

LA OBRA DE PIERRE CLASTRES

POCO TIEMPO DESPUÉS de la muerte de Clastres, Maurice Luciani, que fue seguramente su mejor amigo como a su vez fue el mío, escribió en nombre de la redacción de la revista *Libre* unas líneas sobrias y verdaderas —tanto más conmovedoras de releer ahora cuanto que él des-

saparecería poco después, a causa de una enfermedad de extrema crueldad. El retrato que hiciera entonces restituye para nosotros la presencia de su amigo y la suya propia: "La obra seguirá su camino. Pero conservar a Pierre vivo entre nosotros es también acordarnos de lo que fundaba su obra y nos lo hacía entrañable: el desprecio por el poder y la palabrería, la atención a toda palabra verdadera; una broma perpetua pero también la cólera súbita contra la opresión y la impostura, la distancia de la ironía y la presencia lacónica de la amistad, la indiferencia por las modas, el desprecio por el pensamiento partidario, la búsqueda solitaria". Añadía: "A menudo, en cualquier esquina, volveremos a ver a este transeúnte burlón y secreto". Muchas veces me he acordado de esta última frase porque Luciani también era ese transeúnte singular que a Clastres y a mí nos gustaba evocar. Sin embargo, Luciani no dejó una obra que llevara su huella. En la de Clastres, en cambio, aquellos que no lo conocieron pueden encontrar algo de su carácter: el desprecio por el poder y la palabrería, la cólera súbita contra la impostura, aunada a la broma y la ironía, si leen, por ejemplo, el panfleto feroz e ingenioso que se publicó en *Libre* (num. 3, 1978), después de su muerte ("La antropología de los marxistas"); la atención a la palabra verdadera, la presencia lacónica de la amistad, si logran captar la personalidad del narrador de la *Crónica de los indios Guayaki*.

Esta obra es la que mejor revela su sentido de la amistad, en la antigua acepción del término: la capacidad de descubrir en el otro a un semejante y de compartir el pensamiento. En una nota que le dediqué hace unos años, había expresado mi parecer sobre el autor de la *Crónica*; señalaba la precocidad de su visión "ya formada antes del tiempo de los viajes". Que se me permita reproducir un pasaje porque ahora no sabría expresarlo mejor: "En vano —decía yo— se sospecharía que sólo quiso o supo ver lo que le convenía. Leyéndolo, uno se maravilla al contrario de su encuentro con el otro que ya llevaba prefigurado en sí mismo. Es cierto, Clastres descubrió a los indios en los libros antes que en la selva tropical, y se inspiró en los relatos de antiguos viajeros y misioneros; sin embargo, si fue capaz de descifrar inmediatamente lo que éstos dejaban entrever, sin nombrarlo, incluso disimulándolo a veces, es sin duda porque, antes de dedicarse a la etnología, ya llevaba en sí la figura de ese otro, que podía reconocerlo fuera de sí, revelar su identidad y cederle la palabra".

La preocupación por redactar una crónica y sobre todo la manera cómo la llevó, apartándose de todos los artificios que pueden tentar a un escritor deseoso de gustar (para emplear una vez más las palabras de

CLAUDE LEFORT

Traducción de Fabienne Bradu

Luciani: *la indiferencia por las modas*, revelan la calidad de su relación con los indios cuya vida compartió, su voluntad de hacerse su testigo, e incluso más: una especie de devoción hacia un pueblo orgulloso, condenado a desaparecer. No hay ningún énfasis cuando evoca la tragedia a punto de alcanzar su fin, la obra pronto concluida de un mundo que se había proclamado "nuevo", entonces, deja la palabra a Montaigne. No hay ninguna complacencia cuando habla en primera persona sino, simplemente, la preocupación por no ocultar la presencia del narrador en la relación de lo que va descubriendo. No hay nada que traiciona y la vana esperanza de creer en la bondad del pueblo víctima porque no escatima ningún detalle repugnante, tanto para él como para nuestra sensibilidad: sólo hay el esfuerzo constante por comprender a otros hombres.

Si evoco en primer lugar la *Crónica* es porque patentiza un extraordinario don de ver y de escuchar. Basta mencionar las primeras páginas que relatan el acontecimiento crucial del nacimiento de un niño. "Todo nacimiento —apunta él— es vivido dramáticamente por todo el pueblo; no es una simple suma de otro individuo a tal o cual familia sino una causa de desequilibrio entre el mundo de los hombres y el universo de las potencias invisibles, la subversión de un orden que el ritual debe tender a restablecer". Esto ya lo sabía antes de presenciar el parto de una india así como las fases del rito que suceden a la "caída" del niño. También conocía, antes de su estancia con los Guayaki, los principales mitos de su cultura. Pero eso mismo realza su facultad para *observar y describir*, nunca sujeta a la teoría. En rigor, no se trata únicamente de observación. El don de escuchar y de ver se ejerce de una manera inigualable cuando Clastres capta lo que no parece merecer atención: un gesto furtivo, una frase inconclusa —como si lo más valioso residiera no tanto en el poder de concentración sino en el de dejarse distraer del espectáculo, de captar signos en el límite de lo visible, de lo audible. Por ejemplo, en el momento del nacimiento, percibir la extrañeza del silencio. Y tampoco se trata exactamente de describir. El relato se entrecruza con una reflexión sobre el ser social de los Guayaki que, a su vez, se ensancha hacia su historia. Aún cuando está describiendo, con asombrosa precisión, la escena del parto, la postura de la madre al terminar su trabajo, los gestos de los personajes designados para recibir al recién nacido y luego, al día siguiente del acontecimiento, la salida del padre para la caza, investido, por un momento, de poderes excepcionales y a la vez marcado por una excepcional vulnerabilidad, Clastres no se limita a enseñar a su lector lo que él ve sino que hace patente lo que los actores ven y, más allá de lo que éstos ven, en la

selva que los rodea, a los seres invisibles que los vigilan o los esperan.

Como se sabe, Clastres se distinguió por su concepción de la sociedad primitiva: una sociedad política, extremadamente singular, según él: "una sociedad contra el Estado". Algunos se adhirieron a su teoría con fervor, para justificar así su condena de nuestra organización social, mientras otros la volvían irrisoria. Pero conviene recordar primero que esta concepción —cualquiera que haya sido la manera en que surgió en su espíritu— nació del contacto con la experiencia, como una respuesta a las preguntas que "el buen sentido" de los viajeros occidentales les prohibía contestar. Esta experiencia no sólo ponía en tela de juicio las categorías del observador sino que el encuentro con el absurdo conllevaba un desafío. La *Crónica* lo muestra claramente. En un momento relata el comportamiento aparentemente ininteligible del jefe de una tribu que vivía, desde hacía años, bajo la autoridad de un Paraguayo. Aún cuando éste último, cada vez que tomaba una decisión que concernía a la colectividad, la comunicaba públicamente para que todos estuvieran enterados, el jefe indio cumplía luego con su deber de informar a cada familia por separado, como si ésta no supiera nada. Mejor aún, anota Clastres: "Los indios, al escuchar a su jefe, parecen ignorar lo que éste les comunica: comedia extraña en la que los asistentes fingen sorpresa, no puede engañarse en cuanto a su asombro". Precioso ejemplo del encuentro con el absurdo. Pero veamos cómo da lugar a una interpretación que rompe con la evidencia sensible. "¿Cuál era el secreto de este juego? ¿Qué regla se trataba de respetar con una misma complicidad? ¿Por qué era necesario que Jivukuji (el jefe) repitiera inútilmente lo que ya todos sabían?" Clastres contesta: "Los indios sólo se consideraban como verdaderamente informados cuando lo aprendían de la boca de Jivukuji; como si sólo su palabra pudiera garantizar el valor y la verdad de cualquier otro discurso". Y añade después: "Allí estaba, simplemente, la naturaleza esencial del poder político entre los indios, la verdadera relación entre la tribu y su jefe. En su calidad de jefe de los Ache, Jivukuji, tenía que hablar, esto era lo que esperaban de él... Por primera vez podía observar directamente, porque se desarrollaba transparente ante mis ojos, la institución política de los indios".

Este episodio, notémoslo, no revela únicamente la diferencia entre dos tipos de poder. La sagacidad de Clastres consiste en descubrir, en el hecho de su coexistencia en un mismo lugar, que uno significa la negación del otro. Negación simbólica, claro está, porque el jefe indio se limita a repetir y a comentar las órdenes dadas por el jefe Paraguayo. Pero, por eso mismo, es totalmente eficaz ya que el poder del primero, redoblando el del segundo, niega la legitimidad del mando como tal. Según lo precisa Clastres podemos ver así cómo los Guayaki, sin elaborar "la teoría de su poder político... se limitan a poner en práctica y a mantener una relación inscrita en la estructura misma de su sociedad, recurrente en todas las tribus indias". De manera general, "estas sociedades 'salvajes' niegan el poder coercitivo con un acto sociológico y por lo tanto inconsciente".

A sugerencia de Miguel Abensour quisiera ahora decir por qué la obra de Clastres fue tan importante para mí, y mencionar asimismo preguntas que me ha planteado y me sigue planteando. Una pequeña vuelta hacia atrás me parece necesaria. En mi juventud era amante de la literatura etnológica y pronto tuve la convicción de que el fenómeno de las sociedades llamadas primitivas ponía en tela de juicio los principios de la filosofía de la Historia —las de Hegel y de Marx y sus huellas en los últimos escritos de Husserl— al tiempo que imponía la necesidad de una reflexión filosófica de la cual carecían los trabajos estructuralistas a pesar de su fecundidad. Así intenté esbozar esta reflexión en un artículo titulado *Société sans histoire et sans historicité* (1957). Allí evidenciaba las flaquezas de una teoría que pretendía excluir del curso de la historia sociedades aparentemente cerradas sobre sí mismas, sin evolución y que, sin embargo, no podía definir como naturales puesto que reconocía en ellas una figura primeriza de la humanidad. Estas flaquezas me parecían corresponder a una concepción abstracta de la Historia. Afirmaba que no podía disociarse un modo o un estilo de devenir, de un modo o un estilo de vida social y que, por lo tanto, había que admitir que las sociedades primitivas se organizaban precisamente para preservar su organización y para sobrevivir en el tiempo conjurando la amenaza de lo nuevo. "La etnología —decía entonces— permitiría plantear en términos nuevos la reflexión sobre la Historia, siempre y cuando se buscara en ella una entrada a formas primitivas de una evolución humana sino más bien los elementos de una confrontación entre los diferentes tipos de devenir".

Sin volver sobre el detalle de mi argumentación, creo conveniente indicar sus líneas generales. En primer lugar, observaba que había que abandonar el espejismo de organismos sociales rudimentarios, cuyas funciones se derivarían de los imperativos naturales de subsistencia, y reconocer en las instituciones, las prácticas, las creencias primitivas, unos conjuntos articulados que conllevan la marca de una lógica humana. Pero no bastaba con elucidar las reglas subyacentes a la vida social; quedaba por entender cómo éstas implicaban una formalización de las relaciones entre los hombres y hacia qué tendía esta formalización. En otros términos, sin descuidar el problema referente a las condiciones de viabilidad de la cultura en general, o de tal o cual sistema cultural en particular —cuestión central de la escuela estructuralista— formulaba yo otra pregunta muy distinta: ¿qué intención, por más tácita que sea, se manifiesta en las sociedades primitivas, atestiguando una "manera singular de ser en el tiempo"? Valiéndome de algunos hechos que señalaban, aquí y allí, una inadecuación de las conductas con respecto a las reglas, o conflictos entre las reglas, o la existencia de instituciones aparentemente destinadas a neutralizar los efectos de estos conflictos, buscaba aislar en toda cultura los signos de una génesis, una dimensión del *adventimiento*, un juego interno de preguntas y respuestas. En un segundo tiempo, recusaba una interpretación que, al ignorar el sentido de una elaboración sociocultural de tipo singular, pretendiera deri-

var, en última instancia, el curso de la Historia de las sucesivas modificaciones de las fuerzas productivas, o del desarrollo del Espíritu en búsqueda de sí mismo. A la vez, me esforzaba por reformular, sin desecharla, la idea de una ruptura entre lo que Hegel había llamado las "sociedades sin Historia" y las sociedades "históricas" —y que, por mi parte, había llamado las sociedades "estancadas" (expresión poco satisfactoria, sin duda calcada en la de *Steady state* propuesta por Gregory Bateson) y a veces las "sociedades progresivas" (expresión torpe puesto que se refería a muchas sociedades que habían ignorado la idea de progreso pero que daba a entender que estas sociedades se habían organizado de tal manera que los cambios acumulativos se volvieron posibles). Para concebir esta ruptura, me pregunté acerca del significado que cobra el acontecimiento en un mundo donde existen la consciencia de una distinción entre pasado, presente y porvenir humano, una legitimación de la acción por



antecedentes históricos, una visión de un tiempo articulado y sujeto a una continuidad, y pedía un cuestionamiento similar en cuanto a la sociedad primitiva: "...Así como es necesario ubicarse en el meollo de la sociedad histórica para captar el movimiento del significado, la pluralidad de las posibilidades, el debate siempre abierto, convendría comprender cómo la sociedad primitiva se cierra al porvenir, se desarrolla en el tiempo sin tener consciencia de su transformación y cómo, en alguna medida, se constituye en función de su reproducción. En resumen, se debería buscar qué

tipo de historicidad conlleva la sociedad estancada (...)" En tercer lugar, extraña de la descripción que hace Bateson de la vida social en Balí un esquema cuyo alcance, a mi parecer, superaba con creces el 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 vivienda y de los trayectos recorridos; un tiempo igualmente concreto, delimitado por acontecimientos sociobiológicos o socio-sobrenaturales), en la constitución de una red rigurosa de relaciones sociales y en la representación de un universo cerrado donde desaparecían toda relación neutra y todo signo de lo desconocido, me parecía que se podían descifrar los signos de una práctica colectiva deliberada que, al ordenarse en función de la representación de una proximidad entre los hombres, se esforzaba por apartar la amenaza que los conflictos, latentes o declarados, pudieran atraer en la estabilidad de la comunidad. En fin, más allá de la idea de una diferencia radical entre sociedades "sin historia" y sociedades "históricas", señalaba unos rasgos de las primeras que no eran extraños a la configuración de las segundas que, además, presentaban los signos siempre persistentes de una resistencia al cambio, de una tendencia constante y reiterada a una cerrazón dentro de los límites de lo adquirido. Así podía concluir que los términos de la pregunta inicial en la teoría moderna de la Historia debían invertirse: "...Si admitimos que la Historia (...) no está dada en la coexistencia, hay que entender cómo una coexistencia se vuelve historia". La sociedad primitiva dejaba así de ser paradójica. Tenemos que pensar la historia como una aventura aconteciendo en un fondo de relaciones humanas que no la provoca forzosamente. Para resumir aún más mi idea, diría que tanto la concepción estructuralista como la evolucionista me parecían igualmente deficientes, aunque fuera en grados distintos. Por un lado, se olvidaba que una sociedad se define y se autodefine en función de una experiencia singular del ser y del tiempo. Por el otro, se olvidaba que los acontecimientos en los cuales se buscaba la causa de los cambios (fuesen éstos de orden técnico, económico, demográfico, o resultantes del encuentro o de la lucha entre pueblos diferentes) sólo adquirían un significado en el marco de una cultura determinada, que sus efectos dependían de la manera en que se consideraran e interpretaran. Así era necesario abandonar la idea de una historia en sí y para sí, en la cual las formaciones sociales se encadenaran como si cada una creara, con su desarrollo propio, las condiciones de su superación. La naturaleza de las sociedades primitivas indicaba, en el mejor de los casos, un rechazo de la historia, de la misma manera que la naturaleza de las sociedades occidentales modernas indicaba una aceptación de la historia. Lo que llamamos historia no podía derivarse de un modo singular de institución de lo social.

Me permití evocar este antiguo estudio (volvería a tratar algunos temas más tarde) porque planteaba preguntas que no eran extrañas a las que Clastres planteaba. Es cierto, mi cultura en este campo era puramente libresco y deficiente; sólo vislumbraba lo que la etno-

logía podía aportar a una nueva reflexión sobre la historia... Por ello, cuando descubrí sus primeros escritos, Clastres me pareció ser ese antropólogo que tanto anhelaba. A partir de un profundo conocimiento de las sociedades primitivas — cosechado durante una larga estancia en el Paraguay y en el Brasil — desbarataba las evidencias del evolucionismo y señalaba las deficiencias del estructuralismo. Mejor que ningún otro mostraba lo irreductible del mundo primitivo a las categorías de pensamiento del hombre occidental, del hombre tributario de la experiencia moderna de la historia. Mostraba cómo determinada humanidad — que algunos juzgaban estancada cuando otros sostenían que había desplegado todos los recursos de un saber salvaje, en la espera de un golpe de dados que hiciera surgir el progreso — se había cancelado las vías de un cambio cuyos peligros presentía, es decir, se había protegido sistemáticamente contra toda desmesura que arruinara su unidad.

Además, Clastres abría un camino desconocido para mí. No era en el rechazo de la historia, ni en el rechazo del conflicto social donde fundaba la comunidad primitiva sino en el rechazo de un poder susceptible de erigirse, en el rechazo de una división interna que volviera posible el advenimiento del Estado. La cuestión que planteaba o, mejor dicho, que descubría en el meollo de la sociedad primitiva era la cuestión de lo político. El lo decía con vigor: la sociedad primitiva es una sociedad política porque, independientemente de los mecanismos que aseguran la constitución de una humanidad fuera del reino animal, y de su forma, toda sociedad es política. En este sentido, la primera tarea que se había fijado era comprender cómo los primitivos realizaban y percibían su existencia política, forjando instituciones, recurriendo a prácticas capaces de derrotar toda tentativa de erigir un poder por encima de la comunidad. Su tesis general se fundaba en análisis convergentes: el del liderazgo que prohíbe el ejercicio de un mando a aquel que ha sido colocado en una posición preeminente; el del ritual de iniciación según el cual los mayores imprimen la ley de la comunidad en el cuerpo del adolescente con medios aparentemente propios de la tortura — una ley que los obliga a recordar siempre que son iguales entre sí —; el de la producción de los bienes de subsistencia, calculada en función del mantenimiento del grupo en el presente y el porvenir cercano, y siempre guiada por el rechazo deliberado de toda acumulación de riquezas que pudiera perturbar el equilibrio del grupo; o el de las guerras continuas entre las tribus salvajes, cuya función parece consistir en mantener la integridad de cada tribu en su lucha contra el extraño o, de manera más general, en preservar la configuración de un mundo diversificado, reactivo a toda intromisión de una potencia conciliadora y unificadora. Los hechos que muchos etnólogos habían descrito sin relacionarlos entre sí, Clastres los reunió, los esclareció, mostrando, más allá de la singularidad de los comportamientos o de las instituciones, una intención común a todas las sociedades primitivas: una intención política.

Estuve tanto más atento a su proyecto cuanto que, a partir de la mitad de los años cincuenta, me había convencido de que sólo la inteligencia política podía sacarnos de la trampa positivista en la cual nos mante-

nían por igual la teoría marxista y las ciencias sociales. Por un camino muy distinto al que Clastres iba a seguir, había llegado a pensar que la sociedad era, en su esencia, una sociedad política y que determinada sociedad se distinguía de otra a causa de la formalización de las relaciones entre los hombres, las clases o los grupos, cuyo principio estaba ligado con el modo de generación y de representación del poder.

No importa mi itinerario. Sólo mencionaré que me hice de esta convicción, primero, por la exigencia de concebir la mutación que estaba en el origen del totalitarismo y, segundo, por el contacto con la obra de Maquiavelo a la cual dediqué un largo trabajo. La formación del régimen en la URSS parecía requerir un análisis que rebasara el campo de lo económico y de lo social: ni el crecimiento de la burocracia, ni el proceso de concentración del capital en el mundo moderno bastaban para explicar el nacimiento de un nuevo Estado que, a raíz de la dominación de un partido, se encarnizaba en destruir las articulaciones de la sociedad civil y en desaparecer toda disidencia. La lectura de Maquiavelo me convenció de que el antagonismo de clases o, más ampliamente, la diferenciación de las fuerzas sociales, sólo cobrarán un sentido en función de la posición que ocupaba el poder y de la representación del poder que se hacían, a un tiempo, el príncipe o sus agentes y la colectividad gobernada. Así, se me imponía la idea de una división originaria, constitutiva de la sociedad como tal, cuyo signo se detectaba siempre en la configuración del poder — instancia simbólica que no estaba afuera ni adentro del espacio al cual confería su identidad sino que dibujaba simultáneamente un adentro y un afuera.

Los análisis de Clastres, lejos de contradecir los míos, me incitaron a profundizar mi reflexión en torno a lo político. Algunos se equivocaron cuando juzgaron que nuestra coincidencia ocultaba una oposición porque él hablaba de una indivisión de la sociedad primitiva cuando yo sostenía la idea de una división social irreductible. En realidad, pasaban por alto lo esencial de su interpretación, aferrándose a una expresión que había empleado, a mi juicio, un poco a la ligera. Clastres no afirmaba que existían sociedades sin poder que, por lo tanto, desconocieran la división. Esta concepción se derivaba precisamente de un punto de vista tradicional que él había criticado. Sostenía algo muy distinto: que la sociedad primitiva se había edificado como una *sociedad contra el Estado*, que se había forjado un sistema de defensas que volviera imposible la formación de un poder capaz de voltearse en su contra y de sujetar a sus miembros al mando de un jefe. Huelga recalcarlo: tal idea suponía que la sociedad no coincidía *de hecho* consigo misma, que luchaba contra una división cuyos efectos se trataba de neutralizar. Lo que sucedía era que nuestros trabajos habían seguido una dirección diferente. Clastres reconocía, como yo, que el origen de la división social no se dejaba apresar en lo real, que el poder no se limitaba a funciones empíricas, cualquiera que sea el modo de definir las. Y a sus ojos, como a los míos, el conocimiento sociológico no estaba desligado de la reflexión filosófica por la simple razón de que la vida social ya im-

plicaba para los que vivían una reflexión en torno al hombre y al mundo.

También es cierto que a nuestras afinidades se aunaban ciertas divergencias que me interesaba señalar. Se refieren en primer lugar a la tesis de una oposición radical entre la sociedad primitiva concebida como una sociedad contra el Estado —sociedad igualitaria, libre— y todas las demás sociedades dotadas de un Estado, supuestamente establecidas y mantenidas en una complicidad entre el deseo de opresión y el deseo de esclavitud. Como se verá, esta tesis hace intervenir la idea misma de lo político. Que se me permita disipar inmediatamente un malentendido. Sería falso atribuirle a Clastres la tesis según la cual la sociedad primitiva nos ofreciera la imagen de la "buena sociedad", o un modelo que nuestros contemporáneos debieran seguir para librarse de la pervasión de las instituciones modernas. Algunos lectores creyeron encontrar en *La sociedad contra el Estado* razones para adherirse a semejante tesis y volverse verdaderos partidarios. Estaban equivocados. Clastres sabía de este fenómeno y lo escuché hablar de él con su humor habitual. Pero poco importa mi testimonio. Si se quisiera conocer su opinión al respecto, lo mejor es releer las líneas que dedicó al estudio del proyecto de La Boétie: "Justo este fácil y ligero desliz de la historia a la lógica, justa esta brecha en la convicción general de que no se podría concebir la sociedad sin su división entre dominantes y dominados, justo este boquete en lo más naturalmente evidente. Asombrado de todo eso, el joven La Boétie trasciende toda la historia conocida diciendo: otra cosa es posible. Por supuesto, no como un programa a realizar; La Boétie no es un partidario. En cierta medida, poco le importa el destino del pueblo mientras éste no se rebelde; por eso, el autor del *Discurso sobre la esclavitud voluntaria* puede ser al mismo tiempo funcionario del Estado monárquico. (De ahí lo ridículo de hacer de él un clásico del pueblo)".

Sin embargo, cabe cuestionar el argumento según el cual la existencia del Estado —consecuente de la formación de un poder por encima de la comunidad— sería en sí misma el indicio de una fractura en la historia de la humanidad: una fractura tal que, al descubrirla, la entenderíamos por completo ya que correspondería, hasta determinado momento, a la Historia de la lucha contra el Estado y, a partir de ese mismo momento, a la Historia de una lucha al servicio de una expansión continua del Estado.

En su ensayo dedicado a La Boétie (en el mismo pasaje que acabamos de mencionar), Clastres llama *desencuentro* al momento de la ruptura, retomando al término de La Boétie, y añade este comentario: "Desencuentro, accidente trágico, mala suerte inaugural, cuyos efectos siguen amplificándose hasta el punto en que se desvanece la memoria del antes, hasta el punto en que el amor de la esclavitud sustituye el deseo de libertad". No cabe duda de que Clastres comparte la opinión atribuida a La Boétie que califica inmediatamente como "más clarividente que ningún otro". Observemos desde ahora que el "desliz de la historia a la lógica" implica un desliz hacia la moral. Pero hay algo más perturbador aún: la filosofía política nunca se mantuvo en los límites del conocimiento objetivo. Me asombra el vuelo del juicio, la voluntad de apre-

hender al pasado en su totalidad para determinar la línea divisoria entre la era de la libertad y la era de la esclavitud. Una vez más, evitemos una simplificación exagerada. Clastres nunca pretendió que a partir de la formación del Estado todos los regímenes políticos fueran el escenario de una misma opresión. Lo negó explícitamente en el mismo ensayo: "Huelga decir que la esencia universal del Estado no se manifiesta de manera uniforme en todas las sociedades cuya historia nos revela su variedad. Es sólo en relación con las sociedades primitivas, con las sociedades sin Estado, cuando todas las demás resultan equivalentes... Hay una jerarquía de lo peor, y el Estado totalitario, en sus distintas configuraciones contemporáneas, nos recuerda que, por más profunda que sea la pérdida de la libertad, nunca está del todo perdida, que nunca se acaba de perderla". Pero esta prudencia en la condena de las formaciones con Estado no borra la audacia de quien quiere encontrar la raíz del mal y zanjar el asunto. Si bien me parece fecunda la idea de una esclavitud voluntaria —y creo que sí abre una "brecha en la convicción general de que no se podría concebir la sociedad sin división entre dominantes y dominados", y que induce a una nueva reflexión sobre nuestras instituciones—, en cambio, estas cuatro proposiciones me parecen injustificables: 1) los regímenes de las sociedades con Estado se distinguen entre sí por el solo grado de opresión ejercida o de intensidad de la esclavitud; 2) los efectos del desencuentro "siguen amplificándose"; 3) la naturaleza del Estado se limita al ejercicio de la coerción; 4) en una sociedad con Estado, la vida social está por completo bajo el control del Estado.

La primera proposición elimina la distinción clásica entre poder arbitrario y poder regido por leyes pero, sobre todo, elimina la distinción que nuestros tiempos nos enseñan a reconocer entre un poder encarnado en la persona de un amo o en un grupo que se vuelve detentor del principio de la ley y del conocimiento de los fines últimos de la sociedad, y un poder que los depositarios de la autoridad no pueden apropiarse y que, por lo tanto, es incapaz de sujetarse a la ley y el saber. La segunda proposición remite a una nueva versión de la novela histórica, a la cual las teorías de Hegel y de Marx deben su poder de seducción. Pero no resisten al examen del desarrollo de las sociedades que no tiene nada de lineal. La tercera proposición reduce todos los rasgos del Estado al de la coerción por la simple razón de que siempre hay coerción. Pero sería imposible inferir que la coerción explica su formación y menos aún sus transformaciones o su evolución en una civilización determinada. Por fin, la cuarta proposición descarta todos los modos de vida social que escapan del control del poder del Estado, tanto durante los siglos en que los medios de intervención de la burocracia en la vida de las comunidades rurales o citadinas eran extremadamente limitados, como en la época moderna en que la sociedad civil goza de una autonomía clara aun cuando sigue siendo relativa.

Quizá valga la pena señalar, de paso, que Clastres fuerza a veces el pensamiento de La Boétie en un sentido que su texto no parece acreditar. Le atribuye la

La idea de que la esclavitud voluntaria es "una constante común a todas las sociedades, tanto a la mía como a todas las que los libros me dan a conocer", concediendo en un paréntesis: "a excepción, tal vez retórica, de la Antigüedad romana". Pero La Boétie no se limita a celebrar a Roma sino que menciona los ejemplos de Atenas, Espartaco, las ciudades del Renacimiento, en particular Venecia. La verdad es que no se detiene a describir en qué consisten las instituciones libres pero tampoco parece echar las repúblicas al oscuro abismo del Estado. En todo caso, la cuestión del Estado no le interesa. Se cuestiona sobre la esclavitud voluntaria, cuyo signo más notorio se encuentra en la sumisión amorosa al príncipe, en el arrebato que, al tiempo que despoja a los hombres del sentido de su identidad propia, los ata al cuerpo imaginario de un amo como si fueran sus miembros; se pregunta acerca de la atracción que ejerce el Uno.

No tratemos aquí de elucidar el pensamiento de La Boétie. Sólo evoco su obra porque Clastres ofrece una interpretación de la misma que incita a preguntarse qué lugar pretende dar a las luchas que movilizaron a los hombres en la Antigüedad o en el Renacimiento, así como en los tiempos modernos, contra la tiranía —o, más generalmente, contra la monarquía. ¿Qué lugar da a una tradición política que se alimenta de la convicción de que el poder no pertenece a nadie, y opone rigurosamente al amor por el buen amo el sentido de la ley que asegura una igualdad de principio entre todos? Se lee al final de su estudio sobre La Boétie: "La desnaturalización se expresa a un tiempo en el desprecio que necesariamente anima al que manda hacia los que obedecen y en el amor de los sujetos por el príncipe, en el culto que el pueblo rinde a la persona del tirano. Pero este caudal amoroso que siempre mana de abajo para lanzarse cada vez más arriba, este amor de los sujetos por el amo desnaturaliza asimismo las relaciones entre los sujetos. Carentes de libertad, dictan la nueva ley que rige la sociedad: hay que amar al tirano". Pero lo extraño es que no se percata de que éste es exactamente el lenguaje del humanismo político —no el lenguaje de La Boétie que se hubiera alarmado de la existencia de indios libres e iguales en el Nuevo Mundo, ni tampoco el suyo propio exclusivamente, sino el que ya usaban los ciudadanos florentinos a principios del siglo XV, el que seguían usando los revolucionarios ingleses del siglo XVII y los revolucionarios franceses o americanos del siglo XVIII, o también, en el siglo XIX, el que usaban todos los que condenaban a la vez la monarquía del Antiguo Régimen, el bonapartismo y el jacobinismo. Quizá sea necesario añadir algo más. ¿Acaso no es porque coincide con esta tradición que Clastres puede 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 derrotar el deseo de sumisión?

Sería inexacto creer que las objeciones que acabo de formular no afectan la interpretación de la organización social primitiva. La idea de una ruptura radical en la Historia de la humanidad no puede relegarse a un segundo rango en la obra de Clastres. Esta idea me parece ligada a una concepción del poder que merece ser reexaminada en el campo mismo de su elaboración.

Repetidas veces Clastres niega la realidad del poder en la sociedad india. Escribe por ejemplo: "El poder está exactamente como estas sociedades quisieron que fuera. Y como el poder no es nada, para decirlo esquemáticamente, el grupo revela así su rechazo radical de la autoridad, una negación absoluta del poder". O también: "... la relación de poder concreta una capacidad absoluta de división de la sociedad. Representa por eso la esencia misma de la institución estatal, la figura mínima del Estado... Se definirá como sociedad primitiva toda máquina —sociedad que funcione a partir de la ausencia de la relación de poder". Sin embargo, estas formulaciones no resumen su pensamiento que es mucho más sutil. Su análisis del liderazgo se funda en la idea de que un poder separado se concibe como "una resurgencia de la naturaleza" en la cultura o, en otros términos, de que la transcendencia del poder conlleva un riesgo letal para el pueblo. Entendámoslo: la relación de poder no está ausente; está plenamente reconocida y se traduce en la institución del liderazgo pero de tal suerte que se neutralicen sus efectos nefastos: "(...) Las sociedades indias —apunta Clastres— supieron inventar un medio para neutralizar la virulencia de la autoridad política. Lo fundaron, pero de tal modo que el poder se viera como algo negativo inmediatamente controlado". Tal como lo describe Clastres, el jefe tiene prohibido el mando; cumple con "la obligación de manifestar a cada instante la inocencia de su función".



"Pollatuolo's", 1984 —Rolando Briseño

Por lo tanto, debemos estar seguros de que cada vez que habla de relación de poder, Clastres se refiere a

una relación entre la comunidad y un órgano que, por más reducido que esté, reivindica el derecho y dispone de los medios para hacerse obedecer. Pero su argumento no termina allí. Más adelante afirma que el poder real está en manos del grupo como tal. Ésta es una proposición esencial, a la cual se le auna la crítica constante de la tesis según la cual el funcionamiento de la sociedad resultaría de un control social espontáneo, de un consenso fundado en la costumbre. Clastres no quiere que se disuelva la unidad de lo social en un sinnúmero de relaciones que se rigieran en virtud de una especie de homeostasis de las prácticas y de las creencias. Él habla de una *elección de una intención*, de una *decisión* —inconscientes, claro está, pero decisivas. La elección se manifiesta a un tiempo en el rechazo de un poder separado y en la afirmación de un poder comunitario. Pero este poder se ejerce, según él, de una manera rigurosa y permanente. Por lo tanto discute la realidad del poder del jefe: "Detentar el poder es ejercerlo: un poder que no se ejerce no es un poder, sólo es una apariencia", e insiste en la importancia del poder comunitario: "la propiedad esencial (es decir que participa de la esencia) de la sociedad primitiva reside en ejercer un poder absoluto y completo sobre todo lo que la compone, en prohibir la autonomía de cualquiera de los subconjuntos que la constituye, en mantener todos los movimientos internos, sean éstos inconscientes o no (...)". Estos dos momentos del análisis no pueden disociarse. Según Clastres, el simulacro de un poder separado en la institución del liderazgo sirve para conjurar la amenaza que implicaría y, al mismo tiempo, reafirmaría la soberanía activa del grupo.

Cualquier lector, así sea de lo más superficial, no dejaría de preguntar: ¿este poder no es coercitivo? La respuesta posible me parece ser ésta: por supuesto, hay coerción, y hasta puede, en ciertos momentos, asemejarse al terror, pero no tiene otra función que la de mantener la igualdad entre los hombres. Nadie se beneficia de ella en detrimento de los demás; nadie puede, a través de su ejercicio, aumentar su propio poder. Así, el poder del jefe está vacío y el del grupo, pleno. O, para decirlo esquemáticamente, el primero no es nada y el segundo lo es todo: no acepta graduación alguna. Por lo tanto, no se percibe ninguna dinámica en la sociedad que volviera posible una mutación. El poder sigue reproduciéndose tal como se hizo en el primer día.

Examinemos un poco más el asunto. Clastres describe un momento esencial de la acción del poder comunitario en un texto muy bello dedicado a los rituales de iniciación. No vacila en calificar como tortura las pruebas impuestas pero señala su fin: "la sociedad imprime su marca en el cuerpo de los adolescentes". Precisa el sentido de esta observación, indicio de una escritura en el cuerpo: "La sociedad dicta su ley a sus miembros, inscribe el texto de la ley en la superficie del cuerpo. Así nadie puede olvidar la ley que funda la vida social de la tribu". Y finalmente, revela la enseñanza de esta ley al mismo tiempo que la razón por la cual no podría ser divulgada de otra manera que no fuera su impresión en el cuerpo: "La ley que aprende a conocer (los jóvenes) es la ley de la sociedad primitiva que le dice a cada uno: no vales menos que otro, no vales más que otro. La ley inscrita en el cuerpo expresa el rechazo de la sociedad primitiva de correr el riesgo de la división, el riesgo de un poder separado de ella, *de un poder que se le escapara*". La interpretación se precisa más un poco después: "Esta ley de no separación sólo puede inscribirse en un espacio no separado: el mismo cuerpo". Sin embargo, la respuesta que buscábamos remite a otra pregunta. No es casual si el único texto donde Clastres describe uno de los modos de ejercicio del poder comunitario introduce la noción de la ley y se refiere al cumplimiento de un rito. Introduce, además, la noción del saber: "¿Por qué —se pregunta Clastres— el secreto sólo puede comunicarse mediante la operación *social* del rito en el *cuerpo* de los adolescentes? El cuerpo mediatiza la adquisición de un saber; este saber se inscribe en el cuerpo. Naturaleza de este saber transmitido por el rito, función del cuerpo en el cumplimiento del rito: doble pregunta en la que se elucida la del sentido de la iniciación".

Como ya lo sugerí, la comprensión de lo político no podría limitarse a la determinación del lugar del poder ni a la manera cómo se ejerce la autoridad desde este lugar. En cierta medida, Clastres está muy consciente de esto en el texto que mencionamos: la naturaleza y el ejercicio del poder comunitario implican una relación singular con la ley y el saber. Reconoce asimismo que el lugar particular donde se circunscribe el poder, este poder separado se acompaña de una relación diferente con la ley —aunque habría que señalar que ésta le parece entonces como "separada, lejana, despótica, la ley del Estado" y que, además, salvo en un breve pasaje sobre la escritura, no habla de un saber a la vez separado y despótico porque esta última calificación desacreditaría toda empresa de conocimiento, incluyendo la suya. Dejemos por un momento la crítica de la ley y eventualmente del saber, tales como se definirían con el advenimiento del Estado. De su argumento se pueden sacar dos conclusiones muy distintas. La primera parece corresponder a la letra de su texto. La ley de la sociedad primitiva sería puramente social; se reduciría a la fórmula (poco importa si ésta es inconsciente) de su constitución como una comunidad que sujetara a su riguroso control "todo lo que la compone" y que mantuviera así a sus miembros en una estricta igualdad. O, en otros términos, la ley se reduciría a la expresión de la voluntad colectiva de no separación. En cuanto al rito —al menos, al rito relativo a la vida de la comunidad— pertenecería al orden del artificio (poco importa, una vez más, que sea inconsciente), destinado a provocar una asimilación completa e irreversible de la ley por parte de los iniciados, mediante la marca en el cuerpo. Esta conclusión —¿cabe señalarlo?— aparece como de inspiración durkheimiana, aun cuando se fundara en premisas políticas. No cabe duda de que Clastres estuviera tentado por ella. Las últimas líneas de su ensayo sobre el rito de iniciación nos convencen de ello. Después de haber observado que la ley de no separación sólo puede inscribirse en un espacio no separado, se mara-

villa de la sabiduría de los indios:

"Profundidad admirable de los primitivos que, de antemano, sabían todo esto y buscaban impedir, mediante una terrible crueldad, el surgimiento de una crueldad más terrorífica aún: la ley escrita en el cuerpo es un recuerdo inolvidable".

La segunda conclusión, que comparto y sobre la cual volveré más adelante, sería que es imposible disociar lo religioso (lo religioso salvaje) y lo político, e intentar atraer al primero en la órbita del segundo; es decir, disociar la experiencia que los primitivos tienen del orden del mundo —la experiencia de su inserción en la vida natural y sobrenatural—, de su elaboración del orden comunitario. Esto nos induce a pensar que es igualmente imposible concebir la mutación que marca el desmoronamiento de la sociedad primitiva como el solo paso de un tipo de poder a otro, del no coercitivo al coercitivo.

Pero antes de seguir en esta dirección, que parece alejarnos de la posición de Clastres, conviene señalar que él mismo se fija en fenómenos que rebasan los límites de su tesis. Volvamos a su análisis del rito de iniciación. Antes de reducir el enunciado de la ley primitiva al mandamiento: "Tú no vales menos que otro, no vales más que otro", le daba un significado más amplio: "Ustedes son de los nuestros. Cada uno de ustedes es semejante a los demás. Llevan un mismo nombre y no lo cambiarán. Cada uno de ustedes ocupa un mismo espacio y un mismo lugar entre nosotros: los conservarán. Ninguno de ustedes es menos que nosotros, ninguno de ustedes es más que nosotros. Y no podrán olvidarlo..."

La primera parte de esta versión supone otra cosa que la imposición de la igualdad. Sugiere una incorporación del ser del grupo por parte de los iniciados, de quienes se espera que se vuelvan semejantes (lo cual no significa necesariamente iguales), así como su incorporación en el ser de la naturaleza que determina para cada uno un lugar y un nombre. Sin embargo, Clastres se desentiende del significado de los términos que emplea y se detiene en un comentario que no repara en la intrusión violenta de la ley en el cuerpo. Por supuesto habla de la terrible crueldad del rito cuya virtud consistiría en inscribir la ley de no separación en un espacio no separado: el cuerpo. Pero no se da cuenta de que este modo de inscripción supone ante todo la idea de una ley a distancia de los hombres, que cae sobre ellos desde afuera. Y esta ley escapa, por principio, a todo cuestionamiento; no deja ningún margen a la voluntad, a la iniciativa, a la movilidad de los que se someten a ella. Lejos de que su escritura en el cuerpo se vuelva signo de una consubstancialidad entre una y otro, hay allí una interiorización cuyo reverso es una absoluta exterioridad. La noción misma de una escritura en el cuerpo que Clastres interpreta como el indicio de una ley primitiva no separada y, por consiguiente, igualitaria, se plantea además en oposición a la escritura tal como surge en la sociedad histórica, es decir, como indicio de una ley separada y al mismo tiempo despótica. Pero es legítimo preguntarse si, al contrario, esta segunda escritura no establece un desajuste con respecto a la ley, si no conlleva asimismo una interpretación virtual, ya que no se imprime en el cuerpo visible y que la mirada, el pensamiento que ésta

implica, se desprenden de lo que se le quiere notificar —mientras que la escritura primitiva entierra y sella en cada uno un mandamiento que nunca podrá ser pensado, ni siquiera concebido como mandamiento.

Por otra parte, a pesar de sus esfuerzos por fundar la sociedad primitiva en el rechazo del poder separado —y relacionar este rechazo con una ley y un saber separados— Clastres nos deja entrever en el fenómeno del rito el signo de una relación con lo real que es indisolublemente de orden social y religioso. No sólo en su *Crónica* nos convence de que el rito encierra la esencia de la vida social primitiva sino que lo afirma expresamente en su último ensayo, donde acusa a la escuela estructuralista de falta de interés por el ser-sociedad de la sociedad. Pero, tal como lo presenta, el rito revela sin duda una profunda inserción del individuo en el mundo social y en el mundo natural; así se presta a una interpretación en términos de no separación. Testigo de los Guayaki, Clastres anota: "Texto-imagen. Leer un gesto como se escucha una palabra". Pero sus observaciones sugieren la relación complementaria: *escuchar una palabra como se percibe una acción...* Sin embargo, la no separación se establece entre la palabra o el pensamiento y la práctica. Nadie se arriesgaría a decir que este régimen de la palabra o del pensamiento resulta de una decisión, de un rechazo de la separación y, menos aún, que este rechazo fue impuesto por la negación de un poder separado. A lo sumo se puede suponer que la concepción de la organización social se elabora en el marco de una experiencia primordial del mundo, cuya manifestación singular queda en el rito. Pero aún falta sacar otra conclusión de la observación del rito. No sólo atestigua la no separación sino que se lee en él una prueba de la alteridad. Digamos que si el rito nos parece constitutivo de la identidad de lo social, de la vida comunitaria o de la vida de los individuos como miembros de un grupo, hay un retuécano entre el movimiento que une el agente o el paciente al grupo o remite al grupo consigo mismo, y el movimiento que los abre hacia "lo otro". El rito descansa en la creencia en la potencia de los seres invisibles, en la creencia de que los hombres están en constante comercio con ellos, incluso de que están habitados por ellos o atravesados por fuerzas *ajenas*. De manera general, el minucioso cumplimiento de las operaciones del rito recalca la creencia en un saber que domina a los actores, que les fue transmitido por sus ancestros, y cuyo origen remonta a un pasado fuera de los límites del tiempo en que se mueven los hombres.

Preguntemos ahora: ¿no es el fenómeno de esta creencia el que permite plantear precisamente la cuestión de la división social y descartar con toda seguridad la imagen desafortunada de la indivisión a la cual recurre a veces Clastres? La afirmación plena de la comunidad, la manera como se prohíbe al jefe el ejercicio de un poder particular, no puede disociarse de la asignación de su orden y del origen de su institución a otro lugar.

Hace ya unos años, en un artículo titulado "La era de la ideología" (1973) en el cual me remitía a Clastres, establecí una distinción entre formaciones en las

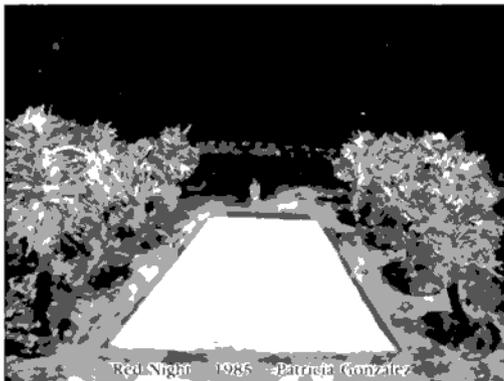
cuales la institución de lo social parece engendrarse en el lugar mismo de la sociedad donde se concibe, y formaciones que parecen engendrarse desde otro lugar. En cuanto a éstas —en particular, las sociedades salvajes— observaba que lo "real... sólo es determinable cuando se supone que está determinado, en virtud de una palabra mítica o religiosa, y atestiguan un saber en el cual el movimiento efectivo del conocimiento, la invención técnica, la interpretación de lo visible no pueden poner en tela de juicio su fundamento". Sin embargo, no llegaba a la conclusión de que se pudiera dar cuenta de la gran mutación que señala Clastres ni, a lo sumo, de que pudiera establecerse una diferencia radical entre el tipo de la sociedad primitiva y todos los demás tipos de sociedad. Lo poco que aprendimos acerca de las creencias de los indios en los análisis de Clastres debería bastar para ahorrarnos una utilización simplificadora de lo religioso. Los ritos salvajes, sobre todos los ritos de iniciación que tanta importancia tienen en su argumentación, revelan una relación con el otro mundo, con lo invisible, que muestra a un tiempo una profunda sumisión de los hombres a un saber, a una ley que escapa de su control, y una mezcla continua entre este mundo y el otro, entre lo visible y lo invisible. En otros términos, si la noción de alteridad resulta omnipresente, ésta sigue sin ubicarse; no remite a una instancia definida, nunca sugiere la presencia de un "gran otro". Para hablar al modo de Clastres: el otro no es el Uno.

Hay que señalarlo: su interpretación de la ley primitiva como escritura en el cuerpo no sólo no toma en cuenta la exterioridad primera de la ley, como ya dijimos, sino que omite además el hecho de que la incisión, la marca significa una apertura del cuerpo a lo otro. Significa que el cuerpo no le pertenece a uno y que, en tanto que el cuerpo natural, es simultáneamente cuerpo sobrenatural, que, en tanto que un cuerpo doliente, mortal, se encuentra simultáneamente habitado, atravesado por fuerzas ajenas. En este sentido, no puede haber escisión entre lo visible y lo invisible y ésta sólo surge en la sociedad histórica (en todo caso tardíamente) a raíz de una experiencia religiosa totalmente novedosa.

Vuelvo así a una proposición que había formulado un poco antes: es inútil pretender que lo religioso entre en la órbita de lo político. A lo cual habría que añadir ahora: al menos si se concibe lo político como el

sistema que se organiza en función de la sola determinación (indisociable de su representación) del lugar del poder. Esta última reserva requiere un esclarecimiento. Quisiera subrayar de nuevo que el lugar del poder se revela en relación con determinado alcance del saber y de la ley. Sin duda podríamos decir —y ésta es mi convicción— que la naturaleza de una sociedad política, la naturaleza misma de lo político, se manifiestan en esta relación. Pero esta formulación sólo puede resultar legítima si se reconoce que lo político —identificado así con la institución de lo social, con los principios generadores de su "forma"— no se deja reducir a una pura elección de los hombres (aunque fuera inconsciente), es decir, que remite a la vez a una *elaboración* y a una *experiencia* de la condición humana en circunstancias dadas.

De ser así, la crítica que suscita el marxismo puede reformularse en otros términos, más adecuados para teóricos que niegan estas categorías. Como intenté mostrarlo en otro estudio, Marx cede a la tentación de proyectar la división social en la sociedad (para determinar el momento de su aparición y de su desaparición); quiere descubrirle un fundamento *real* y definir así todas las figuras del poder, de la ley y del saber que conocemos, como los productos de un proceso empírico (el desarrollo de las fuerzas productivas y la transformación de las relaciones de producción que lo acompañan). Para combatir esta mitología —y más ampliamente toda forma de economicismo, sociologismo e historicismo— es necesario reestablecer la primacía del orden simbólico. Sin embargo, tal exigencia se pervierte de inmediato si tratamos lo simbólico al igual que tratamos lo real, con una misma preocupación de objetivización científica. Esto sucede cuando el pensamiento estructuralista manosea, con la desenvoltura que le es propia, las categorías del poder, de la ley, del saber, las de lo visible y de lo invisible, las del mundo social y del otro mundo, limitándose a detectar en cada formación histórica un *dispositivo* simbólico (expresión que yo mismo usé sin sospechar los equívocos a los cuales puede dar pie) y pretendiendo diferenciar dos tipos generales de dispositivos: uno propio de las sociedades sin Estado, otro común a todas las sociedades con Estado. Así sólo se llega a transferir en el campo de lo simbólico una idea de operatividad, incluso de instrumentación, que antes se consideraba del dominio del realismo. En pocas palabras: "la elección" de los primitivos consistiría en fincar lo otro, lo invisible, el origen del poder, de la ley y del saber en un lugar perfectamente distanciado de su propio espacio vital, de su tiempo propio, con la intención de impedir toda división en los límites de lo social; mientras después del desmoronamiento de este dispositivo, todas las figuras de lo otro se concentrarían en el interior de esos límites, en los del Estado, en virtud de una nueva elección. La división planteada en un primer tiempo entre el otro mundo y éste resultaría fincada en este último, deliberadamente, con el fin de asegurarse el control de su institución. No importa que la elección sea inconsciente. No sólo semejante interpretación pasaría por alto la singularidad de las prácticas y creencias primitivas que no pueden reducirse



Red Night 1985 - Battista Gonzalez

a la separación entre lo visible y lo invisible; no sólo identificaría la creencia religiosa en su esencia con la de los primitivos, haciendo de las grandes religiones históricas subproductos transitorios de la edificación del Estado, sino que —y éste es el punto decisivo— quitaría todo significado a la noción misma de alteridad.

O bien señala únicamente el efecto de un proceso de enajenación y esta versión sólo se sostiene con la condición de asignar un término a este efecto —según un argumento hegeliano o feuerbach-marxista que ahora nadie parece defender— o bien hay que admitir, como lo escribía en *La era de la ideología*, que es vano "pensar lo social, dentro de las fronteras de lo social, las historias dentro de las fronteras de la historia, el hombre a partir y en función del hombre", así como ignorar el enigma de la institución, los signos de una pregunta que rebasan cada respuesta y siguen siempre implicados en esta pregunta.

Volvemos a tocar aquí el problema de la gran mutación de la cual nos habla Clastres (y, de manera más general, el problema de la discontinuidad en la historia). Mencioné, de paso, las reticencias que me inspiraba su interpretación de La Boétie. Al menos, la noción de *descuentro* le permite apuntar un acontecimiento *inconcebible*, cuya razón podría encontrarse en los hechos. En cambio, no descarta en *La sociedad contra el Estado* la posibilidad de encontrar su explicación y se topa entonces con dificultades que merecen mencionarse porque son significativas. Después de admitir que el misterio del origen podía ser "tal vez provisorio", se interesa en las transformaciones que afectaron la organización social de los Tupiguaraní, en la víspera del descubrimiento del Nuevo Mundo. El crecimiento de la población y de las dimensiones de los grupos locales le parecen haber provocado una perturbación en la estructura de la sociedad primitiva —fundada como siempre lo estuvo en la dispersión y la debilidad numérica de las comunidades— y sobre todo, haber favorecido el fortalecimiento del liderazgo con la aparición de jefes que, sin volverse despotas, "ya no eran exactamente jefes sin poder". Justo después de formular esta hipótesis, Clastres niega que el cambio pudo haber conducido a una formación con Estado porque trajo una reacción saludable: la aparición de profetas que exhortaban a abandonar la mala tierra, a alcanzar la patria de los dioses, la "tierra sin mal". Luego, interpretando este movimiento como una respuesta al peligro causado por el fortalecimiento del liderazgo como "la tentativa heroica de una sociedad primitiva para abolir la desgracia en el rechazo radical de lo Uno como esencia universal del Estado", llega a preguntarse si la palabra profética no tuvo el efecto contrario al que se proponía ya que de pronto logró allanar la diversidad de las tribus en la emigración; si el nuevo poder que encerraba no abría la vía a la aceptación del mando y de la obediencia, que cobrará más tarde una significación política. Así concluye Clastres: "Palabra profética, poder de esta palabra: ¿estaría allí el lugar originario del poder a secas? ¿Comenzaría el Estado en el verbo?"

Por más fecunda que me parezca la intención de articular los signos de un cambio que se produce en varios campos a la vez —expansión y concentración de la población, crecimiento del papel de los jefes, nueva

experiencia religiosa— no deja de desilusionarme la hipótesis del origen del Estado. ¿Quién no se da cuenta de que el control que Clastres atribuye a la sociedad primitiva sobre sus condiciones de existencia es tan riguroso, tan deliberado, que no podría suceder la repentina intrusión del accidente demográfico? El autor de *La sociedad contra el Estado* no presentó un sistema tan cerrado que ningún acontecimiento llegaría a quebrantarlo.

¿Es suficiente decir que los hechos se nos escapan? Más bien diría que es la tentativa misma de buscar una explicación en los hechos la que señala la vanidad de un punto de vista de sobrevuelo (según el término de Merleau-Ponty) de la historia.

En lugar de definir las causas del paso de una formación a otra, ¿no debemos sostener la exigencia de pensar la historia confrontándola con lo que llamaba el enigma de la institución, sin nunca olvidar que nuestra interpretación se desarrolla en los límites de nuestra cultura, sin olvidar lo que nuestras preguntas deben a nuestra propia experiencia de lo social? Esta exigencia no nos condena al simple registro de la diversidad de los tipos de sociedad, y menos aún a avalar la tesis según la cual cada uno procediera de una elección humana inmotivada. Al contrario, es legítimo preguntarse si, cualquier que sea el lugar de la investigación, no aparecen en cada tipo de sociedad las huellas de una herencia, los signos de una reorganización de las relaciones sociales y culturales anteriores, de una resurgencia de antiguas prácticas y creencias en una nueva experiencia del mundo. En fin, es legítimo preguntarse si la noción que nos hicimos de la sociedad primitiva no está ligada con el hecho de que la profundidad de la historia se desvanece en ella. En otros términos, reconocer la discontinuidad de la historia no prohíbe para nada descifrar lo que *acontece* en el tiempo, percibir en la historia una dimensión de *revelación* —siempre y cuando nos mantengamos en la apertura de la interrogación que nace del presente y nos neguemos a aceptar una teoría global del progreso o de la regresión.

Estas últimas observaciones requerirían largos desarrollos que nos apartarían del problema planteado por Clastres. Pero, con tan sólo considerar su descripción de la figura del jefe, estas observaciones reciben una primera confirmación. Ya lo dijimos: esta figura le parece estrechamente ligada con la definición de un poder no separado. Pero el fenómeno de la monarquía sagrada, que un reducido número de antropólogos estudiaron después de Frazer, presenta rasgos análogos a los que juzgó como específicos del liderazgo primitivo.

Limitémonos a la empresa de Hocart porque tiene extrañas afinidades con la de Clastres, aunque éste lo ignorara ya que, a mi conocimiento, nunca lo mencionó. Hocart abrió ya el camino a una antropología política. Pensaba que toda sociedad es, en su esencia, una sociedad política, aunque no lo declarase explícitamente, porque juzgaba que todas las funciones gubernamentales existían en los pueblos sin gobiernos, es decir, sin una instancia que rigiera el conjunto de las relaciones sociales. Su preocupación era comprender cómo un poder llega a circunscribirse en la sociedad, así como a ejercerse y hacerse reconocer como una autori-

dad sobre todos. Sin duda desarrolla un esquema evolucionista, directamente inspirado de las ciencias naturales. Pero, lejos de compartir los prejuicios de una escuela, no invoca en ningún momento la Necesidad ni el Progreso. Su punto de partida coincide más bien con la crítica del etnocentrismo de sus contemporáneos. Nuestro hábito de gobernar es tal —dice en sustancia— que el hecho se ve como natural; los filósofos se cierran cuando intentan encontrar el fundamento de esta coerción: "Si hubiesen contado con una información que abarcara el conjunto de nuestro planeta, hubieran sabido que existen muchas sociedades sin gobierno que, sin embargo, funcionan perfectamente (...)". Hocart va más allá de esta observación: juzga que ésta nos incita a reconsiderar el lugar que ocupa el Estado en nuestro tiempo, y quiere señalar todo lo que se le escapa en el funcionamiento de la vida social. Es cierto, no habla, a la manera de Clastres, de sociedad *contra* el Estado, pero niega que la ausencia de Estado sea el signo de una carencia. Las sociedades sin gobierno son, a sus ojos, sociedades completas, capaces de satisfacer plenamente las necesidades de los hombres. Sin entrar en el detalle de su argumentación ni en sus principales articulaciones, mencionaré solamente que el paso de una sociedad sin gobierno a una sociedad gobernada resulta para él de una combinación siempre detectable de transformaciones de orden a la vez material, social y religioso.



El primer elemento a tomar en cuenta es el crecimiento del volumen y de la densidad de la población,

que requiere tareas de coordinación hasta entonces desconocidas. Sin embargo, el sentido del proceso de cambio se descubre en la centralización del rito. De hecho, afirma nuestro autor, el rito siempre fue el resorte de la existencia comunitaria: condensa todos los procedimientos "dispensadores de la vida", que constituyen la preocupación esencial de las sociedades, al menos hasta hace poco. A través del rito los hombres determinan "en qué objetos reside la vida y en cuáles puede pasar" e intentan alcanzar su meta: "aumentar las reservas de sustento y de bienes, (...) asegurar la descendencia, apartar la enfermedad y la muerte prematura, vencer al enemigo". Pero el estudio comparativo de las sociedades de Asia y de África ofrece una misma enseñanza. De una dispersión inicial de los ritos que se cumplían en el marco de la familia o de la tribu (éstas coexistían bajo el signo de la igualdad) se pasó a un ritual global que implica un oficiante principal y una diferenciación de las funciones que incumben a personajes secundarios. El primero recibe las prerrogativas del jefe o del rey mientras los demás se vuelven jefes subalternos o vasallos. Al término de una evolución cuyo sentido general se desprende de varios ejemplos, se observa que el jefe supremo o el rey deja de ser el *primus inter pares* e incorpora en su persona los atributos de los demás jefes que, a su vez, y después de haber sido sus auxiliares, se vuelven dependientes de él y se distinguen por el papel que desempeñan a su servicio, es decir, por la responsabilidad que les incumbe en algunos oficios. Al mismo tiempo, el dios con el cual se identificaba concentra en sí las propiedades de las divinidades particulares de los distintos grupos. Así la centralización llega a su punto en el momento en que el personaje central adquiere la figura de un microcosmos que refleja punto por punto al macrocosmos, en virtud de una identificación con cada elemento del ritual rigurosamente determinado en función de un elemento del universo. No cabe duda, según Hocart, de que esta "lógica del ritual" rija la transformación de las creencias religiosas; hasta se atreve a buscar en ella la explicación del paso del politeísmo al monoteísmo. Sin embargo, su interpretación no autoriza a limitarse a estas tesis porque se empeña en mostrar, mediante el estudio comparativo, que sólo un reducido número de símbolos son susceptibles de remitirse a la función real, que la dualidad Tierra/Cielo existe en todas partes y que siempre acaba por dominar el Culto del Sol o del Cielo, mientras se afirma la idea de un mundo *único* cuyo principio se encarna en el rey. Así, nos deja entrever una conexión entre "la lógica del ritual" y "una lógica de la creencia".

La emergencia de la figura del jefe o del rey, en la cual se inscribe la fuerza para instituir, mantener, ampliar la vida social, es el objeto de la investigación y de la reflexión de Hocart. En un momento dado enuncia claramente su pregunta: "De la igualdad entre las familias se pasó a la supremacía de una sola sobre las demás. ¿Cómo se llegó hasta allí?" Al menos en un punto su respuesta es tajante: se equivoca el historiador que quiere "atribuir la causa de este cambio del poder a algún hecho accidental, por ejemplo al ascendente de un hombre autoritario". La concordancia de los

cambios de orden religioso hacia espacios culturales distintos prohíbe atribuir al azar la formación de la monarquía.

La pregunta vuelve a plantearse en términos diferentes en otro pasaje: después de la aparición del rey, ¿debemos interpretar el hecho de que un solo Dios devore a los demás... como la expresión del deseo simbólico por parte del rey para concentrar en sus manos todos los poderes mediante una suerte de subterfugio? Su respuesta es otra vez negativa y se funda en un argumento que nos remite al problema inicial. "...La idea de semejante 'trampa', observa Hocart, sólo puede ocurrírsele a gente que cree todavía que la función originaria del rey es gobernar, ser 'la cabeza' de la administración. Ya veremos que esto no es cierto: el rey es el depositario de los dioses, es decir, de la vida del grupo". Este argumento se desarrolla ampliamente a lo largo del libro que he mencionado. La ruptura que introduce la aparición del rey en las sociedades fundadas antaño en la igualdad no significa para nada que éste detente de un poder sobre los hombres. Recurriendo a los ejemplos más diversos, Hocart insiste en los caracteres singulares del rey: es el 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 satisface una demanda de la sociedad —demanda tan manifiesta que, en muchos casos, el hombre indicado para asumir esta función lo hace todo para esquivarla y, al ejercerla, se encuentra presa de una red de obligaciones que lo vuelven más prisionero que amo de la comunidad.

A la luz de este fenómeno se plantea otra pregunta: ¿Cómo se realiza el paso de una monarquía que no gobierna a un Estado, es decir, a un sistema de poder dotado de una administración y de los medios de coerción? Lo menos que puede decirse es que Hocart vacila en dar una respuesta. A ratos insiste 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 entendemos correctamente, que le aseguran un mando a imagen y semejanza de un dios todopoderoso. También, en otros momentos, supone que este mando nace de la sombra de la función real, que los dignatarios se apoderan del poder aprovechándose de la impotencia del hombre endiosado, paralizado por la etiqueta y el ceremonial. Sin embargo, la respuesta que parece imponerse combina la idea de una proliferación y de una jerarquización de las tareas requeridas por el desarrollo de la función real con la idea de una complejidad creciente de las tareas de coordinación de las actividades sociales que permite instaurar el ejercicio de una autoridad real a partir de servicios inicialmente simbólicos.

Nuestra intención no es discutir esta interpretación. Se puede arriesgar que Hocart no hace sino desplazar la dificultad con la que se topa Clastres. Hay que determinar si la mutación que marca el advenimiento del Estado se esclarece verdaderamente cuando se la sitúa al término de la monarquía simbólica del primer tipo (dispensadora de prosperidad) o si nos quedamos ante cambios que escapan del conocimiento objetivo. De hecho, al desechar la hipótesis según la cual la sociedad deseaba un amo y el rey deseaba gobernar, Hocart, al igual que Clastres, invalida la explicación mediante

acontecimientos que quebrantarán un sistema tan rigurosamente elaborado. ¿Acaso nuestra breve incursión en el campo de su investigación nos proporciona valiosas observaciones? En un sentido, el pensamiento de Clastres encuentra una confirmación en un punto esencial: en un muy largo periodo y en toda la superficie del planeta, existieron sociedades que se regían sin un poder coercitivo y sin dejar de ser por ello sociedades políticas. Sin embargo, a partir del momento en que se apoya en el caso de formaciones que permiten la aparición de un rey o delimitan, a distancia de la comunidad, el crisol del poder social o, mejor dicho, de la institución de lo social, la confirmación prohíbe concebir una discontinuidad radical entre las sociedades primitivas y todas las demás sociedades, entre el tiempo de la lucha contra el Estado y el tiempo de la lucha para el Estado. Además, al análisis de Hocart nos incita aún más a cuestionar la Historia a partir de la articulación entre lo político y lo religioso, y a seguir así la exploración de las sociedades que se organizan bajo la égida del Estado, con la convicción de que su propio desarrollo no se ilumina a la sola luz de una empresa de dominación del hombre por el hombre, ni siquiera del hombre sobre la naturaleza.



"Jaguar men", 1983 —Roberto Gil de Montes