, y que opone rigurosamente al amor del buen amo el sentido de la ley que asegura una igualdad de principio entre todos. Justamente se lee, al final de su estudio sobre La Boétie:

La desnaturalización se expresa a la vez en el desprecio que experimenta necesariamente el que comanda por quienes le obedecen y en el amor de los súbditos por el príncipe, en el culto que el pueblo ofrece a la persona del tirano. Pero ese flujo de amor que sin cesar emerge de lo bajo para lanzarse siempre más alto, ese amor de los súb-

²³⁶ *Ibid.*, p. 230.

ditos por el amo, desnaturaliza igualmente las relaciones entre los sujetos. Excluidos de toda libertad, dictan la ley nueva que rige a la sociedad: se debe amar al tirano.

Pero lo extraño es que no se da cuenta de que ese lenguaje es muy exactamente el del humanismo político no solamente el lenguaje de La Boétie, que habría sido alertado por el descubrimiento de los indígenas libres e iguales en el Nuevo Mundo, ni el suyo propio, sino el que hablaban ya los ciudadanos florentinos al comienzo mismo del siglo XV y el que también hablaban los revolucionarios ingleses en el siglo XVII y los revolucionarios franceses o americanos en el siglo XVIII, o bien, en el siglo XIX, todos los que condenaban a la vez la monarquía del Antiguo Régimen, el bonapartismo y el jacobinismo. Posiblemente haya que decir más. ¿No es porque adscribe a esa tradición que Clastres está en condición de descubrir en las sociedades salvajes otra cosa que la ausencia de un poder coercitivo, una afirmación de la humanidad del hombre en la voluntad de desafiar el desec de sumisión?

Nos equivocariamos en creer que las objeciones que acabo de formular en nada atañen a la interpretación de la organización social primitiva, que la idea de una ruptura radical en la Historia de la humanidad es totalmente secundaria en la obra de Clastres. Esta idea me parece vinculada a una concepción del poder que merece ser examinada en el campo mismo en el que se halla elaborada.

En repetidas oportunidades niega Clastres la realidad del poder en la sociedad indígena. Escribe por ejemplo: "El poder es exactamente lo que esas sociedades quisieron que fuese. Y, como el poder no es en ellas, por decirlo esquemáticamente, nada, el grupo revela, al hacerlo, su rechazo radical de la autoridad, una negación absoluta del poder"²³⁷. O aun: "La relación del poder realiza una capacidad absoluta de división de la sociedad. Es, a tal título, la esencia misma de la institución estatal, la figura mínima

²³⁷ P. Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Ed. du Minuit, 1974, p. 39.

del Estado [...]. Será determinada como sociedad primitiva toda máquina-sociedad que funcione según la ausencia de la relación de poder"²³⁸. No obstante, tales formulaciones no liberan su pensamiento que es mucho más sutil. Su análisis de la jefatura descansa en la idea de un poder separado, concebido como un "resurgimiento de la naturaleza" en el seno de la cultura, o, en otros términos, que la trascendencia del poder recela para el grupo un riesgo mortal. Entendiéndolo bien: La relación de poder no está ausente, sino plenamente reconocida y transcrita en la institución de la jefatura, de modo tal que sus efectos nefastos puedan ser desarmados: "... las sociedades indígenas —señala— supieron inventar un medio de neutralizar la virulencia de la autoridad política. Eligieron ser ellas mismas las fundadoras, pero de manera tal de no dejar surgir el poder más que como negatividad inmediatamente domeñada"²³⁹. Tal como le describe, el jefe se ve impedido de comandar; está en la "obligación de manifestar a cada instante la inocencia de su función".

Debemos persuadirnos, pues, que cada vez que habla de relación de poder, Clastres designa una relación entre la comunidad y un órgano, por más reducido que fuese, que reivindica el derecho y dispone los medios de hacerse obedecer. Pero no se detiene ahí su argumento. Afirma, por otra parte, que el poder efectivo está detentado por el grupo como tal. Proposición esencial que acompaña a la crítica reiterada de la tesis según la cual el funcionamiento de la sociedad resultaría de un control espontáneo, de un consenso fundado en la costumbre. Para nada quiere Clastres que se disuelva la unidad de lo social en una miríada de relaciones que se regularían en virtud de una suerte de homeostasis de las prácticas y de las creencias. Habla de una *elección*; de una *intención*, de una *decisión* —inconscientes por cierto, pero generales. La elección se

²³⁸ *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 234. (Hay edición en castellano: *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006.)

²³⁹ *La Société contre l'État*, op. cit., p. 40.

significa a la vez en el rechazo de un poder separado y en la afirmación de un poder comunitario. Pero ese poder se ejerce, según él, de forma rigurosa y permanente. Cuanto más discute la realidad del poder del jefe —“Detentar el poder es ejercerlo: un poder que no se ejerce no es un poder, no es más que una apariencia”—, tanto más insiste sobre la potencia del poder comunitario: “La propiedad esencial (es decir que toca a la esencia) de la sociedad primitiva, es ejercer un poder absoluto y completo sobre todo lo que la compone, prohibir la autonomía de cualquiera de los subconjuntos que la constituyen, contener todos los movimientos internos, conscientes e inconscientes...”²⁴⁰. Estos dos movimientos del análisis no podrían disociarse. De entender a Clastres, hay una simulación de un poder separado en la institución de la jefatura, para conjurar la amenaza que el mismo implicaría y, en el mismo acto, hacer manifiesta la soberanía activa del grupo.

¿Cómo un lector, por superficial que fuese, dejaría de preguntarse: no es tal poder coercitivo? La respuesta que se deja entrever me parece la siguiente: por cierto que hay coerción, y ella puede en ciertos momentos aproximarse al terror, pero no tiene otra función que la de hacer reinar la igualdad entre los hombres. Nadie se beneficia en detrimento de los demás, nadie puede, tomando parte en su ejercicio, acrecentar su poderío propia. Así, el poder del jefe está vacío, el del grupo, pleno. O, para decirlo esquemáticamente, el primero no es nada, pero el segundo es todo: no hay graduación que lo afecte. No hay dinámica que indique pues, en el seno de la sociedad, que sea posible una mutación. El poder no deja de rehacerse tal como fue hecho en el primer día.

Veámoslo de más cerca: Clastres describe un momento esencial de la acción del poder comunitario en un bellísimo texto dedicado a los rituales de iniciación. Sin dudar en llamar tortura a las pruebas infligidas, muestra su objetivo: “la sociedad imprime su marca sobre el cuerpo

de los jóvenes”. De dicha marca, índice de una escritura sobre el cuerpo, precisa el sentido: “La sociedad dicta su ley a sus miembros, inscribe el texto mismo de la ley sobre la superficie de los cuerpos. Pues se supone que la ley que funda la vida social de la tribu no debe ser olvidada”²⁴¹. Y, finalmente, libra la enseñanza de esta ley al mismo tiempo que da la razón por la cual no podría divulgarse, sino solamente imprimirse sobre el cuerpo: “La ley que ellos [los jóvenes] aprenden a conocer es la ley de la sociedad primitiva que a cada uno dice: tú no vales menos que otro, tú no vales más que otro. La ley inscrita sobre el cuerpo habla del rechazo de la sociedad primitiva a correr el riesgo de la división, el riesgo de un poder separado de ella misma, *de un poder que se le escaparía*”²⁴². La interpretación va aun más lejos: “Esta ley no separada no puede encontrar para inscribirse más que un espacio no separado: el cuerpo mismo.” No obstante, la respuesta que buscamos reenvía a otra cuestión. Creemos que no es por azar que el único texto en el que Clastres describe uno de los modos del ejercicio del poder comunitario introduzca la noción de ley y se aplique al desarrollo de un rito. Agreguemos que en él introduce, en el mismo acto, la noción de saber: “Por qué —se pregunta— el secreto no puede ser comunicado más que mediante la operación *social* del rito sobre el *cuerpo* de los jóvenes? El cuerpo mediatiza la adquisición de un saber, ese saber se inscribe sobre el cuerpo. Naturaleza de ese saber transmitido por el rito, función del cuerpo en el despliegue del rito: doble cuestión en la que se resuelve el sentido de la iniciación”²⁴³.

Como lo he sugerido, la comprensión de lo político no podría limitarse a la determinación del lugar del poder y a la manera en que se ejerce la autoridad desde ese lugar.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 158.

²⁴² *Ibid.*, p. 159.

²⁴³ *Ibid.*, p. 154.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 180.

En un sentido, Clastres es bien consciente de ello en el texto que mencionamos: la naturaleza y el ejercicio del poder comunitario implican una singular relación con la ley y con el saber. Reconoce a su vez que allí donde viene a circunscribirse un lugar particular del poder, ese poder separado se acompaña de una diferente relación con la ley se debe señalar aún que, por un lado, este se le aparece entonces como “separado, lejano, despótico, la ley del Estado”, por otro, que evita, salvo en un breve pasaje relativo a la escritura, hablar de un *saber* a la vez separado y despótico, pues esta última calificación desacreditaría toda empresa de conocimiento, incluida la suya. Pongamos entre paréntesis la crítica del poder y eventualmente del saber, tal como se determinarían con el advenimiento del Estado. De su argumento podemos extraer dos conclusiones totalmente diferentes. Una parece conformarse a la letra de su texto. La ley de la sociedad primitiva sería puramente social; ella remitiría a la fórmula (poco importa que sea llamada inconsciente) de su constitución como comunidad que sujeta rigurosamente “todo aquello que la compone”, y mantiene de este modo a sus miembros en estricta igualdad. O, en otras palabras, la ley remitiría a la expresión de la voluntad colectiva de la no-separación.

En cuanto al rito –el que concierne al menos a la vida de la comunidad–, sería del orden del artificio (poco importa que sea a su vez inconsciente), destinado a suscitar un proceso de completa e irreversible interiorización de la ley por las iniciales, gracias a la marca sobre el cuerpo. Tal conclusión, debemos subrayarlo, se revelaría de inspiración durkheimniana, aun cuando fuere establecida sobre premisas políticas. No cabe duda que Clastres se vio tentado a suscribirla. Todas las últimas líneas de su ensayo sobre el rito de iniciación nos persuaden de ello. Luego de observar que la ley no separada no puede encontrar para inscribirse más que un espacio no separado, se maravilla de la ciencia indígena: “Profundidad admirable de los Salvajes que, de

antemano, sabían todo esto, y velaban, al precio de una terrible crueldad, por impedir el advenimiento de una más aterradora crueldad: *la ley escrita sobre el cuerpo es un recuerdo inolvidable*”²⁴⁴.

La otra conclusión que hice mía, y sobre la cual voy a volver, sería que es imposible disociar lo religioso (lo religioso salvaje) y lo político para desplazar al primero a la órbita del segundo, es decir disociar la experiencia que hacen los primitivos del orden del mundo –la de su inserción en la vida natural y sobrenatural– de la elaboración del orden comunitario. Esto induciría a juzgar que es entonces no menos imposible concebir la mutación que marca el derrumbamiento de la sociedad primitiva como el solo pasaje de un tipo de poder a otro, del no-coercitivo al coercitivo.

Pero antes de proseguir en esta dirección, que parece alejarnos de la posición de Clastres, es bueno señalar que él mismo no ignora los fenómenos que exceden los límites de su tesis. Atengámonos aún a su análisis del rito de iniciación. Antes de reducir el enunciado de la ley primitiva a la orden: “No vales tú menos que otro, no vales tú más que otro”, le daba una más amplia significación: “Ustedes son nosotros. Cada uno de ustedes se nos asemeja, cada uno de ustedes se asemeja a los demás. Llevan igual nombre y eso no cambiará. Cada uno de ustedes ocupa entre nosotros el mismo espacio e igual lugar: lo conservarán. Ninguno de ustedes es menos que nosotros, ninguno de ustedes es más que nosotros. Y no podrán olvidarlo...”.

En su primera parte, esta versión deja oír otra cosa que la imposición de la igualdad. Incita a reconocer una incorporación del ser del grupo por parte de los que van a iniciarse, convocados como están a devenir semejantes (lo que no necesariamente significa iguales) y su incorporación en el ser de la naturaleza que asegura a cada uno su lugar y su nombre. Clastres, no obstante, se abstiene

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 160.

de escrutar los términos que emplea y se detiene en un comentario que descuida el hecho de que haya intrusión violenta de la ley en el cuerpo. Habla sin duda de la aterradora crueldad del rito, cuya virtud sería inscribir la ley no separada en un espacio no separado, el del cuerpo. Pero no toma en cuenta que ese modo de inscripción supone la idea primera de una ley a distancia de los hombres, por cuanto se abate sobre ellos desde afuera. Pues bien, esa ley escapa por principio a toda palabra interrogante; no deja margen alguno a la voluntad, a la iniciativa, a la movilidad de los que a ella se someten. Lejos de que su escritura sobre el cuerpo se haga signo de una consustancialidad de uno con el otro, hay allí una interioridad que lleva en su reverso una absoluta exterioridad. La noción misma de una escritura sobre el cuerpo que a Clastres parece el índice de una ley primitiva no separada, y, en este sentido, igualitaria, es además introducida en oposición con la escritura tal como adviene en la sociedad histórica, índice en cuanto a ella de una ley separada y a la vez despótica. Pero cabe preguntarnos si, muy por el contrario, dicha escritura no establece un corte respecto de la ley, si no comporta a su vez la virtualidad de una interpretación, de modo que no está ya impresa sobre el cuerpo vivo y la mirada, el pensamiento que ella recela, se separa de lo que le es significado mientras que la escritura primitiva infunde en cada uno y sella una orden que no será jamás pensable y tampoco aprehensible como orden.

Por otra parte, a pesar de los esfuerzos por poner en el principio de la sociedad primitiva el rechazo del poder separado —y articular a ese rechazo el de una ley y un poder separado—, Clastres nos hace entrever en el fenómeno del rito el signo de una relación con lo real que es indisolublemente de orden social y de orden religioso. De que el rito nos libre la esencia de la vida social primitiva, nos persuade no solamente su *Chronique des Indiens Guayaki*, sino que queda afirmado expresamente en su último ensayo, en el que acusa a la escuela estructuralista de desinteresarse e ignorar de este modo el ser-sociedad de la sociedad. Ahora

bien, tal como lo presenta, el rito revela plenamente, en un sentido, la estrecha inserción del individuo en el mundo social y en el mundo natural; de igual modo se presta a una interpretación en términos de no-separación. Testigo de los guayaki, Clastres anota: "Texto-imagen. Leer un gesto como oímos una palabra"; y sus observaciones sugieren, no en menor medida, la relación complementaria: oír una palabra como se percibe una acción... No obstante, la no-separación es entonces la de la palabra o del pensamiento y la práctica. Pero nadie arriesgaría decir que ese régimen de la palabra o del pensamiento sea efecto de una decisión, de un rechazo de la separación, y, además, que ese rechazo esté comandado por un poder separado. A lo sumo podrá presumirse que la concepción de la organización social se elabora en el horizonte de una experiencia primordial del mundo en la que el rito es una manifestación singular. Pero aún debemos extraer otra consecuencia de la observación del rito. Él no hace más que atestiguar la no-separación; en él se lee una prueba de la alteridad. Digamos pues que, si el rito nos parece constitutivo de la identidad social, de la vida comunitaria o de la vida de los individuos como miembros de un grupo, existe en él un quiasma entre el movimiento que liga al agente o al paciente al grupo o remite al grupo a sí mismo y el movimiento que les abre a lo que es "otro". El rito reposa, en efecto, en la creencia en la potencia de los seres invisibles, en la creencia de que los hombres se hallan en comercio constante con ellos, y aún que son habitados por ellos o atravesados por otras fuerzas. De modo general, el minucioso ordenamiento de las operaciones del rito testimonia la creencia en un saber que sobrepasa a los actores, que les fue transmitido por sus ancestros y debe su origen a un pasado fuera de las fronteras del tiempo en el que se mueven los hombres.

Preguntemos ahora, ¿no es el fenómeno de esta creencia el que permite plantear justamente la cuestión de la división social, y descartar decididamente la desafortunada imagen de la indivisión a la que en ocasiones recurre Clastres? La plena afirmación de la comunidad, la manera en la que ella

impide al jefe ejercer un poder particular, no se deja efectivamente disociar de la asignación de un orden y del origen de su institución en un lugar *otro*.

Ya pensando en Clastres fue que, en un viejo artículo ("L'ère de l'idéologie", 1973), operaba una distinción entre las formaciones en las que presumiblemente la institución de lo social se engendra en el lugar mismo de la sociedad en la que ella es concebida, y las formaciones que se supone se engendran en un lugar *otro*. En referencia a estas últimas –en particular a las sociedades salvajes–, observaba que lo "real [...] solo se comprueba determinable si se le supone determinado en virtud de una palabra mítica o religiosa, testimonio de un saber del cual el movimiento efectivo del conocimiento, la invención de la técnica, la interpretación de lo visible no pueden poner en juego el fundamento"²⁴⁵. No obstante, no extraía la consecuencia de que gracias a tal distinción podemos, si no dar razón de la gran mutación que señala Clastres, al menos asentar una diferencia radical entre el tipo de sociedad primitiva y los otros tipos de sociedad. Lo poco que hemos entrevisto de las creencias de los indígenas en la estela de los análisis de Clastres debería alcanzar para apartarnos de un uso grosero de lo religioso. Los ritos salvajes, especialmente los ritos de iniciación, tan relevantes en su argumentación, son testimonio de una relación con otro mundo, con lo invisible, y revela a la vez una estrecha sujeción de los hombres a un saber, a una ley sobre la cual carecen de injerencia, y a un entrelazamiento constante entre este mundo y el otro, entre lo visible y lo invisible. En otros términos, no se nos debe escapar que, si la noción de alteridad se demuestra omnipresente, permanece inlocalizable, no reenvía a una instancia definida ni se hace signo, jamás, de la presencia de un "gran otro". Para hablar como Clastres, el *otro* no es el *Uno*.

²⁴⁵ *Les Formes de l'Histoire*, op. cit., p. 293 (texto publicado anteriormente en la *Encyclopaedie Universales*).

Señalemos al pasar que su interpretación de la ley primitiva como escritura sobre el cuerpo, no solo no da cuenta de la exterioridad primera de la ley, como lo hemos mencionado, sino que incluso descuida el hecho de que la incisión, la marca, significa una apertura del cuerpo al *otro*, el hecho que el cuerpo de cada uno no le pertenezca, que el cuerpo natural sea simultáneamente cuerpo sobrenatural, que, como cuerpo sufriente, mortal, se encuentre simultáneamente habitado, atravesado por fuerzas que tienen su asiento fuera de él. En este sentido, debemos convenir que no existe escisión entre lo visible y lo invisible, que esta solo surge en la sociedad histórica (por lo demás, tardíamente) gracias a una experiencia religiosa de un tipo enteramente nuevo.

Retomo así una proposición avanzada anteriormente: resulta vano pretender desplazar lo religioso a la órbita de lo político. Incluso debemos agregar ahora: si se concibe cuando menos la política como el sistema que se agenciaría en función de la sola determinación (indisociable de su representación) del lugar del poder. Esta última reserva requiere aclaración. Al formularla, presto atención en señalar nuevamente que el lugar del poder se designa en relación con cierta percepción del saber y de la ley. Podríamos decir sin duda –y tal es en un sentido mi convicción– que la naturaleza de una sociedad política, la naturaleza misma de lo político se libra en dicha relación. Pero este lenguaje solo es legítimo a condición de reconocer que lo político –identificado de este modo a la institución de lo social, a los principios generadores de su "forma"– no se deja reducir a la pura elección de los hombres (aún cuando fuese juzgada inconsciente), es decir, que testimonia a la vez de una *elaboración* y de una especie de *prueba* de la condición humana en circunstancias dadas.

Si así es, la crítica que suscita el marxismo puede reformularse en otros términos provenientes de teóricos que rechazan tales categorías. Como intenté demostrarlo en

otra parte, Marx cede a la tentación de proyectar la división social en la sociedad (para determinar el momento de su aparición y el momento de su supresión); intenta descubrir su fundamento *real* y, a su vez, definir las figuras del poder, de la ley y del saber que conocemos como productos de un proceso empírico (el desarrollo de las fuerzas productivas y las transformaciones de las relaciones de producción que lo acompañan)²⁴⁶. Contra esta mitología –más generalmente contra toda forma de economicismo, de sociologismo y de historicismo–, conviene reestablecer la primacía del orden simbólico. No obstante, tal exigencia se pervierte prontamente si tratamos lo simbólico como real, con igual intención de objetivación científica. Tal es el caso cuando, manipulando, con la desenvoltura propia del pensamiento estructuralista, las categorías del poder, de la ley, del saber, las de lo visible y lo invisible, las del mundo social y las del otro mundo, nos limitamos a erigir en cada formación histórica un *dispositivo* simbólico (expresión que yo mismo empleé sin sospechar los equívocos a los que podía prestarse) y, finalmente, cuando pretendemos discernir dos tipos generales de dispositivos, uno propio de las sociedades sin Estado, el otro común a las sociedades que comprenden un Estado.

Desde tal perspectiva, no hacemos más que transferir al registro de lo simbólico una idea de la funcionalidad, incluso de la instrumentalidad, que anteriormente se formulaba en el registro del realismo. En síntesis: la “elección” de los primitivos consiste entonces en fijar lo *otro*, lo invisible, el origen del poder, de la ley y del saber, en un lugar absolutamente a distancia de su propio espacio de vida, de su propio tiempo, con la intención de expulsar toda división de los límites de lo social; mientras que, luego del derrumbamiento de este dispositivo, todas las figuras del *otro* se ven, en virtud de la nueva elección, desplazadas al interior de esos límites y condensadas en las del Estado;

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 289.

la división instaurada en principio entre el otro mundo y este mundo se revela habitada por un movimiento decidido hacia este último, en la intención de asegurarse el dominio de su institución. No importa que la elección se considere inconsciente. No solo desconocería tal interpretación la singularidad de las prácticas y de las creencias primitivas que no podrían reducirse a la separación de lo invisible y lo visible; no solo indentificaría ella la creencia religiosa en su esencia con la de los primitivos y haría de las grandes religiones históricas subproductos transitorios de la edificación del Estado, sino –este es el punto que nos parece decisivo– haría perder toda significación a la noción misma de *alteridad*.

O bien esto no hace más que designar el efecto de un proceso de alienación, y esta versión solo se sustenta a condición de asignar al mismo un término según el argumento hegeliano o feuerbachiano-marxista que pareciera ya nadie defiendo; o bien debe admitirse que, como ya escribía en “La edad de la ideología”, es vano “pensar lo social en las fronteras de lo social, la historia en las fronteras de la historia, el hombre a partir y para el hombre” e ignorar el enigma de la institución, los signos de una pregunta que excede toda respuesta dada y permanece por siempre implicada en cada una²⁴⁷.

Esto nos lleva al problema de la gran mutación de la que habla Clastres (y, de forma más general, al problema de la discontinuidad de la historia). Ya mencioné al pasar las reticencias que me inspira su interpretación de La Boétie. Al menos la noción de *fatalidad* le permite señalar un acontecimiento *inconcebible*, del que no sería posible encontrar razón en los hechos. Pero en cambio, en *la Société contre l'État*, no descarta la posibilidad de hallar su explicación, y se enfrenta entonces a dificultades que merecen mencionarse por ser significativas. Luego de haber anotado que el misterio del origen no era más que “provisorio, probablemente”, se interesa por las trans-

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 291.

formaciones que afectaron la organización local de los Tupiguaraníes en vísperas del descubrimiento del Nuevo Mundo. Pensaba que el acrecentamiento de la población y las dimensiones de los grupos locales habían aportado perturbaciones en la estructura de la sociedad primitiva –por fundada que siempre estuviese en la dispersión y la debilidad numérica de las comunidades– y habían especialmente incentivado el refuerzo de la jefatura haciendo surgir jefes que, sin devenir déspotas, “ya no eran de hecho jefes sin poder”²⁴⁸. Apenas formulada esta hipótesis, Clastres responde que el cambio pudo conducir a una formación de Estado, pues este parecía haber suscitado una reacción saludable, la aparición de profetas que llamaban a abandonar la mala tierra, a alcanzar la patria de los dioses, la “tierra si mal”. Luego, interpreta dicho movimiento como una respuesta al peligro creado por la impulsión de la jefatura, como la “tentativa heroica de una sociedad primitiva por abolir la desgracia en el rechazo radical del Uno como esencia universal del Estado”²⁴⁹, y llega a preguntarse si la palabra profética, por el hecho de lograr unificar a menudo en la migración, la diversidad de las tribus, no tendría un efecto contrario al que apuntaba, si el nuevo poder que ella encarnaba no abría la vía a la aceptación del gobierno y de la obediencia, que más tarde adquiriría significación política. Así concluye: “Palabra profética, poder de dicha palabra: ¿tendríamos allí el lugar originario del poder liso y llano, el comienzo del Estado en el verbo?”²⁵⁰

Por fecunda que me parezca la intención de articular los signos de un cambio que se produce en varios registros a la vez –expansión y concentración de la población, acrecentamiento del rol de los jefes, nueva experiencia religiosa–, la hipótesis del origen del Estado me resulta decepcionante.

²⁴⁸ *La Société contre l'État*, op. cit., p. 182.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 185.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 186.

Cómo no ver en ella, en efecto, que el control que Clastres imputa a la sociedad primitiva sobre sus condiciones de existencia es tan riguroso, tan deliberado, que no podría producirlo la repentina intrusión del accidente demográfico? El autor de *la Société contre l'État* nos puso en presencia de un sistema a tal punto cerrado que ningún acontecimiento podría conmoverlo.

¿Debemos pues oponer a esto que los hechos sencillamente se nos escapan? Diré más bien que es la tentativa misma de buscar una explicación en los hechos lo que señala la vanidad de un punto de vista de sobrevuelo (según la expresión de Merleau-Ponty) de la Historia. En lugar de intentar detectar las razones del pasaje de una formación a otra, ¿no deberíamos sostener –sin olvidar jamás que nuestra interpretación se despliega en el horizonte de nuestra propia cultura, y que debemos nuestras preguntas a nuestra propia experiencia de lo social– la exigencia de pensar la historia bajo la prueba de lo que denominé el enigma de la institución? Tal exigencia no nos condena a tomar nota, sin más, de la diversidad de los tipos de sociedad, y aún menos a adoptar la tesis según la cual cada uno procedería por una elección humana inmotivada. Podemos, por el contrario, preguntarnos con derecho si no se dejan notar en cada una, sea cual fuere el lugar al que conduce la investigación, las huellas de una herencia, los signos de una renovación de los vínculos sociales culturales anteriores, de un reinvestimento, en una nueva experiencia del mundo, de antiguas prácticas y creencias; preguntarnos finalmente si la noción que nos forjamos de la sociedad primitiva no está vinculada al hecho de que en ella se devela el abismo de la historia. En otras palabras, reconocer la discontinuidad de la historia en nada impide descifrar lo que *adviene* en el tiempo, percibir en la historia una dimensión de *revelación* si nos mantenemos de todos modos en la apertura de la interrogación que nace del presente y nos rehusamos a ceder a una teoría global del progreso o de la regresión.

Estas consideraciones requerirían largos desarrollos que

nos alejarían del problema planteado por Clastres. Sin embargo, y considerando la figura del jefe tal como él la describió, pueden ellas recibir una primera confirmación. Esta figura se le manifiesta, ya lo hemos dicho, rigurosamente ligada a la definición de un poder no separado. Ahora bien, el fenómeno de la realeza sagrada, al que se han consagrado un pequeño número de antropólogos después de Frazer, presenta rasgos análogos a los que juzgó específicos de la jefatura primitiva.

Limitémonos a mencionar la empresa de Hocart, pues manifiesta singulares afinidades con la de Clastres, aunque sin duda este la ignoraba puesto que, hasta donde puedo saber, no hace de ella mención alguna. Ya había abierto Hocart la vía a una antropología política. Tenía la idea de que toda sociedad es en esencia sociedad política, si bien no lo declaró expresamente pues juzgaba que todas las funciones gubernamentales existían en los pueblos sin gobierno, es decir en ausencia de una instancia reguladora del conjunto de las relaciones sociales. Su preocupación era comprender cómo un poder viene a circunscribirse en la sociedad, ejerciéndose y haciéndose reconocer a la vez como autoridad sobre todos. Sin duda desarrolla un esquema evolucionista, directamente importado de las ciencias naturales. Pero lejos de compartir los prejuicios de una escuela, no invoca ni la Necesidad, ni el Progreso. Su punto de partida es más bien la crítica al etnocentrismo de sus contemporáneos. Nuestra costumbre de gobernar es tal, dice él en substancia, que el hecho pasa por natural; los filósofos se limitan cuando lo examinan buscando el fundamento de dicha coerción: "Si hubiesen dispuesto de una información sobre el conjunto de nuestro globo, habrían aprendido que existen numerosas sociedades sin gobierno y que sin embargo funcionan perfectamente..."²⁵¹. No satisfecho con detenerse en esta constatación, Hocart juzga que ello incita a reexaminar el lugar que tiene el Estado

²⁵¹ A.-M Hocart, *Rois et Courtisans*, introducción de Rodney Needham, Paris, Ed. Du Seuil, 1978. p. 198.

en nuestro tiempo y quiere poner nuevamente en evidencia todo lo que a él escapa en el funcionamiento de la vida social. No habla, es verdad, a la manera de Clastres, de sociedad *contra* el Estado, pero niega que la ausencia del Estado sea el signo de una falta. Las sociedades que ignoran el gobierno son a sus ojos sociedades completas, capaces de satisfacer plenamente las necesidades de los hombres. Sin poder seguir aquí en detalle su argumento ni restituir sus principales articulaciones, subrayaré solamente que el pasaje de una sociedad sin gobierno a una sociedad gobernada resulta, según él, de una combinación siempre marcada por transformaciones de orden material, social y religioso a la vez.

El primer dato a considerar es el crecimiento del volumen y la densidad de la población, que requiere tareas de coordinación hasta entonces desconocidas. No obstante, el sentido del proceso de cambio se descubre en la centralización del ritual. De hecho, el rito fue siempre, afirma nuestro autor, el resorte de la existencia comunitaria: condensa todos los procedimientos "dispensadores de vida", que constituyen la preocupación esencial de las sociedades, al menos hasta épocas recientes. A través suyo los hombres determinan "en qué objetos reside la vida y de qué objetos puede ella prescindir", y buscan alcanzar sus fines: "aumentar las reservas de alimentos y de bienes, [...] asegurar la descendencia, evitar la enfermedad y la muerte prematura, vencer al enemigo"²⁵². Ahora bien, el estudio comparativo de sociedades situadas en Asia y en África procura la misma enseñanza. De una dispersión inicial de rituales, por más pasmados que estén en el marco de la familia o de la tribu (coexistiendo bajo el signo de la igualdad), se pasa a un ritual global, que implica un oficiante principal y una diferenciación de las funciones que corresponden a los personajes secundarios. Al primero se le atribuyen las prerrogativas del jefe o del rey, mientras que los

²⁵² *Ibid.*, p. 137.

otros devienen jefes subalternos o vasallos. Al término de la evolución, de cuyo sentido general no puede dudarse gracias a los ejemplos que de ello nos persuaden, surge que el jefe supremo o el rey cesa de ser el *primus inter pares* y viene a incorporar en su persona los atributos de los demás jefes que, luego de haber sido sus auxiliares, devienen sus dependientes y se distinguen por el rol que desempeñan a su servicio, es decir por la responsabilidad que les corresponde en determinados oficios. A su vez, el dios al que estaba identificado condensa en sí mismo las propiedades de las divinidades propias de los diversos grupos particulares. De este modo, la centralización se cumple en el momento en que el personaje central, en virtud de una identificación con cada elemento del ritual rigurosamente definido en correlación con un elemento del universo, adquiere la figura de un microcosmos que refleja punto por punto el macrocosmos²⁵³. No hay duda para Hocart de que esta "lógica del ritual" comanda las transformaciones de las creencias religiosas; incluso se arriesga a buscar en ella la explicación del pasaje del politeísmo al monoteísmo²⁵⁴. Sin embargo, su interpretación no permite sostener tal tesis, pues se limita a mostrar, a través del estudio comparativo, que solo un pequeño número de símbolos son susceptibles de remitir a la función real, que la dualidad de la Tierra y del Cielo parece por doquier admitida y que, también por doquier, el culto al Sol o al Cielo termina por dominar, en tanto se afirma la idea de un mundo *uno*, cuyo rey personifica el principio. De tal modo nos hace percibir en conexión con la "lógica del ritual", una "lógica de la creencia".

El objeto de investigación y de reflexión de Hocart es la emergencia de la figura del jefe o del rey, en la cual se imprime la fuerza de instituir, de mantener, de acrecentar la vida social. Enuncia con claridad esta cuestión en un párrafo: "De la igualdad de las familias se pasó a la supre-

²⁵³ *Ibid.*, p. 139.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 157.

macía de una sola sobre las otras. ¿Cómo se llegó ahí?"²⁵⁵. Y su respuesta no es equívoca al menos en un punto: se engaña el historiador que busca "atribuir la causa de esta inversión del poder a algún hecho accidental, al ascenso de un hombre autoritario por ejemplo". La concordancia de los cambios de orden religioso sobre las distintas áreas culturales impide imputar al azar la formación de la realeza. La cuestión se reformula en términos diferentes en otro pasaje: dada la existencia del rey, ¿debe interpretarse "el hecho de que un solo dios devore a los demás [...] como la expresión del deseo simbólico del rey por concentrar entre sus manos todos los poderes usando una suerte de subterfugio"? se pregunta. Su respuesta es nuevamente negativa y se funda en el argumento que nos transporta al problema del que partimos. "La idea de una "astucia" semejante, observa, solo podría provenir de las personas que creen aún que la función originaria de un rey es la de gobernar, la de ser la "cabeza" de la administración. Veremos que no es así en absoluto: el rey es el depositario de los dioses, es decir de la vida del grupo"²⁵⁶. Dicho argumento se desarrolla ampliamente a lo largo de la obra a la que hago referencia. La ruptura que introduce el advenimiento del rey en las sociedades antaño fundadas en la igualdad no significa en absoluto que este detente un gobierno sobre los hombres. Mencionando los ejemplos más diversos, Hocart no deja de poner en evidencia las singulares características del rey: él es un mediador entre los dioses y los hombres; es liberal en su esencia; es el hombre de la buena palabra y de la acción justa; su función responde a una demanda de la sociedad demanda tan manifiesta que, en numerosos casos, el hombre buscado para encarnar dicha función hace todo por evitarla y, ejerciéndola, se ve atrapado en una red de obligaciones que hacen de él más bien un prisionero que un amo de la comunidad.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 169.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 171.

Considerando este fenómeno, se plantea pues una nueva pregunta: ¿cómo se efectúa el pasaje de una realeza que no gobierna a un Estado entendiendo un sistema de poder que comprende una administración y medios de coerción? Lo menos que se puede decir es que Hocart duda acerca de la respuesta. Le sucede de insistir en un cambio de orden religioso: la sustitución de los ritos de prosperidad por ritos "éticos" que hacen del rey "el depositario exclusivo de todo poder", es decir, si comprendemos correctamente, que le aseguran un gobierno a imagen de un dios todopoderoso. También le ocurre suponer que dicho gobierno nace a la sombra de la función real, que los dignatarios se adhieren a él sacando partido de la impotencia del hombre divinizado, paralizado como está por la etiqueta y el ceremonial. No obstante, la respuesta que más a menudo parece imponerse combina la idea de una proliferación y de una jerarquización de los cargos requeridos para el desarrollo de la función real y la idea de una complejidad creciente de las tareas de coordinación de las actividades sociales, que permite injertar en los servicios, en principio simbólicos, el ejercicio de una autoridad real²⁵⁷.

Nuestra intención no es discutir esta interpretación. Podemos preguntarnos si Hocart no hace más que desplazar la dificultad que enfrenta Clastres; si, una vez situada al término de la realeza simbólica del primer tipo (dispensadora de prosperidad), la mutación que marca el advenimiento del Estado se aclara verdaderamente, o si solo nos deja en presencia de cambios que se sustraen al conocimiento objetivo. De hecho, rechazando la hipótesis de que la sociedad pueda desear un amo y que el rey pueda desear gobernar, Hocart, al igual que Clastres, vuelve dudoso el recurso a acontecimientos que quebrarían un sistema tan rigurosamente equilibrado. Nuestra breve incursión en el dominio explorado por él nos pro-

cura, al menos, algunas indicaciones preciosas. En un sentido, el pensamiento de Clastres se ve confirmado en un punto esencial: por largo tiempo y sobre toda la superficie del globo, existieron sociedades que se ordenaron haciendo economía de un poder coercitivo, y no por ello eran menos sociedades políticas. No obstante, a partir de apoyarse en los casos de formaciones que dan lugar a un rey y delimitan a distancia de la comunidad el foco del poder social o, mejor dicho, de la institución de lo social, la confirmación impide concebir una discontinuidad radical entre las sociedades primitivas y todas las demás prestando atención a la articulación de lo político y lo religioso, y a proseguir de este modo la exploración de las sociedades que vendrán a ordenarse bajo la égida del Estado, en la convicción de que su propio desarrollo no solo se aclara a la luz de una empresa de dominación del hombre sobre el hombre, e incluso del hombre sobre la naturaleza.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 354.

Bibliografía

*Obras de Pierre Clastres*

- 1965 *La Vie sociale d'une tribu nómade: les Indiens Guayaki du Paraguay*, thèse de doctoral d'État, 3^e cycle, Paris.
- 1972 *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, coll. "Terre humaine".
- 1974 *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. de Minuit.
- *Le Grand Parler. Mythes et chants sacres des Indiens Guaraní*, Paris, Éd. du Seuil, coll. "Recherches anthropologiques".
- 1980 *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. du Seuil, coll. "Recherches anthropologiques".

Artículos de Pierre Clastres

- 1962 "Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne", *L'Homme*, II (I), p. 51-65 (repris dans *La Société contre l'État*).
- 1963 "Indépendance et exogamie. Structure et dynamique des sociétés indiennes de la forêt tropicale", *L'Homme*, III, n^o 3, p. 67-87 (repris dans *la Société contre l'État*).
- 1964 "Compte-rendu de mission chez les Indiens Guayaki", *L'Homme*, IV, n^o 2.
- 1966 "L'arc et le panier", *L'Homme*, VI, n^o 2, p. 13-31 (repris dans *la Société contre l'État*).

- 1967 "Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu", *L'Homme*, VII, n° 4, p. 5-24.
- "Mission au Paraguay et au Brésil", *L'Homme*, VII, n° 4, p. 101-108.
- "De quoi rient les Indiens?", *Les Temps Modernes*, n° 253, p. 2179-2198 (repris dans *La Société contre l'État*).
- 1968 "Ethnographie des Indiens Guayaki", *Journal de la Société des Américanistes*, t. LVII, p. 9-61.
- Avant-propos à L. Cadogan, *Diccionario guayaki-español*, Paris, Société des Américanistes.
- "Entre silence et dialogue", *L'Arc*, numero spécial consacré à Claude Lévi-Strauss, p. 76-78.
- 1969 "Une ethnographie sauvage", *L'Homme*, IX, n° 1, p. 58-65 (repris dans *Recherches d'anthropologie politique*).
- "Prophètes dans la jungle", *l'Éphémère*, n° 10, p. 232-242 (repris dans *La Société contre l'État*).
- "Copernic et les Sauvages", *Critique*, n° 270, p. 1000-1015 (repris dans *La Société contre l'État*).
- 1971 "Le dernier cercle", *Les Temps Modernes*, n° 298, p. 1917-1940 (repris dans *Recherches d'anthropologie politique*).
- "Le clou de la croisière", *Les Temps Modernes*, n° 299-300 (repris dans *Recherches d'anthropologie politique*).
- 1972 "De l'Un sans le multiple", *l'Éphémère*, n° 19-20, p. 308-314 (repris dans *La Société contre l'État*).
- "The Guayaki", in M. G. Bicchieri (éd.), *Hunters and Gatherers Today*, New York, Holt, Rinehart and Winston, p. 138-174.
- 1973 "Éléments de démographie amérindienne", *L'Homme*, XIII, n° 1-2, p. 23-36 (repris dans *La Société contre l'État*).

- "De la torture dans les sociétés primitives", *L'Homme*, XIII, n° 3, p. 114-120 (repris dans *La Société contre l'État*).
- "Le devoir de parole", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 8, p. 83-85 (repris dans *La Société contre l'État*).
- "Où va l'ethnologie? Claude Lévi-Strauss et Pierre Clastres, Dialogues", émission de Roger Pillaudin, France-Culture, 30 mars 1973.
- 1974 "Entretien avec Pierre Clastres (14 décembre 1974)", *L'Anti-Mythes*, n° 9, s.d.
- 1974 "Léon Cadogan", *L'Homme*, XIV, n° 2, p. 135-136.
- "De l'ethnocide", *L'Homme*, XIV, n° 3-4, p. 101-110 (repris dans *Recherches d'anthropologie politique*).
- 1975 "Marthenko", *Textures*, n° 10-11, p. 45-46.
- 1976 "La question du pouvoir dans les sociétés primitives" *Interrogations*, n° 7 (repris dans *Recherches d'anthropologie politique*).
- "Préface" à Marshall Sahlins, *Âge de pierre, Âge d'abondance*, trad. fr. de T. Jolas, Paris, Gallimard (repris dans *Recherches d'anthropologie politique* sous le titre "L'économie primitive"),
- "Liberté, Malencontre, Innommable", in É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, p. 229-246 (repris dans *Recherches d'anthropologie politique*).
- "Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud", texte écrit pour le *Dictionnaire des mythologies et des religions*, Paris, Flammarion, 1981 (repris dans *Recherches d'anthropologie politique*).
- 1977 "Le retour des lumières", *Revue française de science politique*, 1 (repris dans *Recherches d'anthropologie politique*).

- “Archéologie de la violence”, *Libre*, n° 1 (repris dans *Recherches d'anthropologie politique*).
- “Malheur du guerrier sauvage”, *Libre*, n° 2 (repris dans *Recherches d'anthropologie politique*).
- “Les marxistes et leur anthropologie”, *Libre*, n° 3, 1978 (repris dans *Recherches d'anthropologie politique*).

Orientaciones bibliográficas

- Berthoud, G., “Une pensée contre l'État. Hommage à Pierre Clastres”, *Autogestión et Socialisme*, n° 40, mars 1978.
- Birnbaum, P., “Sur les origines de la domination politique. A propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres”, *Revue française de science politique*, 1977, vol. XXVII, n° 1, p. 5-21.
- Blanchot, M., *L'Écriture du desastre*, Paris, Gallimard, 1980.
- Bouretz, P., “Pierre Clastres. La société contre l'État”, in Châtelet, F., Duhamel, O., et Pisier, E., *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986, p. 142-151.
- Cartry, M., “Pierre Clastres”, *Libre*, n° 4, 1978, p. 39-49 (texte d'hommage initialement paru in *Annuaire de la V^e section de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses*, 1978, t. LXXXV).
- Chamboredon, J.-C., “Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie”, *Revue française de sociologie*, n° 3, 1983, p. 557-564.
- Deleuze, G., et Guattari, F., *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éd. de Minuit, 1972.
- *Mille Plateaux*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.
- Edmond, M.-P., “La haine et la honte de l'État”, *Les Temps modernes*, novembre 1979, n° 400, p. 793-815.
- Feigelson, K., “Le Gai Savoir de Pierre Clastres”, *L'Homme et la Société*, n° 65-66, 1982, p. 107-119.
- Gauchet, M., “La leçon des Sauvages”, *Cahiers de l'ISEA, Études de marxologie*, 1974, p. 1563-1569.
- “Politique et société: la leçon des Sauvages”, I et II,

- Textures*, n° 10-11, p. 57-86, et n° 12-13, p. 76-105.
- “La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive”, *Libre*, n° 2, 1977, p. 5-43.
- “Pierre Clastres”, *Libre*, n° 4, p. 55-68.
- *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- Gil, J., *Métamorphoses du corps*, Paris, Éd. de la Différence, 1985.
- Lapierre, J.-W., “Sociétés sauvages, sociétés contre l'État”, *Esprit*, n° 457, mai 1976.
- Lefort, C., “Pierre Clastres”, *Libre*, n° 4, 1978, p. 49-54.
- Lizot, J., “Économie ou société? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens”, *Journal de la Société des Américanistes*, t. LX, Paris, 1971, p. 137-175.
- Le Cercle des feux. Faits et dits des Indiens Yanomami*, Paris, Éd. Du Seuil, 1976.
- Luque-Baena, E., “On Political Anthropology. A Polemical Dialogue with an Old Discourse”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n° 25, janvier-mars 1984, p. 71-93.
- Margando, A., Panoff, M., “De l'ethnologie comme torture des faits?”, *L'Homme*, XIV, n° 2, avril-juin 1974, p. 139-142.
- Michard-Marchal, C., et Ribery, C., “Sexisme et sciences humaines. Pratique linguistique du rapport de sexage”, *Linguistique*, Presses Universitaires de Lille, 1982.
- Mongin, O., “Sauvages, à jamais”, *Esprit*, n° 457, mai 1976.
- Niola, M., “Natura, Società, Potere. Approposito di la società contro lo Stato di Pierre Clastres”, *Rassegna italiana di sociologia*, 1978, vol. XIX, n° 1, p. 163-173.
- Prado Jr., B., “Pierre Clastres”, in *Alguns Ensaios*, Sao Paulo, Max Limonad, 1985.
- Rodrigues, A., “Some Considerations on the Concept of Symbol in the Human Sciences”, *Recherches Sociologiques*, VII, n° 3, décembre 1976, p. 322-338.

Roviello, A.-M., "La société contre l'État ou le simulacre du pouvoir", *Annales de l'Institut de Philosophie*, ULB, 1975, p. 225-236.

Le Sauvage à la mode (Collectif), textes reunis et présentés par Jean-Loup Amselle, Paris, Le Sycomore, 1979.

Vaudey, G., "Pierre Clastres", *Alea*, 1981, n° 1, p. 31-53.
Volontá, revue anarchiste trimestrielle, 49^e année, n° 1, janvier-mars 1986 ; articles de R. Marchionatti, E. Amodio, C. Lefort, P. G. Flecchia, H. Barclay.

Índice



PIERRE CLASTRES, O LA REBELDÍA VOLUNTARIA, <i>Eduardo Grüner</i>	7
PRESENTACIÓN, <i>Miguel Abensour</i>	51
PRESTIGIO DE LA ETNOGRAFÍA, <i>Ivonne Verdier</i>	67
Bibliografía.....	93
LA INVERSIÓN DE LA DEUDA (PROPOSICIONES ACERCA DE LAS REALEZAS SAGRADAS AFRICANAS), <i>Luc de Heusch</i>	95
Obras citadas.....	119
ALGUNAS REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS PRELIMINARES ACERCA DEL CONCEPTO DE SOCIEDADES CONTRA EL ESTADO, <i>Marc Ric</i>	121
LA PASIÓN DE PIERRE CLASTRES, <i>Michel Deguy</i>	135
Anteo	135
La experiencia del extranjero.....	136
Babel.....	138
Los otros y los otros otros	139
Dialogar.....	141
Carta a Gary Snyder.....	143
Leteo; informaciones.....	146
Taïpi.....	147
Violencias y violencia.....	148
Sociedad sin Estado y guerra.....	149
Pensar con el pensar salvaje.....	153
Reciprocidad, reconciliación.....	157
La potencia y el crimen.....	159

LA GUERRA Y EL ESTADO PRIMITIVO, <i>Alfred Adler</i>	163
EL CONTRA <i>HOBBS</i> DE <i>PIERRE CLASTRES</i> , <i>Miguel Abensour</i>	189
El <i>Contra Hobbes</i> de <i>Clastres</i> y sus apuestas.....	198
La guerra como institución de la "politie" salvaje.....	208
DEL SILENCIO AL DIÁLOGO: EL FIN DE LAS TRIBUS, <i>Gilbert Vaudey</i>	229
NOTAS SOBRE EL UNO, EL DOS Y LO MÚLTIPLE, <i>Nicole Loraux</i>	243
Pensamiento indígena, itinerario griego.....	244
A propósito del Uno y del dos.....	249
Uno y uno.....	260
LA FATALIDAD DE LA <i>BOÉTIE</i> Y LAS TEORÍAS DE LA INDIA ANTIGUA SOBRE LA NATURALEZA DE LA SOCIEDAD, <i>Charles Malamoud</i>	265
LA OBRA DE <i>CLASTRES</i> , <i>Claude Lefort</i>	279
Bibliografía.....	315

