



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades.
Departamento de Filosofía.

Violencia, poder y palabra: una aproximación filosófica al pensamiento
de Pierre Clastres.

Tesina para optar al grado académico de Licenciada en Filosofía.

Estudiante: Fernanda Uribe Gajardo

Profesores: Sra. Claudia Gutiérrez Olivares y Sr. Carlos Contreras Guala.

Diciembre, 2012.

Santiago, Chile.

Índice.

I.	Resumen.	3
II.	Introducción.	4
III.	Primera parte.	9
	1. Violencia Occidental.	11
	2. Ser-para-la-guerra.	18
	3. Razón y violencia.	24
IV.	Segunda parte.	29
V.	Tercera parte	34
VI.	Cuarta parte.	38
VII.	Quinta parte.	43
VIII.	Conclusiones.	47
IX.	Bibliografía.	48

Resumen.

Considerando la separación entre sociedades sin Estado y sociedades con Estado, se califican las dos formas respectivas de poder y de violencia que Pierre Clastres desarrolla para cada una de ellas. De este modo, es posible dar cuenta de la función de la palabra política –como discurso oral y como escritura- que en ambos espacios está operando a partir de la oposición en la concepción del poder, centralizado o colectivizado, en tanto se nos presenta la posibilidad de referirnos, en oposición a un discurso coercitivo propio de las sociedades estatales, a un discurso de carácter político en las sociedades primitivas que no es autoritario pues promueve la ley de indivisión que impide que el poder se separe de la comunidad. Del mismo modo, la escritura en el cuerpo funciona como una decisión política que busca neutralizar todo germen autoritario que pueda afectar la organización de la sociedad primitiva pasando a ser, antes que sin escritura, contra la escritura.

Palabras claves: Pierre Clastres, poder, violencia, palabra, escritura.

Introducción.

*“¿Se suicidan los indios de las islas del mar Caribe, por negarse al trabajo esclavo?
Porque son holgazanes.*

¿Andan desnudos, como si todo el cuerpo fuera cara? Porque los salvajes no tienen vergüenza.

*¿Ignoran el derecho de propiedad, y comparten todo, y carecen de afán de riqueza?
Porque son más parientes del mono que del hombre.*

*¿Se bañan con sospechosa frecuencia? Porque se parecen a los herejes de la secta de
Mahoma, que bien arden en los fuegos de la Inquisición.*

*¿Jamás golpean a los niños, y los dejan andar libres? Porque son incapaces de
castigo y doctrina.*

*¿Creen en los sueños, y obedecen sus voces? Por influencia de Satán o por pura
estupidez.*

*¿Comen cuando tienen hambre, y no cuando es hora de comer? Porque son
incapaces de dominar sus instintos.*

*¿Aman cuando sienten deseo? Porque el demonio los induce a repetir el pecado
original.*

*¿Es libre la homosexualidad? ¿La virginidad no tiene importancia alguna? Porque
viven en la antesala del infierno”*

Eduardo Galeano.

Lo que nos convoca es una cuestión bastante específica en los antecedentes etnográficos recabados por Pierre Clastres, sin embargo no por aquella puntualidad estos elementos son menos incidentes en la totalidad de su obra y de la matriz estrictamente política y filosófica que de ésta queremos rescatar. Concedemos que es posible cuestionar la utilización de antecedentes de carácter antropológico para una tesina de filosofía, sin embargo consideramos que muchos de los elementos que en la obra de Pierre Clastres aparecen como antecedentes antropológicos, no dan cuenta sino de una realidad a la que creemos la filosofía política ha de atender. Fundamentalmente adscribimos a lo que nos señala Miguel Abensour (2007) respecto a la atingencia de la antropología de Pierre Clastres en la filosofía política a saber,

que “La revolución etnológica lleva pues, en sí, la posibilidad de una conmoción filosófica (...) la promesa de un nuevo pensamiento” (Abensour, 2007, p. 60). Revolución pues, porque el trabajo de Pierre Clastres abre un espacio que diverge de las investigaciones desarrolladas hasta entonces, en lo que a antropología respecta, por su presentación y defensa de las sociedades primitivas como sociedades políticamente definidas y racionales en las que la guerra no opera como un elemento secundario, relativo a algún otro fenómeno, sino que es estructural a su ser social. En este sentido, y así como la etnología se ve revolucionada frente a esta propuesta, la filosofía política sacude sus términos ya que de ahora en más, si consideramos la fuerza que tiene el trabajo de Clastres, debería ésta vérselas con las consideraciones que operan en ella y que le han otorgado –pese a algunas excepciones- el monopolio de lo político a la estatalidad. Lo que significa para la filosofía política hacerse cargo de la existencia de un poder político, con todo su vigor, en comunidades no estatistas está, si lo decimos brevemente, en quitarle el cariz necesario y natural al Estado y por ello, abrir la posibilidad a un diálogo entre ambas sociedades.

Podremos suponer entonces todos los desafíos que trae la promesa de este nuevo pensamiento. Cómo entender la promesa y hacia donde mira este nuevo pensamiento es una cuestión difícil de ceñir, sin embargo, no creemos que esto sea un obstáculo sino que, muy por el contrario, la amplitud de un nuevo horizonte teórico es parte de la fecundidad de esta promesa -por más incipiente que parezca-, es la ventana que se abre ante lo que es preciso pensar y re pensar. Tarea difícil, no lo dudamos, considerando que en términos generales el diagnóstico apunta al cariz humanista con que cierta filosofía ha permitido que se alimente un pensamiento contra la alteridad y en lo que resulta específico para nuestra exposición, con el estandarte de la racionalidad, *contra indígena*. En este sentido, la obra de Clastres construye a favor de un pensamiento que no está en concordancia con el murmullo dominante que resuena en nuestros oídos cada vez que escuchamos o leemos “Occidente”: ésta es la emergencia a la que nuestro autor nos convoca.

Hemos tomado en consideración el trabajo etnográfico y descriptivo que desarrolla Pierre Clastres ya que, al referirse a espacios y comunidades determinadas, nos permite evidenciar una lógica política distinta capaz de ofrecernos un punto desde

donde devolvemos la mirada para pensar y repensar nuestra política, lo que entendemos por político, por Estado, por poder, por violencia y por palabra. La filosofía atraviesa todos los poros del trabajo de nuestro autor y asimismo, su obra se levanta con una especificidad filosófica que da cuenta de la posibilidad de una política distinta. Sin embargo, la posibilidad de verse políticamente a partir de una asimetría fundamental e infranqueable a saber, el espacio en el que se desarrolla la etnografía -división entre sociedades sin Estado y sociedades con Estado, sociedad occidental y sociedad primitiva- nos presenta en efecto varios problemas puesto que si es la presencia o ausencia de estatalidad lo que genera la diferencia entre ambos modelos pareciera no tener sentido este ejercicio de poner en relación ambas sociedades ya que, aparentemente, no habría punto de enlace “positivo”. Empero, al señalarse que “El ejemplo de las sociedades primitivas nos enseña que la división no es inherente al ser social; en otros términos, que el Estado no es eterno, que tiene en todas partes una fecha de nacimiento” (Clastres, 1987, p. 116) se evidencia el lugar en el que podemos construir un puente entre las sociedades primitivas y las occidentales ya que la no existencia de un Estado, de una figura de poder separado de la comunidad, no es resultado de una carencia sino una postura eminentemente política: no se es simplemente sin Estado sino *contra* el Estado: que porta éste que hay sociedades que lo rechazan de forma tan vehemente y otras que lo vuelven necesario, donde se instala el poder político en una sociedad sin Estado, que entendemos por poder político entonces, son algunas de las cuestiones que nos vuelven la vista.

Michel Déguay (Abensour et Al., 2007, p. 158) nos señala en la compilación realizada por Miguel Abensour a propósito de Pierre Clastres, que los salvajes “son los que no han sido convocados a la Reciprocidad (...)” y es éste, precisamente, el diagnóstico que Pierre Clastres levanta a lo largo de toda su obra y el lugar donde nos interesa adentrarnos pues así como él, creemos que es posible y apremiante convocar, establecer un lazo, un diálogo, una mirada capaz de convocar sin el peligro del exterminio o la reducción, la moda artesanal, el enaltecimiento de las sociedades primitivas por sobre las nuestras o, por el contrario, la consideración peyorativa de su estructura política y religiosa: extintas ya, no son sino para muchos una bonita y admirable remembranza, la folclórica unidad en el libro de historia; vigentes aún, no

son sino criticadas porque no están dispuestas a “negociar” con el Estado que hoy ocupa su territorio, porque la conversación tuerce siempre sus términos y se vuelve interminable en vista y considerando lo opuesto de las partes y lo complejo que les resulta congeniar pues ambas no son sino el resultado de fenómenos políticos completamente opuestos. De acuerdo con esto, el “problema” aparece en tanto las sociedades sin Estado están en contra de éste porque para ellos, el poder debe habitar en la comunidad toda y de ahí surge su rechazo a la instalación del poder en una única cúpula, absoluta. En tanto contrarias al Estado, únicamente podremos comprenderlas al salir de los márgenes conceptuales acostumbrados a la naturalidad de éste: es en la diferencia donde la etnografía claramente identifica su labor y donde nuestro autor identifica la necesidad del diálogo posible con el pensamiento primitivo al que ya hemos referido.

Son varios los momentos que hemos considerado en el desarrollo de esta tesina pues la existencia de un poder centralizado o de un poder comunitario en las respectivas sociedades da cuenta de un discurso político, de una función de la palabra, que se entiende en términos totalmente opuestos. Para poder llegar al meollo de esta cuestión debemos antes tener claridad respecto a dos cuestiones fundamentales: cómo opera la violencia y la guerra en ambas sociedades y, a partir de lo anterior, cómo se instala la figura del líder. Esto, porque la relación entre violencia y poder que en ambas sociedades está operando es lo que permite la comprensión de un discurso primitivo no autoritario y de un cierto afán neutralizante frente a la escritura, en contrariedad a un discurso occidental que se yergue como coercitivo y de una escritura que se ve siempre preferida y potenciada. Digámoslo con Clastres: “en las sociedades con Estado la palabra es el derecho del poder, en las sociedades sin Estado por el contrario, la palabra es el deber del poder” (Clastres, P., 2009a, p. 132).

Para efectos del análisis separaremos la palabra en dos: discurso —que entendemos por expresión oral- y escritura ya que ambas instancias, en lo que respecta a las sociedades primitivas, adjuntan una serie de matices que es preciso clarificar. La existencia de un discurso religioso que no es equivalente al político y por otro lado, el fondo que existe en la marca corporal y que identificamos como escritura, son dos cuestiones que queremos profundizar ya que en el primer caso el

fenómeno de los profetas no da cuenta de lo una autoridad política y en el segundo, la tortura que supone la escritura corporal no es un gesto que calificaría una “animalidad” pese a la agresividad que carga el ritual de iniciación sino que vendría a atender a una necesidad política de la sociedad primitiva que aboga por la indivisión del poder político.

¿Cómo entender la agresividad lejos del peyorativo de la animalidad? ¿Cómo es posible que la sociedad primitiva al no centralizar el poder pueda llamarse a sí misma sociedad política? ¿Cómo se explica el discurso de las jefaturas que carecen de poder y que aseguran la igualdad de quienes conforman la comunidad en comparación al discurso político que proviene de un poder concentrado en un tercero, el Estado? ¿Por qué se explica la escritura como figura de autoridad en las sociedades occidentales y en las sociedades primitivas como tortura? ¿Qué porta el cuerpo y por qué escribir sobre la piel? Son algunas de las preguntas que guían este trabajo y que buscamos esclarecer pues consideramos que pueden ser útiles para posibles análisis posteriores sobre la naturaleza y función de la palabra en la constitución y articulación del poder político, además de la discusión sobre la aparición, y por ello, posible muerte del Estado.

Primera parte.

Resulta fundamental para nosotros esclarecer, en primera instancia, qué es lo que Pierre Clastres está entendiendo por violencia ya que el ser-para-la-guerra propio de las sociedades primitivas, su violencia estructural, no es equiparable a la violencia de carácter occidental. En ambos casos no obstante, es una cierta fuerza agresiva la que cohesiona a la comunidad como identidad política de acuerdo a las lógicas que cada una de estas sociedades responde. Por ahora, dejamos señalado que, pese a esta similitud, en ambos espacios las dinámicas desde las que se comprende y articula el poder son opuestas. En este sentido, precisamos tener claro que para Clastres (1987, p. 42) “la línea divisoria entre sociedades arcaicas y sociedades “occidentales” pasa menos por el desarrollo de la técnica que por la transformación de la autoridad política” y en uno de los espacios donde se puede apreciar esta diferencia, dada fundamentalmente por la existencia o no de una figura de poder centralizado y separado de la comunidad, es en el cómo aparece la violencia en cada una de estas sociedades.

Para sentar claridad respecto a qué decimos con “sociedad primitiva” o “sociedad salvaje” y “sociedad occidental” presentaremos una cita y en general, a menos que lo mencionemos en el texto mismo, cada vez que utilicemos estas dos expresiones nos estaremos refiriendo a esta distinción:

“(…) las sociedades primitivas son las sociedades sin Estado, las sociedades cuyo cuerpo no posee un órgano de poder político separado. La presencia o ausencia del Estado sirve de base para una primera clasificación de las sociedades que, una vez completada, permite ordenarlas en dos grupos: las sociedades sin Estado y las sociedades con Estado, las sociedades primitivas y las otras” (Clastres, P., 1987, p.111).

En resumen, la división fundamental que habremos de considerar se produce en la presencia o no de un poder político centralizado: una es sociedad con Estado,

sociedad occidental, la otra es sociedad sin Estado, sociedad primitiva o salvaje¹. En lo que a éstas últimas respecta, la desacreditación de que han sido objeto está dada, fundamentalmente, por dos cosas: La primera es la carencia de la figura de un poder centralizado capaz de organizar a la comunidad en torno a él y la ley que desde éste se ha de promover pues al no haber centralismo de poder la comunidad no se presenta formalmente, a ojos de Occidente, como sociedad política sino que por el contrario, se plantea como un modelo desordenado e infantil de la organización política. La segunda, la carencia de un sistema formal de signos entendido como escritura, forma parte de un análisis negativo que apunta a una incapacidad de los salvajes a desarrollarla. Permítasenos sospechar: ¿qué pasa en realidad con éstas últimas cuando se las desacredita políticamente frente al hecho de que son “sin escritura”? ¿Qué trae consigo este valor de la escritura que permite calificar de inmadurez política a las sociedades salvajes –porque busca cuestionar qué tan racionales son- al mostrarlas carentes de un sistema de signos formal?

De acuerdo con Pierre Clastres, todo poder está identificado con una cierta violencia y al ser así, cabe preguntarse cómo es que se instala la palabra política en posesión de un alguien que detenta el poder en las referidas sociedades considerando la diferencia fundamental que las separa a saber, la presencia o no de un poder separado de la comunidad. Esta separación no es ingenua pues da cuenta de concepciones de poder divergentes en ambos modelos que permiten la instalación de nociones y aplicaciones de la violencia que se administran de manera discordante y que nos permiten dudar, al instalar en igualdad de condiciones ambas sociedades por lo racional de su actuar político, de estos peyorativos. Inmediatamente nos preguntarnos si es que en la escritura no hay sino una expresión que obligue a que las sociedades primitivas la rechacen pues acarrea algo que se separa de su ser social, de su afán por mantener la comunidad en un estadio de indivisión.

¹ Nos parece muy relevante no equiparar lo “primitivo” con lo “indígena” pues la definición de términos que estamos dando ahora es inapropiada para hacer tal relación inmediata sin que ello nos traiga problemas. Clastres efectivamente describe la lógica de las sociedades primitivas en el espacio de lo indígena sin embargo, es prudente no considerar ambos conceptos como totalmente equivalentes. Por más que creamos que es posible articular una cierta propuesta al respecto desde el pensamiento de Clastres, hacemos la acotación correspondiente para no generarnos problemas conceptuales y tratar de ceñir, cuanto más se pueda, los términos con los que habremos de desarrollar nuestro problema.

La violencia es el entramado que está a la base de esta tesina puesto que “la idea de la guerra es un parámetro de la idea de sociedad” (Clastres, P., 2009, p. 16). Por ello, partiremos desde aquí, desde cómo se entiende la violencia en las sociedades occidentales (en tanto occidente detenta un permanente afán dominante y conquistador) y las sociedades primitivas (en tanto Pierre Clastres las define como ser-para-la-guerra y les adjudica por ello una violencia estructural), respectivamente, para luego enfrentarnos a lo que en particular nos convoca: la palabra política y lo que en ella está operando para efectos de ambas sociedades de acuerdo con Pierre Clastres.

1. Violencia Occidental.

Queremos aclarar primeramente que la mirada crítica con que Clastres observa a las sociedades occidentales no es un renegar de ellas. Así tampoco, señalamos –ni él ni nosotros- que sea preciso permutar la cruda realidad “civilizada” por una suerte de primitivismo comprendido como remedio a nuestra sociedad. Muy por el contrario, en ambas sociedades, Clastres se aleja de toda noción de pacifismo político y en esta misma línea –si bien hace diagnósticos y toma posición- se resiste a promover un dogma de cómo hacer política “correctamente”: si su obra ofrece claves no es a partir de la promoción de una cierta línea de pensamiento que él instale sino instalando sospechas, estableciendo más abismos que relaciones estrechas, rompiendo la corteza de los discursos hegemónicos sobre lo político. Su pensamiento no es una doctrina filosófica, es una propuesta que escapa y pone en jaque a las que al considerarse absolutamente verdaderas respecto de lo político se yerguen como únicas. Esto que decimos respecto de la actitud metodológica y teórica de Pierre Clastres no está de más ya que, en particular, en lo que a la violencia occidental compete, nuestro autor señala que ésta califica lo hegemónico y ello es fundamentalmente porque no es una violencia que remita únicamente a una agresión de carácter físico. En oposición a esa violenta hegemonía que no es únicamente corporal es que se articula su pensamiento y ello, de alguna u otra manera, lo instala efectivamente en una posición crítica frente a las lógicas políticas que operan en

Occidente mismo mas no por ello podemos pensar que Clastres enaltece el modelo primitivo. La violencia occidental es calificable y nuestro autor se hace cargo de ella. Comprender con mayor profundidad hacia donde apunta y a la vez quitarnos de encima una serie de prejuicios que se levantan entorno a las sociedades salvajes o primitivas, es algo que desde este espacio, el de la clarificación del concepto y el ejercicio de violencia, podemos conseguir.

Nos señala el autor que, respecto a la lógica que sirve de sustento a la violencia exterminadora con que Occidente por ejemplo, se enfrentó a las culturas indígenas, “Más allá de las matanzas y las epidemias, más allá de este singular salvajismo que el Occidente transporta consigo, parecería existir, inmanente a nuestra civilización y constituyendo la “triste mitad de sombra” en la cual se alimenta su luz, la notable intolerancia de la civilización occidental ante las civilizaciones diferentes, su incapacidad para reconocer y aceptar al Otro como tal, su negativa a dejar subsistir aquello que no es idéntico a ella” (Clastres, P., 1968, p. 128). Y es que el problema está en la imposibilidad de aproximarse a la alteridad desde la diferencia y poder aceptarla. Intolerancia agresiva, podríamos decir, pero que no solo agrede sino que posee inherentemente un carácter conquistador y opresor.

Parte de la identificación de esta suerte de impotencia frente a la posibilidad de enfrentarse a la alteridad de una forma no dominante, es lo que hemos querido rescatar con el epígrafe del escritor Eduardo Galeano, quien con su relato nos instala en el estadio de sospecha que nos convoca a preguntarnos sobre cuál es el nivel de profundidad presente en los análisis que se hicieron y siguen haciendo a propósito de las sociedades salvajes. En realidad, la articulación de una mejor relación con la alteridad salvaje nos parece urgente: el asesinato ya sea cultural o material es suficiente como para movimentar nuestro interés. Galeano es preciso, en particular, al señalar “¿Ignoran el derecho de propiedad, y comparten todo, y carecen de afán de riqueza? Porque son más parientes del mono que del hombre”: esta pequeña referencia no dista mucho, y grafica bastante bien, a aquellas gentes y criterios que consideran que los indígenas son flojos porque no trabajan largos turnos y en vez de eso, laburan la cantidad justa de horas que les permite satisfacer sus necesidades. En definitiva, lo que se consolida es un espacio de violento desprecio frente a una

alteridad que nos parece incomprensible no tanto porque ella lo sea sino porque nosotros nos posicionamos frente a ella con el ojo del observador que juzga y critica desde la profunda creencia de que nuestra sociedad posee, a diferencia de los otros – sean quienes sean estos-, la verdad sobre la economía y la producción².

A propósito de lo que hasta ahora hemos señalado, es prudente señalar que son dos los objetivos generales que esta tesina busca conseguir: además de desarrollar la relación y el funcionamiento del discurso y la escritura que se inscribe en la política de las sociedades salvajes, sociedades sin Estado, como un espacio en el que no hay un ejercicio autoritario, queremos transmitir en las pequeñas dimensiones que esta tesina nos lo permite la inquietud que nos movimenta: ¿puede Occidente romper con el espíritu que lo articula y atender a una alteridad capaz de proferir un discurso totalmente distinto al que éste emite sin por eso quebrar la diferencia que lo abisma con lo primitivo? Creemos que Pierre Clastres lo hace y que la posibilidad de dialogar se abre a medida que aclaramos términos y tomamos posición frente a algunos análisis como por ejemplo éste, el de la producción.

“¿Y qué es el Estado? Es, esencialmente, la puesta en juego de una fuerza centrípeta que tiende, si las circunstancias lo exigen, a aplastar las fuerzas centrífugas inversas. El estado se pretende y se autoproclama centro de la sociedad, el todo del cuerpo social, el señor absoluto de los diversos órganos de este cuerpo. Se descubre así, en el corazón mismo de la sustancia de Estado, la potencia

² A propósito de Marshall Sahlins, antropólogo y autor del libro *Economía de la Edad de Piedra*, es interesante leer a este respecto para profundizar en la economía de las sociedades primitivas, además de la obra misma, el prefacio que Pierre Clastres le escribe y que se encuentra en español en *Investigaciones de antropología política*. En este último se señala que -para decirlo lo más concisamente posible- por mucho que se crea lo contrario, la sociedad primitiva es una sociedad de abundancia y no de miseria. Esto fundamentalmente por dos cosas: ella satisface sus necesidades mas no genera excedentes para intercambiar y asigna límites a la producción porque, y esta es la segunda cosa, su estructura política le impide acumulación de bienes en ciertos sectores en desmedro de otros. “Lo que se impone, al fin de cuentas (lo que impone el gran trabajo de Sahlins), es el descubrimiento de que *las sociedades primitivas son de rechazo a la economía*” (Clastres, 1987, p. 142. Cursivas del texto original) entendiendo por económico un modelo que al buscar la producción de excedentes instala la división entre quienes conforman una comunidad. Otras referencias respecto al asunto de la economía se pueden encontrar en el artículo “Copérnico y los salvajes” en *La sociedad contra el Estado*.

actuante de lo Uno, la vocación de negación de lo múltiple, el horror a la diferencia” (Clastres, P., 1987, p. 60).

Para nuestro autor, “La violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado, tanto en los imperios bárbaros como en las sociedades civilizadas de Occidente: toda organización estatal es etnocida, el etnocidio es el modo normal de existencia del Estado” (Clastres, P., 1987, p. 62) y es precisamente por su afán productivo que Occidente no se satisface nunca y siempre está en confrontación con aquello que se encuentra en sus límites. Que siempre busque expandirse es consonante justamente a la lógica económica que movimenta el espíritu dominador de las sociedades con Estado. ¿A qué responde, más allá de la argumento económico, la consideración de que el Estado porta una violencia etnocida? ¿Qué lógica expresa este Estado que lo posiciona frente a un valor tan animado por la economía entendida como acumulación?

Si bien, en efecto, toda sociedad tiende al etnocentrismo no adscriben todas ellas al etnocidio, únicamente los estados occidentales. De acuerdo con Clastres, el etnocidio “se inscribe primariamente en la naturaleza y funcionamiento de la maquinaria del Estado” (Clastres, P., 1987, p. 62) y es distinto de un espíritu genocida, puramente asesino de la diferencia, porque se levanta como etnocida en tanto considera que el Otro es perfectible y que si bien encarna un mal puede recibir “los medios para elevarse” (Clastres, P., 1987, p. 57): es por ello que se afana en consumir la alteridad, la diferencia e intervenir los espacios de manera que las culturas se ven dominadas y reducidas a la totalidad que la sociedad civilizada define. En este sentido, lo que señalábamos anteriormente respecto a la producción, no deja de ser relevante ya que el desconocimiento de límites, la base de la estructura etnocida del Estado, está asociada a la existencia de una economía acumulativa “como sistema de producción para el que nada es imposible” (Clastres, P., 1987, p. 63). Cabe señalar que al destacar la matriz económica en que se mueve la estatalidad, Clastres lo separa de otros Estados a lo largo de la historia, -los Estados bárbaros como les llamará y entre los que considera, por ejemplo, a los Incas y a los faraones- puesto que aunque todos son etnocidas la puesta en marcha del proceso de

identificación de la alteridad de estos últimos se detenía allí donde ya no peligraba la fuerza del Estado. Por el contrario, el Estado occidental soporta en su seno una violencia dada por las ganas de ampliarse eternamente, de no detenerse, de desafiar e invadir todo espacio de diferencia: pulsión de unidad, pulsión de totalidad, que a partir de su estructura violenta actúa en desmedro de lo diferente al tratar de contener e integrar todo a su terreno, sus términos y sus criterios.

La lógica que opera en el Estado, el eje político de las sociedades occidentales es el de la unificación, la dinámica de lo Uno, una fuerza que trama de manera centrípeta: es aquí donde se inscribe el afán constante de abarcar que hemos definido. Podríamos pensar que la operativa totalizante pareciera contradecirse en alguna medida con el funcionamiento de la estatalidad para con la comunidad que rige a saber, como productor de divisiones internas en tanto genera un grupo de individuos carentes de poder, pues unos lo delegan –y por ende para Clastres lo pierden- a otro grupo que lo aglutina sin embargo, en rigor, la sociedad occidental es etnocida hacia afuera porque es etnocida consigo misma, en su interior, ya que la potencia expansiva que se manifiesta de los límites del Estado hacia afuera se produce a partir de la necesidad de que, para generar un poder centralizado, es preciso dividir la sociedad en gobernantes y gobernados, dominadores y dominados en definitiva, es preciso establecer clases sociales: el Estado es equivalente a lo que se denomina Uno en tanto es un núcleo concentrador del poder político que, desde la separación entre quienes lo poseen y quienes no, hace operar una lógica unificadora. Es la unidad que se expresa y se alimenta de la fragmentación de la sociedad misma por causa de la concepción de poder que se urde ahí: el ser social de la sociedad occidental es heterogéneo.

El discurso de Occidente sin embargo, no está sellado. No podemos creer que lo esté. El propósito no es presentarnos frente a este problema como frente a una discusión aporética, sin salida y que nos sugiera resignación. En este sentido, Eduardo Grüner (Abensour et al., 2007, p. 10) es bastante claro pues en tal caso “se nos condenaría a la naturalización de la desigualdad” y esto es precisamente lo que nuestro autor no quiere. Por el contrario, la intención apunta a encontrar una grieta para quebrar este espacio, para instalarnos de otro modo frente a la cuestión del poder político en nuestras sociedades porque es necesario, para Clastres lo era, que no nos

consume a nosotros la lógica unificadora que mueve a nuestros estados y ha atacado continuamente a las comunidades salvajes y por ello, se ha de poder dialogar, de otro modo nada de esto tendría sentido y por supuesto, no creemos que no lo tenga.

Asumiendo la distinción, la separación, la diferencia, nuestro autor apuesta por establecer un diálogo con las sociedades primitivas que puede producirse a través de la etnografía, para él este es “el único puente extendido entre la civilización occidental y las civilizaciones primitivas” (Clastres, P., 1968, p. 132). Como espacio de tránsito, de ida y vuelta y jamás de estadia, este diálogo permitirá instalar –ya nos lo decía Miguel Abensour- el germen de un “pensamiento nuevo” (Clastres, P., 1968) que supere el gesto dominante, contenedor, que consiga advertir en la separación un espacio con el que pensar y no al que anular.

Es un equívoco pensar que esta propuesta en favor de un diálogo y en contraposición al gesto dominante que articula la sociedad occidental para con una alteridad tan absoluta -que funda, por ejemplo, la posibilidad de hacer etnografía- pueda instalarse como una validación de lo primitivo por sobre la política de las sociedades occidentales y suponga por ello una propuesta de cambio de modelos. La oposición a la violencia de Occidente no es una oposición inmediata a Occidente: cuando hablamos de una cierta violencia que estructura la relación que éste tiene para con lo que él no es, en este caso las sociedades primitivas, no nos quedamos allí asumiéndolo como un esencial ni como un fundamento. La capacidad de abrirse a otras formas de hacer política nace siempre desde este lugar, nuestro lugar, con una historia etnocida que por más que sea innegable, no se acaba en lo que ha sido. Porvenir que puede cambiar su rumbo, su discurso y su palabra: porvenir de diálogo. Cómo establecer este diálogo, como resolver la paradoja de Occidente, es tarea de una cierta filosofía política.

La curiosidad por el análisis antropológico y su atingencia a la filosofía política fue trabajada por Maurice Merleau-Ponty³. Este –y sólo para precisar más la

³ Si bien Merleau-Ponty está pensando en el estructuralismo, y fundamentalmente en Lévi-Strauss, creemos que siguen siendo precisa sus consideraciones respecto a la etnografía ya que, pese a las diferencias y la posición bastante crítica que toma Pierre Clastres respecto al estructuralismo, este último sí considera que la obra de Lévi-Strauss escapa a la etnografía clásica pues se aleja de una observación occidentalizante de las sociedades primitivas. La obra de Lévi-Strauss es para Clastres (1968, p. 132) la “inauguración de un diálogo con el pensamiento primitivo, encamina nuestra propia

pertinencia filosófica de nuestro asunto- señala en este respecto que, más que permutarnos por los criterios políticos salvajes en un afán de justicia, “la tarea es pues ensanchar nuestra razón, para hacerla capaz de entender lo que en nosotros y en los demás precede y excede⁴ a la razón” (Merleau-Ponty, 1964, p. 148). Y es que efectivamente, el germen de pensamiento nuevo que será posible desarrollar apuntará acá, al ensanchamiento de una razón que en su apertura no suponga ningún gesto de aprehensión dominante en tanto que “La etnología no es una especialidad definida por un objeto particular, las sociedades “primitivas”; es una manera de pensar, la que se impone cuando el objeto es “otro”, y exige que nos transformemos nosotros mismos.” (Merleau-Ponty, 1964, p. 154). ¿Cómo es preciso entender esta transformación? ¿Cómo se produce esta transformación? Merleau-Ponty no nos da muchas pistas en *Signos*, sin embargo, para lo que nos convoca en esta tesina, conviene quedarnos con la posibilidad de esta transformación en tanto es una puerta de entrada y una promesa a la disposición de un pensamiento occidental que no se esgrima como confrontación a todo aquello que no es ella misma.

Por más que parezcamos encontrarnos en una encrucijada, a saber, que el diálogo que buscamos establecer con las sociedades primitivas, sociedades sin estado, se ve imposibilitado por aquello en torno a lo que se constituye nuestra sociedad y que es primariamente violento, es preciso retener lo que Merleau-Ponty nos señala, el ensanchamiento de la razón, y vislumbrar que la amplitud de la comprensión no se da

cultura hacia un pensamiento nuevo” siendo por ello, en definitiva, la puerta de entrada a una antropología capaz de generar los lazos que la filosofía política podrá pensar. Para nosotros Clastres continúa este ejercicio de apertura y lo robustece al otorgar nuevos elementos para comprender a las sociedades primitivas y superar la perspectiva del observador que, ajeno, es incapaz de diálogo. La idea tampoco es algo así como dejar de ser occidentales pero sí, cambiar el eje desde donde se aborda la diferencia que establece la etnografía entre sociedades con Estado, con poder coercitivo y sociedades sin poder coercitivo y que actualmente complica, por ejemplo, las discusiones en torno al cómo los estados han de vérselas con las comunidades indígenas que tienen en su territorio y que pueden responder a este modelo de comprensión del poder totalmente distinto. ¿Cómo se reivindican los derechos de éstos? ¿Se pueden reivindicar desde una matriz estatal?

⁴ Este preceder y exceder del que nos habla Maurice Merleau-Ponty nos parece una cuestión bastante relevante, sin embargo, no la desarrollaremos para no desviar nuestra investigación. No obstante, creemos que es preciso hacer particular énfasis en estas dos expresiones porque ambos términos califican una razón bastante especial que creemos, al profundizar, puede constituir una entrada en términos filosóficos a la cuestión del diálogo con el otro, a un comunicar que respeta la separación y que podría devenir éticamente apropiada para estos efectos.

tanto en términos de destrucción como de extensión de los límites que como sociedad nos constituyen.

2. Ser-para-la-guerra.

Teniendo claridad sobre la violencia occidental a saber, la disposición etnocida que se rastrea en la perspectiva económica que se inscribe en estas sociedades, en esta segunda parte habremos de hacernos cargo de una cierta violencia primitiva ya que en rigor, ella se identifica como rasgo fundamental que otorga cohesión política. En efecto, las sociedades primitivas se identifican, se reconocen en tanto tales, a partir de su condición guerrera ya que es su ser-para-la-guerra, como lo denomina Clastres, aquello que las yergue como sociedad política puesto que, en este ser guerrero que se opone al Uno, a la Totalidad, se articula el Nosotros de la comunidad. Cuando se hace la guerra se identifican los “otros”, que pasan a ser los enemigos, en contraposición con un “Nosotros” –territorialmente definido- que se instala en guerra en su contra. Es decir, que es a partir de la guerra desde donde se identifica la sociedad primitiva en tanto sociedad política:

“¿Qué es la sociedad primitiva? Es una multiplicidad de comunidades indivisas que obedecen –sin excepción- a una misma lógica de lo centrífugo. ¿Qué institución expresa y asegura la permanencia de esa lógica? La guerra, como verdad de las relaciones entre las comunidades, como principal medio sociológico para promover la fuerza centrífuga de unificación” (Clastres, P., 2009, p. 77)

Lévi-Strauss postulaba la guerra como un elemento relativo al intercambio pues si éste resultaba fallido o se buscaba sacar más provecho de él era cuando el ser violento de los salvajes se despertaba. Considerando que el intercambio estaba a la base de la constitución de la comunidad salvaje, el ejercicio de la violencia respondía a lo recurrente que este es. Inversamente, lo que nuestro autor esgrime a este respecto y que lo distancia fundamentalmente del estructuralismo es que la guerra no es

instalable en los márgenes de la necesidad económica antes bien, se debe reconocer como un elemento estructural por cuanto ella es el modo en que se levanta la política primitiva al permitir el proceso de identificación de la comunidad, el proceso en que se reconoce su identidad social respecto de otras tribus, y no, como viene a ser en las sociedades occidentales, a levantar la figura de un poder separado de la tribu, una institucionalidad que posee el poder político, un “Uno” que liga a toda la comunidad en torno a su centro.

La guerra en la sociedad primitiva es entendida por nuestro autor como un equivalente al término violencia y por otra parte, lo que anteriormente hemos llamado violencia occidental y que podríamos calificar como dominación. Si bien el término en ambos casos menta una agresión, las matrices en las que se erigen son totalmente opuestas y nos vemos tentados a decir que, en términos políticos, son distintos tipos de violencia por lo que no es posible equiparar llanamente el ser guerrero estructural de las sociedades primitivas a la potencia etnocida que movimenta los estados de las sociedades occidentales –a menos que quiera desconsiderarse la cuestión sobre la guerra en las sociedades primitivas como durante mucho tiempo sucedió⁵ en los análisis sobre éstas. Por consiguiente, no es posible pensar el ser guerrero como una violencia previa y no domesticada de lo que en algún momento sería la violencia controlada por el estado así como tampoco puede aplicarse el modelo de la progresión a la dimensión política de las sociedades pues éstas son no comunidades anteriores al poder político en tanto carentes de un estado centralizado sino que así se definen. Pierre Clastres lo grafica en estos términos:

“(…) la vieja convicción occidental (…) a saber que la historia tiene un sentido único, que las sociedades sin poder son lo que nosotros ya no somos, y que nuestra cultura es para ellas la imagen de lo que es necesario ser. Y no solamente nuestro sistema de poder es considerado como el mejor, sino que llega incluso a atribuir a las

⁵ Para mayores referencias véase Gayubas, A. (2010), “Pierre Clastres y los Estudios Sobre la Guerra en Sociedades sin Estado” en *Revista Chilena de Antropología*.

sociedades arcaicas una certeza análoga.” (Clastres, P., 2008a, p. 17).

La necesidad de reconocer las sociedades primitivas como completas políticamente antes que postularlas como adolescentes de la carencia de una máquina estatal capaz de organizar su comunidad de manera jerárquica es lo que se defiende puesto que, contrariamente a una lógica centrípeta y estatal, el poder político de las sociedades primitivas se articula desde un lugar en el que no es posible dividirlo ni separarlo de la comunidad entera. La estratificación occidental no resulta sino inapropiada para la estructura salvaje que encuentra el centro de su política inscrita en lo social mismo: es la comunidad toda, instalada en un terreno específico, la que detenta el poder y evita con todas sus fuerzas la separación de éste en una esfera separada como el Estado. No hay donación de la libertad ni del poder de la comunidad a un tercero que los domine y organice.

Ahora bien, ¿qué es lo que impide que se pueda aceptar la jerarquía? ¿Por qué la división no forma siquiera parte de las posibilidades de acción de la sociedad primitiva? Porque para los salvajes, en términos ontológicos, el Uno es equivalente al Mal: la unidad representa lo imperfecto, lo que compete a las cosas del mundo. La vida lejos de los dioses, para los salvajes, es una existencia que se desarrolla en una tierra mala ya que “Uno es toda cosa corruptible. El modo de existencia del Uno es lo transitorio, lo pasajero, lo efímero. Lo que nace, crece y se desarrolla solamente en vistas a perecer, eso es lo que será llamado Uno” (Clastres, P., 2008a, p. 147). Así, el Estado, por su dinámica y funcionamiento encarna lo Uno y al hacerlo, vuelve imposible una relación positiva de éste con las sociedades primitivas porque se produce un tránsito desde ontología a la dimensión política.

Son varias las líneas de pensamiento a las que Clastres se opone al validar la violencia como parte fundamental de la política primitiva. Particularmente, nuestro autor se distancia de tres vectores de pensamiento a saber, del naturalismo de Leroi-Gourham, del marxismo y del estructuralismo de Lévi-Strauss. Las consideraciones que podemos hacer a este respecto son bastantes, sin embargo, nos quedaremos con tres ideas fundamentales que condensan los problemas que tiene la posición de

Clastres frente a estos registros, y que se relacionan con nociones que entienden el poder primitivo desde la carencia de la sociedad de un poder estatal:

1. Que la violencia es un dato natural propio del ser biológico de la especie humana ya que solo así consigue sobrevivir. (Naturalismo)
2. Que las sociedades primitivas pueden analizarse a partir de lo económico y de los términos que para ello se utilizan. (Marxismo)
3. Que el arraigo de la guerra en las comunidades se produce porque ésta es resultado del fracaso de un intercambio. (Estructuralismo)

En el primer caso, al identificarse un patrón agresivo como inherente a la especie humana, Leroi-Gourham señala que la violencia tiene una finalidad que se manifiesta en todo momento y lugar. En vista y considerando que lo que el hombre busca es la sobrevivencia, la violencia vendría a ser el cómo proveerse los medios para vivir y en este sentido, sería una violencia que se manifestaría por ejemplo, en la cacería. No obstante, para Clastres “Lo que distingue radicalmente la guerra respecto de la caza es que la primera reposa por completo sobre una dimensión ausente en la segunda: la *agresividad*” (Clastres, P., 2009, p. 22. Cursivas en texto original) por esto, señalar que la caza es tan agresiva como la guerra es confundir los términos puesto que, en tal caso, el hombre que caza es un hombre que está haciendo la guerra con los animales a los que caza y, claramente, esto no rescata el sentido efectivo y fundamental que para Clastres tiene la guerra, por lo demás, se vuelve a confundir la economía que opera en la sociedades primitivas, una contra la producción, con una economía de la subsistencia. Para nuestro autor el punto de inflexión está en que “sus raíces [las de la guerra] no se encuentran en la realidad del hombre como especie; sino en el ser social de la sociedad primitiva; que con su universalidad señala hacia la cultura, no hacia la naturaleza” (Clastres, P., 2009, p. 23).

En el segundo caso, es un tópico recurrente en la obra de Clastres ya que su oposición férrea a la antropología marxista devino en pugnas constantes en los circuitos académicos. En términos breves, la distancia tomada por Clastres contra el marxismo tiene que ver con que toda consideración económica que pueda aplicar en

nuestras sociedades, la comprensión de la sociedad en clases sociales, no se vuelve sino infructuosa en las sociedades primitivas ya que éstas “no presentan autonomía de lo económico” (Abensour et al., 2007, p. 55). Es más, ya sabemos que las sociedades primitivas rechazan la economía por cuanto ésta supone división en el seno de la sociedad: “Sociedad sin Estado, sin clases (...). Sociedad, por lo tanto, sin órgano de poder político independiente, sociedad que impide, de manera deliberada, la división del cuerpo social en grupos desiguales y opuestos” (Clastres, P., 1987, p. 143). La búsqueda de beneficio o excedente que es posible sacar de la producción se aleja a este criterio y de este modo, no es posible enarbolar lo económico como aquello que da cuenta del carácter político de una sociedad.

En el tercer caso, ya lo hemos esbozado, Clastres se distancia de la primacía del intercambio que Claude Lévi-Strauss destaca por sobre la guerra pues esta última resulta ser el mal resultado de una transacción. Para nuestro autor, sin embargo, instalar ambas cuestiones en un mismo nivel, intercambio y guerra, es errar en el análisis pues entre ellas no hay una relación causal ya que son momentos diferentes e igualmente constituyentes del ser social primitivo. En realidad, es una relación inexcusable la que estipula el ser-para-la-guerra de las sociedades primitivas ya que es en el ser violento que se ve posibilitada la cohesión permanente que permite y fortalece la no separación del poder político de la sociedad misma.

En este sentido, contraria a la lógica operante en lo Uno que es la centrípeta, la lógica operante en la sociedad primitiva, lógica de lo múltiple, está calificada por lo centrífugo: “a mayor dispersión, menor unificación” (Clastres, P., 2004, p.74) y es por esto, que lo centrífugo opera queriendo y practicando permanentemente la guerra. A este respecto nos dice nuestro autor que “(...) la guerra no es efecto de la fragmentación sino que la fragmentación es efecto de la guerra. Y no sólo su efecto, sino su *finalidad*. (...) En su ser, la sociedad primitiva quiere su dispersión.” (Clastres, P., 2004, p. 42. Cursivas del texto original). Tal dispersión se busca respecto de las demás sociedades y se produce a través de la guerra, es la forma en la que opera la identificación de la comunidad: excluyendo y separándose de los otros.

Esta dispersión, la fuerza centrífuga, juega con la pretensión de la sociedad primitiva de ser totalidad y unidad que siempre “en tanto indivisa, puede pensarse

como un Nosotros” (Clastres, P., 2004, p. 51). En el primer caso, el ser totalidad, se articula a partir de una cierta homogeneidad social que se inscribe en lo múltiple. La dispersión de una comunidad al volverse contra otros, se da a sí misma autonomía y muestra la totalidad de individuos que forman parte de ella y son poseedores del poder. Es como si el modo de existencia de la comunidad sostenida en la relación interhumana, al no haber institución fundada en un poder donado a un tercero, al estar atravesada por esta serie de consideraciones políticas instaladas en el sustrato ontológico de la comunidad, estableciera en la exclusión de la alteridad el ser comunitario el ser que se produce comunitariamente. Por otra parte, además de ser totalidad, la sociedad primitiva es unidad –que es distinto del Uno- ya que tiende a enuclear de su área cualquier posibilidad de separación, de división. Es una sociedad que se opone al Uno antes desde su latencia pues busca, por el contrario, levantar un sistema intercomunitario mantenido por los individuos que conviven allí. La imposibilidad de disociar lo social de lo político vuelve necesaria una horizontalidad donde se tiene que comprender el poder político.

Sabemos ya que la función que Clastres le atribuye a la guerra es primordial para la comprensión del ser social de las sociedades primitivas ya que éstas, al responder a una lógica de la dispersión respecto de todo aquello que no es su comunidad, se identifican como tal en un gesto de exclusión al otro, de separación con la alteridad. A diferencia de la violencia occidental, la lógica operante en la base del ser social de la sociedad primitiva no es aquella de la abarcabilidad. ¿Por qué decimos esto? Nos parece importante –y es necesario para la correcta comprensión de las distinciones que hace nuestro autor- no confundir lo que queremos decir con lógica de la totalización o de la unificación, cuando hablamos en el nivel de análisis de las sociedades sin Estado puesto que su afán de ser totalidad y unidad se da en términos completamente opuestos.

Cuando hablamos de “lógica política” entendemos el funcionamiento de cada sociedad para con lo que está fuera de ella, las otras comunidades diremos. Ésta es una cuestión mayor ya que, en definitiva, esta lógica es la que describe la relación de una comunidad con aquello que identifica como alteridad, como lo que no es ella

misma⁶. Por lo tanto, al señalar que la sociedad primitiva responde a una “lógica de dispersión” no es que quiera para sí misma la dispersión, sino todo lo contrario, se separa en relación con lo otro porque para sí misma busca la unidad, la totalidad, la conformación de una comunidad sin divisiones de ningún tipo. Por otro lado, la lógica unificadora de la sociedad occidental se expresa contra toda alteridad y al tratar de digerir todas las diferencias, instala la separación dentro de su seno puesto que su afán de consumo, de abarcabilidad, solo se produce a partir de la articulación de un poder centralizado. Son dos los niveles, podríamos decir, en los que se expresan las especificidades políticas de cada sociedad.

Ahora bien, en *La sociedad contra el Estado*, Clastres nos instala frente a una cuestión que nos llama particularmente la atención porque tiene que ver con la escritura, con parte de la discursividad política de los salvajes y es que, además de la exclusión de los otros gracias a la guerra, la pertenencia a la sociedad primitiva tiene una matriz violenta que se aplica sobre sí misma y que es lo que se enuncia como tortura: suerte de tatuaje, de escritura corporal, que busca iniciar a quienes forman parte de la comunidad, en un saber colectivo que solo es aprehensible a partir del sufrimiento físico y del silencio. ¿Cómo entender esto a la luz del ser-para-la-guerra? ¿Es que existe un resabio de la violencia para con la alteridad pero, que en este caso, es para consigo misma o éste es otro gesto? La pregunta que nos movimenta es incluso anterior y más básica: ¿Por qué el cuerpo y por qué la escritura?

Más adelante resolveremos esta cuestión, sin embargo, por ahora podemos señalar que esta suerte de violencia para consigo misma no tiene nada que ver con la cuestión de lo que podríamos comprender como un etnocidio auto infringido, a la suerte de las sociedades occidentales que han buscado someterse a alguien.

3. Razón y Violencia.

Por lo pronto queremos retener que frente a este fenómeno de la separación del poder y frente a ambos hechos sociales, a saber, la política en las sociedades

⁶ El carácter territorial de esta identificación es una cuestión que se vuelve profundamente relevante ya que es desde ahí, desde el lugar, la localidad, desde donde se articula la pertenencia a una comunidad, el formar parte de ella.

primitivas y la política en las sociedades occidentales, Clastres identifica en nuestra política una particular relación de términos que se distancian de los criterios estructurales que las sociedades primitivas esgrimen: he aquí uno de los primeros obstáculos. Efectivamente, hemos señalado que es la guerra lo que constituye y posibilita la política en las sociedades primitivas y en las sociedades occidentales, pero pese a ello, nuestro autor identifica la violencia como tal –una violencia negativa podríamos decir- del lado de quienes se atribuyen la razón y en este sentido, del lado de la constitución del poder entendido a la occidental, como organizado en torno al Estado.

Si nos remitimos a la primera parte, la violencia occidental se despierta a partir de un patrón eminentemente etnocéntrico, a saber, que da muerte en términos culturales antes que físicos. La atingencia de esta cuestión es fácil de atisbar pues de haber un argumento en contra de las sociedades primitivas, en desprecio de éstas, el más clásico es que las desacredita dándoles el título de irracionales.

El ejercicio guerrero de las sociedades primitivas no es azaroso ni ingenuo sino que responde a una necesidad de carácter estructural en la composición de la organización política de la sociedad: al ser inseparable del margen social, el poder político ha de resguardarse en esos términos, no puede ceder nunca a la jerarquización pues en cuanto lo haga, se instalará en el estadio de lo imperfecto, funcionando a partir de la lógica de lo Uno, la lógica centrípeta y establecerá su comunidad en torno al mal que la unidad encarna para el pensamiento salvaje y no a partir de lo múltiple ni de la dinámica centrífuga que lo resguarda pero, aún reconociendo todo esto nos preguntamos: ¿Cuál es esta razón que llama a las sociedades sin Estado como carentes de ella? ¿Cuál es esta razón que las desprecia políticamente en tanto las llama bestiales, cuasi animales, carentes de sentido o dotadas de uno puramente infantil y que exige que los salvajes progresen y se desarrollen en miras a generar un Estado? ¿Por qué esta razón no concibe la posibilidad de que estas comunidades políticas no precisen tal “desarrollo” porque simplemente no lo quieren, porque no lo necesitan?:

“La Razón occidental remite a la violencia como su condición y su medio, pues lo que no es ella se encuentra en “estado de pecado” y cae entonces en el terreno insoportable de la irracionalidad” (Clastres, P., 1968, p. 129).

La razón atravesada por el modelo violento propio de la realidad política de las sociedades occidentales alimenta el discurso contra los salvajes, da cuenta de gestos que están a la base de la violencia. Es la razón misma que opera en Occidente la que expresa su etnocentrismo y en adelante, su potencia etnocida.

Para Clastres, la política primitiva es un hecho social. Uno de los gestos más relevantes de su obra es que se valida la adultez de la política salvaje estructurada por la guerra en tanto se da un paso más allá del intercambio que es, a saber, la ley de la sociedad. En tanto ley, la sociedad primitiva deja de ser inmediatamente cuasi animal ya que la norma de parentesco que funda la sociedad al prohibir el incesto, por ejemplo, da cuenta de la existencia de un código social de fondo que se aleja inmediatamente de un desorden instintivo. Ahora bien, cuando Clastres valida la política primitiva no sólo libera a las sociedades primitivas de cualquier criterio de animalidad que se les pueda adjudicar sino que las pone en el mismo nivel que la política entendida de este lado de la separación, posibilita un diálogo entre pares abismantemente diferentes, habilita el puente en que se transita de un espacio a otro y se discute sobre política en torno a un criterio que genera una base equitativa sobre la que instalarse: existe una variedad de formas de lo político.

Una de las cuestiones que entorpece la posibilidad de asumir a los salvajes como sujetos total y completamente racionales es el asunto de la antropofagia ya que, desde una óptica sesgadamente etnocentrista, ¿cómo podrían ser racionales aquellos que lo practican? En el fondo, el canibalismo da cuenta más que de una crueldad encarnada en la conciencia primitiva, de la relación que entre los muertos y los vivos se establece pues para las sociedades salvajes, la ley primitiva emana desde la ancestralidad sin embargo, ancestros no son todos los muertos⁷. Es más, para los

⁷ Hay que sacar a las sociedades andinas de esta distinción puesto que su caso es particularmente distinto.

salvajes los ancestros son anteriores al tiempo y es por ello que su ley, que es la ley de la indivisión, es la que está a la base de la noción de poder primitivo, la que el jefe se ve obligado a transmitir pues es el esqueleto sobre el que se instala la norma. En su necesidad de ser homogénea, la sociedad primitiva consume los huesos o la carne – dependiendo de la tribu- a modo de reconciliación con los muertos, que son sus contemporáneos, ya que de otra manera encarnarían un mal capaz de atentar contra la unidad comunitaria. La antropofagia⁸ no es infundada y por más que nos resulte compleja de justificar, nos parece relevante rescatar por lo menos una cosa -en vista y considerando que nuestro trabajo no apunta a un desbroce antropológico sino a una aproximación filosófica-: es posible pensar la sociedad y la muerte de otro modo. Por más que se oponga a nuestra civilidad, el hecho de que no haya instinto operando en el actuar de las sociedades primitivas no permite que el argumento de la animalidad las invalide como espacios donde un poder político se articula. En este sentido, descartamos que la sociedad primitiva sea una manada, es una comunidad.

Para fortalecer esto, entendemos con Clastres (2008a) que son tres los órdenes en los que se funda la cultura salvaje, a saber, el intercambio de bienes, el intercambio de mujeres y por último, el intercambio de mensajes, el lenguaje. En particular es este último intercambio una cuestión que nos hace imposible, ya totalmente, la comprensión de las sociedades primitivas como sociedades irracionales puesto que la existencia de lenguaje es una total distanciamiento con la naturaleza⁹, es la posibilidad misma de la socialización de la norma y aún más, la posibilidad de la transmisión de la ley a través del lenguaje es garante del intercambio mismo. “La sociedad humana se desenvuelve en el universo de la regla, no en el de la necesidad; en el mundo de la institución, no en el del instinto” (Clastres, P., 2009, p. 61) y el intercambio, depende de la guerra en tanto solo puede postularse como norma en una comunidad articulada. Por consiguiente, además del lenguaje, es la guerra la institución que está resonando siempre y que asegura, a partir de su adecuada

⁸ “El muerto es completamente negado” (Clastres, 1987, p. 76) puesto para la sociedad la liberación de su alma a través de la muerte puede traer consecuencias perniciosas para el colectivo.

⁹ Respecto a la cuestión de la naturaleza y la cultura es interesante leer “Algunas reflexiones epistemológicas preliminares acerca del concepto de sociedades contra el Estado” de Marc Richir en *El Espíritu de las leyes salvajes, op. cit.*

comprensión, la no animalidad de la sociedad primitiva ya que en tanto cohesionador político de la comunidad, la guerra es equivalente al Estado. Siguiendo esta línea, podríamos señalar que la guerra es anterior al intercambio pues es en base a ella que se producen las alianzas políticas que dan paso a la posibilidad del intercambio de mujeres, de bienes y de mensajes, y por ende, de la norma. Es a partir de ella que se consolida una comunidad, no a la inversa.

Segunda parte.

La cuestión del ser-para-la-guerra identificado por nuestro autor nos recuerda inmediatamente a la guerra de todos contra todos de Hobbes. En efecto, de ser posible establecer una relación particular entre Clastres y otro filósofo sería con este último fundamentalmente, por dos cosas: la primera es que aparentemente sus análisis coinciden en que la configuración política de una sociedad se desarrolla por una enemistad arraigada en la comunidad, una hostilidad propia del ser de los hombres relacionándose con otros, la segunda, es que la palabra da cuenta del modelo político que se desarrolla en la sociedad, lo permite y fortalece permanentemente.

Guardar diferencias es siempre prudente, más aquí, pues haremos confluír dos pensamientos que pese a articular un mismo diagnóstico decantan posteriormente en una profunda divergencia porque apuntan a necesidades estructurales diferentes. Los términos se tuercen en sentidos contrarios. Ahora bien, lo que nos parece importante en esta relación es que el ejercicio comparativo es bastante clarificador en la presentación de las dos formas de comprender el poder político que estamos desarrollando aquí a partir de lo que aparenta ser una misma estructura: la guerra. No obstante, no es sencillo instalar a Clastres en un estadio de relación con el pensador moderno, ya que las lecturas que el primero tiene sobre La Boétie, nos sugieren inmediatamente la abismante diferencia a la que nos enfrentaremos en la instalación de la idea de la guerra como instancia que está a la base de la inserción de la política en la sociedad. En esto, Miguel Abensour¹⁰ y el mismo Clastres señalan que es preciso atender más a las variantes que los alejan que a las que los estrechan porque el gesto, por más que parezca equivalente, instala una oposición tan grande que nos permite validar lo que hasta acá hemos dicho: las formas de hacer política y de entender el poder y la autoridad no tienen un único sentido.

El poder centralizado en torno al Estado profiere un discurso fuerte, potente, ello podemos suponerlo porque posee una palabra política que le permite erigirse de manera violenta y dirigir sus fuerzas en favor de la constante aglutinación de flujos, del abarcamiento, que se inscribe en sus márgenes.

¹⁰ Véase “El Contra Hobbes de Pierre Clastres” en *El espíritu de las leyes salvajes, op. cit.*

En el caso de Hobbes, es a través de un contrato que se concede ese traspaso de poder desde el sujeto a la institución, por cuanto la guerra de todos contra todos, impide la constitución de una comunidad políticamente “horizontal” y exige la jerarquización. La referencia a la obra del filósofo moderno nos parece clara y en este sentido, creemos que el Leviatán grafica, en gran medida, el Estado que Pierre Clastres piensa: al ser poder separado, el Estado se instala como señor absoluto y como tal, en tanto eje central de la sociedad, es en él donde se condensa el poder y es solo en este gesto que la humanidad y racionalidad de una sociedad se manifiesta completamente. La cercanía a un cierto salvajismo que se instala en el estadio social en el que se vive la guerra de todos contra todos es profundamente lejana a la posición de nuestro autor pues en efecto, si para Hobbes es posible ver una suerte de vacío social, en el estadio en el que se vive en guerra -el momento salvaje-, Clastres propone totalmente lo contrario.

En rigor, la función política de la guerra que nuestro filósofo le atribuye no decanta en la necesidad del establecimiento de un poder separado sino que la sociedad misma se exige que el poder no salga del seno de la comunidad para que no atente contra la indivisión salvaje pues para la sociedad guerrera es en comunidad como es preciso vivir. Algunos de los relatos antropológicos de Pierre Clastres dan cuenta de esta realidad primitiva, de esta imposibilidad de concebir la vida lejos de la comunidad para protegerse por ejemplo, de la eventual agresión de los otros. La caza y la alimentación son un buen ejemplo de esto ya que las comunidades primitivas se imponen a sí mismas tabúes que les impiden que un individuo se separe de su tribu si es que quiere sobrevivir ya que todo lo que un guerrero cace, no puede comerlo. De hecho, un hombre primitivo solo puede comer lo que cazan y cocinan los otros ya que de otro modo quedaría maldito, contagiado de una mala fortuna que lo invalida como cazador y como guerrero, que mancilla el rasgo más fundamental del ser del hombre¹¹.

¹¹ En el artículo “El arco y el cesto” en *La sociedad contra el Estado*, Clastres relata de qué manera existen prohibiciones respecto de la caza en algunas comunidades como por ejemplo el que ahora señalamos: el tabú alimenticio que prohíbe al hombre comer de su propia caza. El sentido positivo que tiene esto, además de demostrar que el intercambio se vive a niveles internos en la sociedad, es que “Obligando al individuo a separarse de su caza, lo obliga a confiar en los otros, permitiendo así al lazo social anudarse de manera definitiva; la interdependencia de los cazadores garantiza la solidez y la

Para Hobbes, por otra parte, el estado de guerra permanente hace germinar el miedo y es éste el que como motivación a salir del estado de naturaleza instala la posibilidad del Estado: es el miedo a la muerte que se puede dar en la guerra lo que motiva a cada individuo a ceder su poder a un tercero neutral, que administre la paz a través de la gobernabilidad. Es un miedo constructivo, diremos. En este respecto, Roberto Esposito es bastante clarificador al señalar que en realidad, “El Estado no tiene el deber de eliminar el miedo sino de hacerlo “seguro”” (Esposito, 2003, p. 61) y es precisamente en este sentido, aunque la guerra de todos contra todos para Hobbes quiera instalar una institución que proteja a los hombres del peligro que se significan, que la posibilidad de la guerra -aquello contra lo que el Estado se yergue- no se neutraliza a pesar de la existencia de una cúpula estatal sino que simplemente se acerca y margina la violencia de la relación entre los hombres que representa para ellos un peligro mortal.

El salvajismo es la instancia humana en la que no hay aparición del Estado, ese es el espacio en que se vive la guerra de todos contra todos. Efectivamente, si lo señalamos en estos términos, para Pierre Clastres también lo es. Sin embargo, el carácter negativo que tiene para Hobbes esta situación, esta potencia de muerte, se distancia considerablemente del análisis de nuestro autor respecto de la violencia guerrera. Ahora bien, ¿en qué coinciden Clastres y Hobbes? Para el francés, “Hobbes fue (...) el primero en ver que la guerra no puede pensarse sin el Estado, que uno debe pensarlos en una relación de recíproca exclusión.” (Clastres, P., 2009, p. 78). Abensour nos señala a propósito de la violencia primitiva que identifica Clastres que “Dicha guerra es institución política de lo social en tanto ella es plenamente lucha de los hombres, se entiende, no solo lucha humana, institución plenamente humana, que arranca la vida del hombre a su condición cuasi-animal” (Abensour, 2007, p. 208) por lo que el salvajismo que Hobbes ve asociado en la guerra es para Clastres el elemento que constituye la política primitiva: es a partir de la “enemistad” con los otros, de la posibilidad permanente de guerra, desde donde se corrobora la politicidad de la comunidad y la conservación del poder bajo control del colectivo. Si seguimos con

permanencia de este lazo, y la sociedad gana en fuerza lo que los individuos pierden en autonomía” (Clastres, 2008, p. 99).

Hobbes, el matiz es completamente opuesto ya que para éste, cuando la socialidad humana se vuelve peligrosa, parece necesario romper el lazo que liga a los hombres y establecer un intermediario, el Estado, que al detentar el poder controle la violencia y la regulariza, la saque del espacio de los individuos y la centraliza. Por temor se decide, racionalmente, entregar el poder a un tercero que lo posea en su totalidad, que posea el poder que todos y cada uno de los individuos carga para que en él se condense la violencia.

No sería apropiado quitarle el cariz pacífico que busca Hobbes darle a este Estado, sería irresponsable satanizar la propuesta hobbesiana a partir de los criterios que nuestro filósofo nos ha ofrecido sobre la violencia que se engendra en las sociedades con Estado. No obstante, creemos que hay muchas luces del análisis clastresiano en torno al Estado que no podemos ignorar: Clastres está en oposición con Hobbes pues este último resume, de alguna u otra manera, las lógicas que funcionan en el orden estatal y que dan pie a aquella violencia en honor a la Razón que se expande contra la diferencia puesto que, la diferencia calificada de salvajismo, solo puede ser comprendida de manera negativa. Nuevamente, incompleta. Es por ello que afirmados al *Contra Hobbes* que articula Miguel Abensour, convencidos que es de este modo como se encarna el ser-para-la-guerra de Pierre Clastres, nos parece relevante hacer patente el gesto de divergencia que vemos en el fondo.

El vínculo comunitario que está a la base de una sociedad, en los términos en los que hemos expuesto la estatalidad se destruye pues, en sí mismo, este vínculo es peligroso y es preciso demolerlo para dar protección. Así nos dice Roberto Esposito a propósito de Hobbes que “El Estado es la des-socialización del vínculo comunitario” (Esposito, 2003, p. 66) y nosotros, instalados aquí, creemos que el meollo del desacuerdo que se avista y que opone los estadios guerreros de cada uno de los filósofos tienen su especificidad dada por una cierta comprensión de las relaciones humanas que está más acá de la siempre latente posibilidad de la guerra y que tiene más bien que ver, en el caso de nuestro autor, con el gesto positivo de la constitución de una comunidad no desde el lazo roto, a la Hobbes, sino desde el lazo generado, desde una cierta esperanza a formar parte de una horizontalidad que “controle” la violencia. Como si, aplicando la misma lógica del miedo a Clastres, en el caso de las

sociedades primitivas éste no se volviera un temor de muerte que engendrara separación sino por el contrario, un temor que permitiera la organización tribal como apuesta a la posibilidad de la amistad.

La oposición se fortalece además cuando Clastres señala, en crítica a Hobbes, que ni la amistad generalizada ni la hostilidad de todos contra todos es plausible en las sociedades sin Estado puesto que lo único que se conseguiría a través de esto es instalar relaciones entre vencedores y vencidos que al revelarse como formas de dominación se oponen a la guerra como cohesionador político:

“En el caso de la amistad de todos con todos, la comunidad perdería, por disolución de su diferencia, su propiedad de *totalidad autónoma*. En el caso de la de la guerra de todos contra todos, perdería, por irrupción de la división social, su carácter de *unidad heterogénea*: la sociedad primitiva es totalidad-una en su ser. No puede dar anuencia a la paz universal que aliena su libertad, no puede entregarse a la guerra generalizada que consume la abolición de su igualdad.” (Clastres, P., 2009, p. 56. Cursivas en texto original)

Como podemos ver, la desviación está dada por el cómo se concibe el poder político en ambas sociedades y es en la existencia de un cuerpo social unitario que en la identificación de la comunidad se produce, que aquella complexión homogénea de la sociedad primitiva no puede darse allí donde la enemistad (o la amistad) es total y absolutamente generalizada como en Hobbes. Ambas aproximaciones operan en una relación de equilibrio.

Tercera parte.

Ya sabemos que las sociedades primitivas no poseen Estado, que más bien, luchan en contra de éste. Sin embargo, por más que digamos que su poder se remite a la comunidad, que la sociedad toda posee el poder político, es preciso preguntarnos por el lugar que ocupa el jefe en este panorama y qué tanto se diferencia de la figura de un gobernante. Para nuestro autor la “Toma de poder es asimismo una adquisición de palabra.” (Clastres, P., 2008a, p. 131). Si el jefe no tiene poder, ¿qué carácter podría tener su palabra?

De acuerdo con Clastres “el líder primitivo es principalmente el hombre que habla en nombre de la sociedad cuando circunstancias y acontecimientos la ponen en relación con otras sociedades.” (Clastres, P., 1987, p. 112). En esta línea, el jefe primitivo es primeramente, un jefe que no articula su poder como fuerza coercitiva – como sí sucede en un gobierno estatista- ya que no posee el monopolio de la violencia pues ningún miembro de la comunidad le ha otorgado su poder. Por esto mismo sus funciones no son las de un soberano occidental sino que el reconocimiento del jefe es solamente prestigio y es esto, lo que muchas veces se confunde con poder político. Ahora bien, el prestigio que posee un jefe está dado precisamente por su oratoria y capacidad de “leer” las necesidades de la comunidad: su discurso está lejos de ser un discurso autoritario pues habla por la sociedad entera y no a partir de lo que él cree que la sociedad considera y necesita y que de alguna manera, se asemejaría a las lógicas de representatividad. El jefe debe averiguar, desentrañar, qué es lo que quiere la comunidad para expresarlo porque de otra manera será despojado de su cargo, abandonado o asesinado. En términos prácticos su labor se remite al desarrollo de relaciones internacionales y a la mediación entre individuos. En este último punto es justo que precisemos que el hecho de mediar no es lo mismo que decidir y que el jefe salvaje no tiene potestad para decidir frente a un conflicto sino simplemente debe y puede arbitrar: él no posee la Ley, no la decreta, sino que sólo ha de cautelar por la conservación del orden de la comunidad misma.

“De la boca del jefe no brotan las palabras que sancionan la relación de mando y obediencia sino el discurso de la propia sociedad sobre ella misma, discurso a través del cual se proclama comunidad indivisa y voluntad de perseverar en este ser indiviso” (Clastres, P., 1987, p. 114)

El caso de Hobbes es totalmente contrario. Si en Clastres es a través de la palabra que se instala un discurso político no autoritario, para el autor moderno es precisamente a través de él que se posibilita el contrato y el gobierno soberano ya que, al dar cuenta de la racionalidad del hombre, se distancia a éste de los animales únicamente a partir de la conformación de un poder político central. En palabras de Hobbes (2003, p. 22): “Sin él [el lenguaje] no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos”. ¿No tenían palabra los salvajes de Hobbes? Su lenguaje no cumple la función que se le atribuye sino que fortalece, precisamente, el guiño contrario. Cuasi animales porque en tanto humanos debían ser en algún grado racionales pero animales, frente a la negativa de articular este contrato y el afán de prolongar la guerra a través de los años. Entendiendo que la racionalidad que atraviesa esta propuesta no reconoce como sociedad a los salvajes, ni menos como unidad política, la estrechez entre la guerra y el lenguaje se nos hace clara: al no estar la violencia neutralizada en el Estado sino solo convertida en una agresión controlada y “segura”, que además, puede ser aplicada de manera legítima únicamente por el Estado, el discurso se erige como coercitivo. Que éste transfiera el poder y le entregue la fuerza de la violencia a un tercero pone de manifiesto que la palabra es capaz de portar –en tanto le hace el espacio- un gesto dominante ya que a través de ella se le entrega el poder a un tercero que lo controla y fortalece su palabra frente a la de los demás en tanto autoridad central, su discurso se vuelve ley. Por consiguiente, la ley que congenia con la violencia que se ha traspasado al Estado da cuenta y recuerda la división, la separación, la existencia de dominados y dominadores, de quienes establecen la ley y de quienes la obedecen.

El contrapunto que es posible articular desde aquí con las sociedades primitivas y su noción de guerra permanente tiene que ver con que se “proclama que la máquina de dispersión funciona contra la máquina de unificación” (Clastres, P. 2009, p. 78), ya lo hemos dicho pero nos resulta imperioso pues consiguientemente podamos comprender la sociedad primitiva contra el Estado en cuanto su adscripción a la violencia no consiste en encerrarla y otorgársela a un privilegiado que detente el poder de la agresión que el traspaso supone, este poder de dar la muerte, sino precisamente en liberarla, dejarla ser y a partir de allí establecer un orden de carácter político completamente distinto.

El poderío legal del Estado, del Uno, se abalanza contra la multiplicidad y busca reventar la homogeneidad de la comunidad, amenazando con destruir el lazo de todos los hombres entre sí y, en términos de discurso, hacer fluir una palabra coercitiva y absoluta en el gobernante, poseedor total del poder, sin embargo, no es capaz de atravesar el poder indiviso buscado por los salvajes y que ni el mismo jefe logra arrancar de su base social porque no puede y porque los primitivos se esfuerzan constantemente por no permitir el cambio social. ¿Qué porta entonces la palabra del jefe si no es la fuerza coercitiva que le han entregado mediante un pacto los otros individuos de la comunidad a cambio de seguridad como en el modelo estatal? ¿Desde dónde se promueve la ley que habita en las sociedades primitivas y que anteriormente señalábamos como la existencia de una norma que es capaz de independizarse de una supuesta animalidad (razón por la que podemos considerarlas a éstas como sociedades completas, sin necesidad de progresar a un Estado)? ¿Hacia dónde mira el discurso si su existir no apunta a la constitución de un gobierno?

La palabra del jefe da cuenta únicamente del sentir general. Repite públicamente lo que ya es sabido: la ley ancestral. Su función es redundar, recordar lo que todos saben que configura el orden social: la indivisión. Esta palabra, contraria a una palabra autoritaria, es una palabra vacía, una palabra que no manda ni ordena, es una palabra que, como nuestro autor ya lo señalaba, más que derecho a palabra, es una deuda. En tanto que deuda, el discurso del jefe está carente de poder, y por ello ve imposibilitada la emergencia de convertirse en un discurso poderoso. Restado de poder coercitivo, la palabra del jefe de la tribu primitiva no es modificadora de la

realidad política sino, por el contrario, es un gesto constante a favor de conservación de ésta en la indivisión.

Cuarta parte.

La jefatura sin poder instala un discurso, una función de la palabra que es preciso separar de otra utilización del discurso en el mismo respecto a saber, el del profetismo, ya que no podemos señalar que el discurso de la sociedad primitiva no es autoritario hasta que no seamos capaces de separar la palabra política del discurso que parece tener autoridad y que es el que corresponde a los *karai*, los profetas. Separar el profetismo, la política y “las bellas palabras” como dimensiones del lenguaje es una cuestión profundamente necesaria porque, por más que con esto nos volquemos sobre cuestiones que más que conceptuales tienen que ver con parte de la realidad salvaje, es solo desde allí que podremos levantar un análisis sobre la cuestión política. Ya hemos hablado sobre el lenguaje de los jefes y hemos señalado por qué no porta autoridad. Por otra parte, efectivamente, podría parecernos que el discurso del *karai*, en cuanto es capaz de persuadir a la sociedad y motivarla a ir en búsqueda la Tierra sin Mal, tiene un carácter de autoridad del que sabemos carece el discurso del jefe sin embargo, no es así.

Hobbes nos señala a propósito del lenguaje que en las sociedades “(...) andando el tiempo, ha ido formándose el lenguaje tal como lo usamos, aunque no tan copioso como un orador o un filósofo lo necesita” (Hobbes, 2003, p. 22). Otra divergencia con Pierre Clastres, pues para nuestro autor señalar esto desconoce una de las dimensiones fundamentales de la palabra primitiva: la palabra divina. La palabra es considerada parte del alma del hombre salvaje ya que es a través de ésta que se establece el nexo con la divinidad y en específico, es a través de lo que por ejemplo los indios guaraníes identifican como las Bellas Palabras, que se recupera el nexo que separa hombres y dioses. Las Bellas Palabras son palabras adornadas, no se consideran naturalmente hermosas sino que se trabajan y se llenan de poesía y/o reflexión, pues tienen que ser capaces de narrar y de dar cuenta de la realidad divina a la que se aspira:

“Lenguaje de deseo de superar lo humano, deseo de un lenguaje próximo al de los dioses, los sabios guaraníes supieron inventar el

esplendor solar de los términos dignos solamente para dirigirse a las divinidades. Y no nos confundamos: la lírica de las Bellas Palabras designa al mismo tiempo la eclosión de un pensamiento, en el sentido occidental del término”. (Clastres, P., 1993, p. 14)

Ciertamente este lenguaje es capaz de relatar mitos de formas muy bellas, esa es su condición y es por esto que, en oposición a lo que señala Hobbes, para Clastres hay un sustrato metafísico de estas sociedades que a través del lenguaje es posible desarrollar y que él identifica como un lenguaje eminentemente filosófico. De hecho, el secreto de los salvajes precisamente aparece ahí, en esa reflexión que no se abre al mundo de los blancos, pero que existe y que reflexiona sobre la Unidad y el Mal, piensa y trabaja sobre cómo es que se puede salir de la realidad triste en que se encuentran los primitivos, en la tierra imperfecta o, en términos individuales, canta a los dioses la realidad de cada hombre, su situación en este mundo. Que este pensamiento no es la pura narración de un mito se observa en que éste se actualiza a través de la palabra divina, llamémosle. El chamán piensa y habla la realidad salvaje frente a la aparición e invasión de los blancos, lo que mienta su violencia y como se tiene que instalar la sociedad primitiva frente a ella¹². Si el lenguaje tiene que progresar a un espacio en que se pueda filosofar y orar, no tendríamos por qué negar, sino es dando fuerza a una razón violenta, la existencia de esta calidad de la palabra en la sociedad primitiva. Y es más, todas las modalidades de la palabra, podríamos decir, destacan la calidad oratoria de quienes hablan para cual sea la función que su palabra cumpla.

En segundo lugar, y ya adentrándonos específicamente en lo que nos aproblemata, se encuentra la palabra profética, palabra ajena a la comunidad y que frente al aparente crecimiento de una figura de lo Uno, insta a los salvajes a ir en búsqueda de la Tierra sin Mal. Las migraciones indígenas, se desarrollan en estos márgenes. Es bastante interesante lo que identifica Clastres acá pues si bien “(...) el lenguaje es lo exactamente opuesto a la violencia, la palabra debe interpretarse no tanto como el privilegio, sino como el medio que tiene el grupo para mantener el

¹² Véase *La palabra iluminada*, desde la página 129 en adelante.

poder fuera de la violencia coercitiva” (Clastres, 2009, p. 41) –y éste es el carácter que posee el lenguaje en posesión del jefe- la palabra profética nos pone en una dificultad ante la posibilidad de un discurso que en vez de mantener el estadio en el que se conserva la sociedad primitiva, la expone a un cambio, la saca de su espacio local y la vuelve nómada. En este sentido, “Armados únicamente con su *logos*, los profetas podían determinar una “movilización” de los indios, podían realizar esta cosa imposible en la sociedad primitiva: unificar en la migración religiosa la diversidad múltiple de las tribus” (Clastres, 2008a, p. 185). ¿Cómo entender la palabra profética como una palabra carente de autoridad? Efectivamente, para nuestro autor esto representa un conflicto por aclarar ya que tal vez deberíamos rectificar la distancia que se le da a la palabra respecto de la violencia, sin embargo, suponer que el discurso político es autoritario porque los profetas mueven a los indígenas a través del discurso para modificar la situación de la sociedad no es apropiado ya que la dimensión religiosa y dimensión política, no son equivalentes.

Si la sociedad primitiva busca por todos los medios retener el poder en el seno de la sociedad y volver la palabra del jefe una eterna deuda a la comunidad en contraposición a un discurso autoritario que nace del libre arbitrio de éste, es porque efectivamente es posible que eventualmente el discurso pueda volverse autoritario, porque es un peligro y una preocupación vigente, una potencia creciente en el entorno de las sociedades primitivas a la que hay que combatir a través de la guerra permanente, y el rechazo a esta condición violenta del lenguaje que permitiría el poder se retuviera en un solo individuo. En este sentido, si hay un discurso que porta en algún grado la unidad coercitiva de la palabra a la forma del Estado, es el profético.

Separar las esferas rituales de las políticas en las sociedades primitivas resulta difícil, mas debemos tenerlo en mente y si bien Pierre Clastres no responde con claridad a esta cuestión, su compañera, es Hélène Clastres quien resuelve esta cuestión respecto a lo importante que resulta la distinción, si se quiere rescatar de buena manera el discurso político que atraviesa a la sociedad primitiva. Nos dice ella que “entre la tierra mala –la de los hombres y el orden social- y la Tierra Sin Mal – universo de los dioses y de la negación del orden- acentúa muy marcadamente la

oposición” (Clastres, H. 1993, p. 105), y es por esto que entre el profeta y el jefe se genera una pugna puesto que el primero, al predicar la palabra contra la sociedad que los jefes buscan mantener conservada ofreciendo su palabra a la ley ancestral y al querer de la comunidad entera, desestabiliza la unidad de la comunidad, amenaza con destruirla.

Una de las condiciones de los *karai* es que se trasladan de una tribu a otra llevando un mensaje que es escuchado, a diferencia del discurso del jefe, de atenta manera. Este mensaje llama a la búsqueda de la Tierra sin Mal –que no es un lugar más allá de la muerte sino que para los salvajes es físicamente ubicable- pero señalando que, para llegar hasta allá, es preciso abandonar la comunidad, en términos territoriales y además es necesario romper lo que ese territorio expresa, la identificación comunitaria. Por consiguiente, el discurso de los *karai* que movimenta a los individuos a la Tierra sin Mal frente a la emergencia de lo Uno llama a negar el incesto, a entregar las mujeres a quien se quiera pues a través de esto, al desarmar la dinámica de intercambio de mujeres que es tan relevante para el carácter político de la comunidad primitiva, busca destruir el afán de ésta de ser totalidad-una. En este sentido, no es posible equiparar el mesianismo a este profetismo ya que, de fondo, no existe razón política en la convocatoria de los profetas como si en la del mesías –a excepción de algunas tribus y en tal caso, igualmente sería un discurso distinto este poder nacido desde el profetismo, un discurso que va en contra del Nosotros de la comunidad pues apuesta a su disolución. La reivindicación profética no es ni política ni territorial, según Hélène Clastres (1993, p. 98) “Sus motivaciones no eran más que religiosas: era, como antes, el imposible viaje en busca de la inmortalidad”.

Hay que entender el estadio político como atravesado por el ser para la guerra primitiva pero, ante la carencia de enemigos –el profeta al no formar parte de ninguna comunidad no los posee, por ejemplo-, la comunidad no se levanta como un Nosotros indiviso, como un espacio en el que se desarrolle la lógica centrífuga que define el ser político de la sociedad y por ende, su discurso escapa a una discusión sobre el poder y la autoridad: si hay un discurso coercitivo, no responde al respecto político. La jefatura, como ya lo hemos señalado, no entiende la política como un espacio desde el que se gestan cambios en la comunidad sino por el contrario, en el

proyecto de conservación de la ley ancestral que es la de la no división, la ley que todos conocen. El orden social no es modificable, no ha de serlo, su exposición no sería sino ofrecerse al Mal, al Uno, que además de ontológico encarna la posible aparición del Estado o de un poder centralizado y coercitivo imposible de aceptar. Si el discurso oral del jefe no es autoritario pues no es violencia, lo que sucede con la escritura entraña una relación distinta, quizás inversa, del poder y la violencia: la eventual función coercitiva de la palabra está recluida en la escritura corporal.

Quinta parte.

Es un hecho, las sociedades primitivas no poseen escritura como la comprendemos nosotros, a saber, un sistema de signos formal. Sin embargo, es prudente preguntar en qué sentido las sociedades primitivas son “sin escritura” ya que buscamos sospechar, siguiendo la huella de Pierre Clastres, de todo lo que defina a los salvajes desde la carencia, y ésta no es la excepción ya que el hecho de que sean sin escritura se ha levantado como una confirmación de que los salvajes no han progresado lo suficiente, no han avanzado a ello. Lévi-Strauss acusa estos criterios para posteriormente cuestionarlos:

“pueblos sin escritura, que, impotentes para retener el pasado más allá de ese umbral que la memoria individual es capaz de fijar, permanecerían prisioneros de una historia fluctuante a la cual siempre faltaría un origen y la conciencia durable de un proyecto.”
(Lévi-Strauss, 1997, p. 323)

De acuerdo con el reconocido antropólogo, es incorrecto pensar que la escritura da cuenta total y únicamente de un desarrollo en lo que a la conservación de la historia y del progreso, siempre entendido como técnica, respecta, simplemente porque el argumento se desarma si se considera todo el avance que durante el período neolítico se produjo. En este sentido, la conciencia durable de un proyecto no depende del desarrollo de la escritura, o al menos no es suficiente ese argumento para identificar a las sociedades primitivas como “por desarrollar”: la escritura no es totalmente garante de la consolidación de los conocimientos, por el contrario, ella y su empleo han servido históricamente para la constitución de ciudades e imperios por lo que, inmediatamente, su hipótesis resulta ser que la escritura posibilita, en realidad, “la integración de un número considerable de individuos en un sistema político, y su jerarquización en castas y en clases” (Lévi-Strauss, 1997, p. 324).

Lo que dice nuestro filósofo a este respecto es notable, pues si la escritura se presenta como una herramienta para la generación de división de la sociedad en

clases, decir simplemente, con lo que hasta ahora sabemos del poder en las sociedades primitivas, que éstas son sociedades sin escritura nos vuelve sobre el mismo matiz que existe frente al Estado es decir, que son sin Estado porque están contra el Estado. ¿Son las sociedades sin escritura porque son contra la escritura? Para Clastres (2008a, p. 151) “La escritura es para la ley, la ley habita la escritura; y conocer una es ya no poder desconocer la otra. Toda ley es, pues, escrita, toda escritura es índice de ley”. Si los salvajes tienen una ley –que los constituye como normados socialmente- pero carecen de escritura, ¿qué ley es ésta?

Hemos señalado que la palabra oral del jefe no se esgrime como autoritaria pero sin embargo, ella da cuenta de una legalidad que forma parte de la comunidad, que atraviesa a la sociedad misma y que, en tanto repetición, no dice nada nuevo a lo que el grupo local ya sabe y puede, por lo tanto, ignorar. La palabra del jefe muchas veces no es tomada en cuenta por los primitivos; muchas de las veces que el jefe habla los demás indígenas lo ignoran ya que la performatividad de esta palabra está dada por el recuerdo constante del eje central de lo que conforma el orden social: la indivisión. El discurso, que es el que todos saben, precisa haber sido enseñado en algún momento, no vino solo pues es un saber de carácter social, es un conocimiento en el que han sido iniciados. Efectivamente, la transmisión del secreto de la tribu, de la ley ancestral, de aquello que vuelve a un individuo totalmente parte de la comunidad pues lo hace parte de este saber colectivo, se desarrolla en la escritura corporal, lo que Clastres denomina con todas sus letras “tortura” pues es a través de un doloroso ritual de iniciación que se enseña este conocimiento y es el cuerpo, el papel de esta escritura.

“¿Por qué es necesario que sea el cuerpo individual el punto de reunión del *ethos* tribal, por qué el secreto sólo puede ser comunicado mediante la operación *social* del rito sobre el cuerpo de los jóvenes?” (Clastres, P., 2008a, p. 153. *Cursivas en texto original*): al ser una pedagogía de la afirmación, la escritura corporal precisa que sea dolorosa y silenciosa, que suponga una suerte de entrega total a ese saber comunitario pues el misterio de la comunidad se compartirá solo a través del dolor. La disposición total al sufrimiento es la aceptación total de la ley de la tribu. Hay en esta práctica un gesto violento, es innegable, mas quitándole el cariz negativo que se

le puede atribuir a un ejercicio tan cruel podemos ver a través de la escritura corporal que la enseñanza que hay de fondo, la de la ley, es una ley que se aprende a través de lo que constituye poder, pues, precisamente, aquello que carga con poder es la escritura.

Más allá de la creación de un sistema formal de signos que permitirá que quienes lo manejen puedan comprender la ley, la escritura indígena en los términos que la instalamos toma por hoja el cuerpo pues es ahí, el espacio indiviso del individuo, el único lugar donde se puede fijar el poder sin mediatizarlo en un tercero que se instale sobre la comunidad en el decretar y comprender de la ley que él maneja y que dependería únicamente de un poder centralizado. Precisamente, la ley primitiva no la esgrime nadie en específico, la instala la comunidad y al ser corporal no es sujeto de olvido, a saber: “la marca es un obstáculo para el olvido, el mismo cuerpo lleva impresas las huellas del recuerdo, el cuerpo es una memoria” (Clastres, P., 2008, p. 156). ¿Memoria para qué? ¿Qué es preciso recordar siempre? Que nadie es superior, ni puede serlo, a otro individuo de la misma comunidad.

El ser social violento se ubica aquí precisamente para que la autoridad coercitiva no emerja en un espacio fluctuante, no aparezca, sino que se encuentre totalmente constreñida al cuerpo de todos quienes forman parte de la comunidad política: la escritura corporal escribe en el cuerpo porque es una protesta contra la desigualdad. En este sentido, la escritura es la palabra que se presta a la división social de la comunidad por lo que el ser sin escritura de las sociedades primitivas, sin sistema de signos formal, es de alguna manera una negación a la ley despótica que con la escritura mediante, puede desarrollarse. Con ella se restringe o facilita el acceso, el conocimiento a la ley que rige la comunidad y deja de participar el colectivo en la institución de la norma pues ésta descansaría del lado del poder que la escritura provee. Al hacerlo al modo de la violencia, la ley primitiva se plantea en contra de la ley del Estado, en contra de la escritura “Pues es necesario que todos sepan leer para que este último [el Poder] pueda decir: la ignorancia de la Ley no excusa su cumplimiento” (Lévi-Strauss, 1997, 324). Por su parte la palabra salvaje, en tanto legalidad, escrita en el cuerpo, consigue que el poder se lleve en la piel, que se escriba con sangre y que la norma sea de conocimiento popular para que no se

convierta nunca en el privilegio de unos y en la ruina de otros, para que aglutine, dentro de su gesto, toda la autoridad capaz de levantarse peligrosamente por sobre la sociedad.

Conclusiones.

*“En favor de los pocos numerosos fogones que sostiene el lecho de la tierra,
a favor de los pocos numerosos habitantes
que permanecen en nuestro país,
a favor de todos aquellos que están lejos de mis ojos,
a favor de los pocos adornados que permanecen,
a favor de todos ellos, haz que gracias al saber de las cosas
sea potente la llama, sea potente la niebla.
Haz que ellos obren bellamente,
los que saben, los que esperan,
todos ellos, todos.”¹³*

La violencia encarnada en el Estado, ejercida únicamente por éste, articula una palabra que se alimenta de la división, de la desigualdad y de la entrega de la libertad¹⁴ de un hombre a cambio de un temor domesticado. Lo que opera aquí es una cierta noción de poder político que es capaz de ser extirpado de la comunidad misma a través del lenguaje, ya sea a través del discurso oral como la posibilidad de comunicación que permite la instauración de un pacto que selle la relación de entrega de poder a un tercero y rompa, de alguna u otra manera, los lazos entre los individuos como en el análisis que respecto a Hobbes hemos desarrollado. Frente a la escritura como germen de autoridad, de dominación, como una alfabetización que se confunde con un poder coercitivo que expone la ley que está inscrita en el seno de las sociedades sin escritura a la figura de un individuo que escribe el sistema formal sobre el que la ley se establece y otro, que no lo hace y resulta sometido a la legalidad que el anterior instala para él, a la división, la comunidad primitiva tiene como

¹³ En *La palabra luminosa*, *op.cit.*, p. 123.

¹⁴ Véase “Libertad, Desventura, Innombrable” en De la Boétie, Étienne, en *El discurso de la servidumbre voluntaria*. La cuestión sobre la libertad en Clastres y su relación con el Estado es una interesante interrogante para el autor.

respuesta la violencia repartida y a partir de la que configura su socialidad. A partir de ahí, denuncia la escritura como signo de división o de segregación pues, al engendrar ésta un peligro de muerte más profundo que la guerra misma, el peligro del Uno, se rechaza e insiste en la pertenencia de esa autoridad al cuerpo, a través de la tortura, de la escritura corporal. El cuerpo es un espacio que no acepta división y por ende encierra la potencial desigualdad a partir de la enseñanza de la ley de la indivisión de la sociedad política. No es, entonces, en el discurso oral del jefe donde habita la autoridad. Ésta, más bien, es un espacio contrario a la violencia y por ello, en tanto que carente de coerción, es carente de poder mas no de funcionalidad.

Del discurso político como no autoritario. De la violencia y su relación con la organización política. De la escritura como negativa. De la validez de una política primitiva distante, infinitamente distante de la nuestra, pero existente.

A modo de conclusión podemos decir que son menos las resoluciones que podemos sacar, en comparación con las muchas interrogantes que nos quedan frente a la realidad abismal de dos modos de hablar políticamente que se distancian y divergen profundamente. La idea no ha sido nunca, lo hemos señalado, proponer una emulación del modelo político primitivo –porque sería irrisorio considerar que hacerlo sería apropiado- pero sí nos parece relevante que a partir de una mejor comprensión de la política primitiva podamos volver la vista sobre la nuestra y las consideraciones hegemónicas que instalan el fracaso de una dimensión política que no es capaz de ofrecer algo más que muerte a lo que no es occidental. Con todas las preguntas que hemos atravesado nuestro texto solo queremos profundizar la cuestión de la palabra como gesto de autoridad para el modelo occidental y sin afán de demonizar la obra de Hobbes, creemos que a partir del diagnóstico de Clastres no quedamos sino con más dudas y negatividades frente al Estado hobbesiano (y el Estado en general) que, por más que intenta levantarse como positivo, ve complicada la distancia de la gobernabilidad estatal de una violencia etnocida como la entiende nuestro filósofo. De hecho, hasta donde hemos llegado no hace sino fortalecerla. En este sentido, si estamos rendidos a la estructura violenta y desigual que desde el Estado se levanta, no tendríamos mayores problemas pero la desigualdad y la intolerancia a la diferencia no nos resultan ni suficientes ni mucho menos aceptables.

Ya sea a partir del canto, de la palabra religiosa, de la palabra política, todas las dimensiones en las que se desenvuelve el discurso salvaje, se nos lleva a confirmar que la ausencia de un sistema de escritura formal no es tanto una falta como un gesto: lo que opera no es la irracionalidad ni menos una razón primigenia que está en tránsito a madurar sino por el contrario, una disposición política. Es por esto que la urgencia de una razón dialogante, de la posibilidad de comprender, tiene en vistas, además de la profundización en la obra de Pierre Clastres, el desarrollo de la posibilidad de una política distinta, de una filosofía en la que resuene, y por qué no, de una institucionalidad occidental que eventualmente pueda erigirla y que no se traduzca necesariamente en estatalidad. Y aún si queremos seguir una línea estatal, creemos que las consideraciones que nuestro autor desarrolla son atingentes y a considerar pues efectivamente, el asesinato constante de las comunidades salvajes, la invasión permanente de las sociedades indígenas además de dar cuenta de una lógica etnocida, la justifica y reduce la política primitiva e indígena, si lo abordamos actualmente, a las soluciones que puede ofrecer un Estado pero que reivindican bienes antes que poderes, economías antes que alteridades.

Y es preciso alimentarse, sí, pero así como las sociedades primitivas caminaban hasta la muerte saliendo del espacio seguro de su localidad en búsqueda de la Tierra sin Mal, pareciera que no hay indígena que le tema a la muerte si con eso defiende su libertad. En este sentido, o se muere la cultura al someterse al Estado o se suicida la comunidad frente a la amenaza de la destrucción de la ley de indivisión y por consiguiente, de la pérdida de autonomía. Triste panorama, titánica tarea y responsabilidad que es preciso asumir éticamente y que nos instala en la valoración de una filosofía política que escape a ciertos discursos hegemónicos y que nos ofrezca antes bien, reflexiones fecundas a este respecto por más problemático que resulte. Pierre Clastres ha sido el punto de partida para nosotros.

Referencias.

Bibliografía primaria.

- Abensour, Miguel (2007). *El espíritu de las leyes salvajes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Clastres, Hélène (1993), *La tierra sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*, Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Clastres, Pierre (1968). “Entre silencio y diálogo” en Pingaud, B. y otros, *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Clastres, Pierre (1987). *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa editorial.
- Clastres, Pierre (1993), *La palabra luminosa*, Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Clastres, Pierre (2008a). *La sociedad contra el Estado*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Clastres, Pierre (2009), *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (2003), *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude (1997), *Tristes trópicos*, Barcelona: Paidós.

Bibliografía secundaria.

- Clastres, Pierre (2008b). Libertad, Desventura, Innombrable en De la Boétie, Étienne, *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Terramar
- Esposito, Roberto (2003), *Communitas: Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Gayubas, A. (2010), Pierre Clastres y los Estudios Sobre la Guerra en Sociedades sin Estado en *Revista Chilena de Antropología*, 22, p. 99-123.

- Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Signos*. Barcelona: Editorial Seix Barrial.