



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**



La *frescura* de Pierre Clastres, una investigación dirigida a dar constancia del estado presente de los conceptos: la identidad, el poder y lo político, sus misiones así antiguas como nuevas, en la obra de aquél que habla sobre lo que “les hommes” saben acerca de lo político.

**Tesis que para obtener el título de licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública (Ciencia Política) presenta Antonio Ortega Santos.**

**Asesor: Prof. David Pantoja Morán**

**Ciudad Universitaria  
de 2004**

**Agosto**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi Madre, Angelina María Santos Rodríguez

A mi querido Profesor, David Pantoja Morán

Gracias a todos los que contribuyeron de una u otra forma en la realización de esta aventura. A mi abuelo muerto y a mi abuela viva, Alfonso Santos Soriano y Luisa Rodríguez Oscuro, por la caligrafía de antaño. A mis queridas e invencibles niñas y niños por aguantarme, Angélica Anahí, Andrea y Nidia Ariadna, Daniel y Marcos, Alina, Samantha y Emilia. A mis poco expresivos hermanos, Iliana Salomé, Elahid Luisa, Kira y Javier. A mi tío y a mis primos, Mí Tío Santos y Hugo Alfonso, Jessica, Giovanni y Néstor, Gabriel, lástima que no los conocí cuando eran niños. Mi única estirpe.

A mis amigos, Brenda Daniela, por los sueños; Jorge Armando, por las palabras; Ángel Reza, por la pureza; Malu Oliva, shanti, y Yuriria, por la paz; Guadalupe y Mireya Sofía, por su compañía; Noemí, por las noticias de El Universal; Gabriel, por lo político; Alberto Isaac y Patricia, por la lucidez y la resistencia; Delmer y Graciela, por la amistad y los tennis; Ruy, por el juego; Luis Antonio, por escribir Contra la Democracia; Yolanda, por los buenos momentos; Rocío, por Saramago, aunque no se debe leer; Gael, por la sonrisa, burlona y cadavérica; María Xelhuantzi, mi profesora favorita, por los consejos y saludos; Saúl, por el seminario y por Amin Malouf; Igor, por la carrera; Eduardo Nepomuceno, por los mensajes oportunos; Alina y Alicia, por los encuentros; Pilly and Tonatihu, por el recuerdo; profesora Carmen y profesor Carlos, por las clases; Dra. Julia Rita, por Pascal; Dra. Lucila, por la esperanza. Gracias a todos.

Pensar en mí mismo es ontológicamente imposible: la región del ser no es nada transparente, mejor aún, únicamente la provisión de ciertas imágenes reditúa una esperanza de pensar en mí mismo: yo.

*“Beata solitudo, sola beatitudo<sup>1</sup>”*

Escribir sobre mí, como hacía Montaigne, requiere cierto apremio. La necesidad de nombrarme sucede al secreto que tuvo Dios con su hijo: Reconocerlo por su nombre.

*“Deus Meus, Deus Meus Ut Quid Dederiquiste Me<sup>2</sup>”*

Imaginarme a mí mismo, en una oficina de asuntos turísticos, resuelve el problema del ser. Al menos en su estrategia, contundente y veraz, al solicitar la palabra como único viaje al paraíso perdido, por la módica cantidad de 5 libras.

Si le monde se plait de quoy je parle trop de moy. Je me plains de quoy il ne pense pas  
seulement á soy.

---

<sup>1</sup> Bienaventurada soledad, única bienaventuranza. Giordano Bruno.

<sup>2</sup> Dios mío, Dios mío ¿Por qué me has abandonado? Vulgata.

# ÍNDICE

Prefacio	1 – 18
Introducción a Clastres	19 – 43
❖ Propiedad Ontológica de lo Político	44 – 66
 <b>CAPÍTULO I</b>	
La identidad, el Nombre y sus Pertenencias	67 – 104
❖ In Extenso	105 – 112
 <b>CAPÍTULO II</b>	
El poder de la Palabra	113 – 142
 <b>CONCLUSIÓN</b>	
La Fantasía de lo Político	143 – 175
❖ Contra una Desatada Fantasmagoría	176 – 190
 <b>BIBLIOGRAFÍA</b>	
❖ Biblio – Hemerografía de Clastres	191 –
192	
❖ Biblio – Hemerografía sobre Clastres	192 – 193



## PREFACIO.

...Se ríe con los ojos. Sra. Yolanda  
La risa, siempre homérica. Flaubert

**S**erriamente, la pretensión de realizar una tesis encuentra su raíz en el intersticio de la historia y de la cara. Al final del caminar y al comienzo de los gestos. Nadie más capaz para mostrar esa mueca cuyo rostro tan grotesco figura una máscara que mi chocoso yo<sup>1</sup>. Esta expresión extraña, y un poco desagradable, la cual extiende sus líneas hasta integrarlas con el olor del ornamento de una evocación de mi yo, precisa una forma de comunicación, ora lingüística, ora natural, como lo exige una investigación científica.

En este sentido, la imaginación que describe el pensamiento político, talante e imagen, de algún personaje, cual es nuestro propósito con una investigación acerca de la obra de Pierre Clastres. Investigación que intenta, simple y llanamente, hablar de los conceptos la identidad, el poder y lo político con base en la relación que guarda cada una de estas palabras con el estatuto y representación, fantasía e imaginación de un grupo de textos que dan testimonio de una obra con palabras excelentes. Se desenvuelve bajo la siguiente interrogante, ¿cuál es el estatuto de las palabras en la obra de este autor?

Aunque tratar con el estatuto de una palabra siempre sólo asequible en lengua realista – natural-, que subestima el aspecto real que adquiere el rostro humano al pronunciar, vociferar palabras, “trozos de sonoridad<sup>2</sup>”, con la apariencia de tratar con cosas serias que posibiliten emisiones susceptibles de adecuación cognitiva, olvida que el andar del pensamiento comienza en la comisura de los párpados y en el agrandar la boca hasta las orejas, único lugar donde la luminosidad de un mascarón da certeza a la presencia “de aquél cuyo rostro no está dividido por ningún signo<sup>3</sup>”.

---

<sup>1</sup> Chocoso yo: Todo mi laborioso ardor, toda mi diferencia, todo el dominio de mí mismo y toda mi inclinación natural, todo mi coraje y todo mi temblor, mi sol y mi rayo que surgen de un cielo tenebroso, toda mi alma y todo mi espíritu, todo el granito pesado de mi yo, todo eso tiene de derecho a repetirse sin cesar ¡Qué importa lo que yo soy!. Nietzsche. Fragmentos del 80-81.

<sup>2</sup> Saussure, Ferdinand. Curso de lingüística general. Ed. Fontarama. México. 1998. La lengua no se presenta como un conjunto de signos delimitados de antemano.... y la única definición que de ella puede darse es la siguiente: Un trozo de sonoridad, p. 149-150.

<sup>3</sup> Clastres, Pierre. “Profetas en la Jungla”. (A Claude Lévi-Strauss en su 60 cumpleaños). En La Société contre l'État. Recherches de Anthropologie Politique. Éditions Minuit. Paris, France. 1974. “C'est pourquoi,

Pensar en Pierre Clastres, quien nació en 1934 en un poblado del departamento 48 de Lozère en Francia, al amparo de los “silencios de una aldea pirenaica”. Filósofo, etnólogo, profesor en l'Ecole Pratique des Hautes Etudes e investigador del Centre National de la Recherche Scientifique de París; y uno de los alumnos más prometedores de la escuela de Claude Lévi – Strauss; es ontológicamente imposible: La región del ser no es nada transparente para alguien con formación estructuralista, mejor aún, únicamente la provisión de ciertas imágenes redituaría una esperanza de pensar en ese autor y en mí mismo a la vez: yo, yo, yo<sup>4</sup>.

Escribir sobre Clastres, como hacía Montaigne, requiere cierto apremio pues la necesidad de nombrarlo sucede al secreto del verdadero trabajo y experiencia de este autor, entre los años 1963 - 1977, en las diversas estancias con grupos indígenas del sur de América, Paraguay, Brasil y Venezuela, entre los que destacan: Los Guayaki y los Guaraní, los Yanomami, los Chulupi, los Maka, los Karaja, pues solamente así se reconoce ‘en’ el nombre de todas esas tribus a Clastres entre “les hommes”. “Inversement un enfant peut avoir les âmes de tous les membres du groupe qui sont morts pendant sa gestation<sup>5</sup>”

Imaginar a Clastres en sus propias palabras asomaría aquellas que dedica este etnólogo al trabajo de León Cadogan, las cuales bien podrían señalar la misma ‘marcha solitaria’: Une grande rencontre détermine pour lui le cours de sa vie ultérieure: celle qui le mit en contact avec le monde guarani, ce monde indien au mieux ignoré de la société paraguayenne, au pire haï<sup>6</sup>. Pues, ese fue el escenario humano que marcó definitivamente su existencia, dice Bareiro Saguier, en la necrología que en 1977 despide a Pierre, muerto a los 43 años, “al filo de una montaña”.

Recordar a Clastres mediante su obra, que bien podría definirse con las palabras con las que Josefina Plá relata la vida de los hombres en el Paraguay, un opaco ventanal de tristeza; con las de Augusto Roa Bastos, en Un país detrás de la lluvia, una gota de agua

---

tu les prononceras en abondance les paroles/ D'ame excellente,/ Pour celui dont la face n'est divisée d'aucun signe”, 148.

<sup>4</sup> Bareiro Saguier, Rubén. “Nécrologie. Pierre Clastres”. Société des Americanistes. Société des Américanistes Musée de l'Homme. Vol. 57-58. Paris, 1978-1979, p. 227 – 228.

<sup>5</sup> Clastres, Pierre. “Cannibalisme et mort chez les Guayaki”. Revista do Museu Paulista. Vol. 14. Sao Paulo, 1963, p. 180.

<sup>6</sup> Clastres, Pierre. “Léon Cadogan”. L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecole Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Moutan et Co., éditeurs. Vol. 14. Paris, 1974, p. 135 – 136.

que puede encerrar un mundo<sup>7</sup>; o con las letras de Maurice Luciani, la marcha solitaria; con las de Claude Lefort, la obra del paseante burlón y secreto. Ayudaría en la designación del estudio de las condiciones ‘frescas’ y de posibilidad ‘andante’ de los conceptos la identidad, el poder y lo político en una interpretación de los siguientes textos, *Chronique des indiens Guayaki, ce one savant les ache chasseurs nomades de Paraguay 1972*<sup>8</sup>, *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indiens Guarani 1974*<sup>9</sup>, *La Société contre l'État. Recherches de Anthropologie politique 1974*<sup>10</sup>.

Así como los ensayos que cubrieron, con las letras del “paseante secreto”, las revistas francesas de política más reconocidas en la época que va de los años 60s a finales de los 70s, entre las que destacan: *Libre*<sup>11</sup>, *L'Homme*, *Les Temps Modernes*, *L'Ephémère*, *La Revue Française de Science Politique*, *Interrogations*, *Enciclopedia Universalis*, *Dictionnaire des Mythologies et des Religions*. Asimismo, la parte de su obra que se publicó póstumamente *Recherches d'Anthropologie Politique 1980*<sup>12</sup>, así como la publicación que hiciera Hélène Clastres y Michael Cartry en 1992, *Mythologie des indiens Chulupi*<sup>13</sup>. Lo anterior, al menos en su estrategia contundente y veraz al solicitar la palabra como único viaje al paraíso perdido de la obra de Clastres con los ‘bons sauvages’, que como a Milton, sólo exigió la módica cantidad de 5 libras, entiéndase el financiamiento para una estancia en la France Antarctique.

En este momento, rememoro a un comentador de Nietzsche. A él se le llamó “iluminador de tumultos”. Recibió, con ocasión de un ciclo de conferencias dedicadas al antiasno, la carta de un joven. En ella se exponía una parte del discurso sobre Ferdinand de Lesseps, no abordado en el comentario. Una enseñanza sobre el pariente cercano de Dionysos, no era aquélla. Más bien se trataba de iluminar el rostro severo de un investigador. De ahí que el

---

<sup>7</sup> Entrevista con Augusto Roa Bastos. *En Proceso*. 1415, 14 de diciembre de 2003. México, p. 64 – 67.

<sup>8</sup> Clastres Pierre. *Chronique des indiens Guayaki, ce one savant les ache chasseurs nomades de Paraguay*. Éditions Plon. Paris, France. 1972.

<sup>9</sup> Clastres, Pierre. *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indiens Guarani*. Editions du Seuil. Paris, France. 1974.

<sup>10</sup> Clastres, Pierre. *La Société contre l'État. Recherches de Anthropologie politique*. Éditions Minuit. Paris, France. 1974.

<sup>11</sup> En 1977, Clastres funda una nueva revista con Claude Lefort, Marcel Gauchet, Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis et Maurice Luciani, " Libre ", que contará hasta 1980 con ocho números. En esa revista se pueden encontrar contribuciones de Alfred Adler, Simone Debout, Louis Dumont, J.M. Goulemot, Krzysztof Pomian, etcétera.

<sup>12</sup> Clastres, Pierre. *Recherches d'anthropologie politique*. Éditions du Seuil. Paris, France. 1980.

<sup>13</sup> Clastres, Pierre. *Mythologie des indiens Chulupi*. Éd. Préparée par Michel Cartry et Hélène Clastres. Louvain, Peeters. 1992.

joven repitiera sin cesar, “quiero entablar un diálogo, mi único objetivo es.....”. De cara al encuentro, el estudioso leía la carta, al tiempo en el que el sol ya se ponía, él comenzaba a hacer muecas. Mientras el escritor, daba un paso adelante buscando con anhelo el momento preciso para estirar el suave pesar de sus poros y exhalar la siguiente expresión, “aléjese, aléjese”. Ese par de expresiones darían a luz el gesto con el que la memoria y el olvido, cada uno a su manera, recorrerían los bordes que marcarían para siempre los finos pliegues de aquella carta. Una en el cesto, otra en la mano, eran lanzadas con un inolvidable sello, propio de los tiempos de vucencia, “Por favor, dejemos al Sr. Nietzsche”. Hoy,

“Su fraîcheur se ha fijado en mi recuerdo<sup>14</sup>”.

Con la frescura de esa carta, aparecen en forma de cuestión los conceptos la identidad, el poder y lo político; la presencia y enmascaramiento, el origen y ocultamiento de esos conceptos, se presentan en esta investigación bajo el tabernáculo de la imaginación – phantasie. Interpretación originaria en uno de los momentos constitutivos de la experiencia de los indígenas frente a la muerte: Destaca la determinación ontológica que apunta, a manera de programa, la necesidad de situar las condiciones esenciales de la imaginación indígena en la obra de Pierre Clastres: Ahí donde la “fraîcheur” es la principal. “Souvent près d’un vin frais/ Sous un ombrage épais,/ Le Sage a bonne grâce<sup>15</sup>”.

Aquí, entendemos por imaginación “fraîcheur” la matización necesaria que se ha hecho con un concepto esencialmente evasivo y abierto, no como el valor tanto de representación verídica como de apariencia ilusoria, sino como la “presentación” efímera, la visión ingenua de algo que se sabe con certeza y asegura a la imagen una permanencia, un mantenimiento que es condición tanto de la verdad como del engaño. Dispénsenme de lo que está más allá, llamamos imaginación “fraîcheur” al uso y condición particular de cada uno de nosotros, tasando y sometiendo nuestra medida hasta tal punto en el que la observación y registro de los rasgos de la existencia que tomen en consideración el instrumento de esta observación, o sea la reflexión humana y las condiciones que la requieren para “presentar” un gran lugar del que emerjan normas, formas, fantasías -la

---

<sup>14</sup> (...)Era tan fría ¡Tan fría!/ Que al estrecharla en mi pecho/ Su corazón no latía. Nietzsche. Fragmentos del 80-81.

<sup>15</sup> Richelet, Pierre. Dictionnaire de langue française ancienne et moderne. Tome second E-O. A Lyon, chez Jean-Marie Bruyset, Imprimeur, Libraire. Avec approbation et privilege du Roi. MDCCLIX.

phantasie-, los recuerdos y los monstruos del alma del hombre, “para hacer del alma monstruosa”, como decía Rimbaud; especule sobre la unidad distraída –en los encantos y las fascinaciones- de una obra en la que todos “les hommes” la penetran en cada una de las transparencias y diálogos de los mismos, en las puras superficialidades de la Historia de los verdaderos Hombres.

“On dit aussi, qu’ Un homme est frais de quelque chose, pour dire, qu’Il en la mémoire récente. Je suis tout frais de cette lecture<sup>16</sup>”.

Lo anterior, para sugerir la observación y reflexión de la visión ingenua de los indígenas, y ubicar cada una de las páginas de la obra de Clastres en el breve intervalo del sueño y del pensamiento indígena, en la experiencia dinámica de la palabra que sueña y piensa a la vez, que puede conducirnos al mundo –visto ya por Gaston Bachelard- en el que vienen a imaginarse los ensueños humanos y su noble derrota frente “Les Hommes” ante los ya muertos.

“Mene huic confidere monstro! / Mene salis placidi vultum, fluctusque quietos / Ignorare!<sup>17</sup>”

La receptividad de esta propuesta para analizar la obra de Clastres, se dirige a los comienzos del pensar, como un modo estrictamente regulado del conocimiento, del saber que explora, por un lado, el signo a priori de las marcas de los “les hommes”, y, por otro, la formación de reglas que las presiden, teniendo en cuenta la amplitud de la trascendencia de los indígenas en este mundo: El estatuto de la muerte. Articulación que en la en la profundidad de todos sus textos, realmente concierne a la existencia efectiva de “les hommes” que descansan y reclinan su presente en el “pasado”, en la tradición y lo adquirido plenamente al principio del tiempo: Su verdadero presente.

“Je n’en veu mal qu’à moy, fortune que je suis ! / Si je soupire et plein, si je lamente et pleure, / Cést que je m’es longnay laissant à la malheure / La beauté qu’es longner nullement je ne puis<sup>18</sup>”.

---

<sup>16</sup> Dictionnaire de l’Académie Francaise. Troisième édition. Tome premier A-K. Jean Baptiste Caignard, imprimeur du Roy et de l’Académie Francaise. MDCCXI.

<sup>17</sup> ¡Yo confiarme a ese monstruo! ¡Yo desconocer el rostro del mar apacible y de las olas reposadas! Virgilio, Eneida, V, 849. Citado en Montaigne, Michel Eyquem. Ensayos de Michel de Montaigne: seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día. Traducidos por primera vez al castellano, con la presentación de todas las citas griegas y latinas que contiene el texto, por Constantino Román y Salamero. Casa Editorial Garnier Hermanos. Paris, France. 1912.

<sup>18</sup> Ibid.

Parafraseando a Mircea Eliade, vivir la aventura personal de realización de una tesis de licenciatura como la reiteración de una saga mítica, *in illo tempore*, equivaldría a escamotear el presente. Pues la angustia frente al tiempo histórico siempre acompaña el oscuro deseo de participar en un tiempo glorioso, primordial, total, para poner de manifiesto en “les hommes”, a través de un intento desesperado de cruzar la homogeneidad del tiempo, por “salir” de su duración y recuperar un tiempo cualitativamente diferente respecto al que creamos, la fantasía que nos consume en nuestra propia historia.

Dentro de este marco de referencia, se ha decidido estudiar la problemática de la imaginación política -phantasie- en uno de los problemas con mayor envergadura para cualquier politólogo: El diseño del lugar que acoge, contiene, compone y divide las esperanzas, expectativas, sueños y alegrías, lágrimas, curiosidades y ocurrencias, melancolía y tristezas, todas aportadas por las diferencias que en los conceptos de identidad, el poder y lo político presenta en la obra de Pierre Clastres.

Esta tesis propone dar constancia de la ontogénesis de un pensamiento como el de “les hommes”; la *fraîcheur* secreta que se desenvuelve en las palabras la identidad, el poder y lo político en la obra de Clastres; en todo caso, señalar su gesto; aquellas palabras en principio son secretos, sus letras silencios. Es mi tesis y está circundada por la imaginación, por la *phantasie*. El envoltorio tiene misterios, cuentos e interpretaciones; casi siempre lleva mi nombre hasta el lugar en que la biografía, la historia y una obra, nuestro verdadero rostro se confunde con la sonoridad de “algo encadenado”. ¿Original? Jamás ¿Igual? Nunca. Quizás un instante, un relámpago de eternidad; tal vez habla de la imaginación y la *fraîcheur* en la obra de Clastres.

“En un instante fui arrebatado al séptimo cielo. Allí estaban reunidos todos los dioses. Por una gracia especial me concedieron el favor de cumplirme un deseo. Si quieres, dijo Mercurio, tener juventud o belleza, o poder, o una vida larga, o la muchacha más bella, u otra grandeza cualquiera de las muchas que tenemos en la caja de mercancías, elige, pero una cosa nada más. Me quedé un momento perplejo, y volviéndome después a los dioses les hablé así: venerables contemporáneos yo elijo una cosa, que tenga la risa siempre a mi lado. Ningún dios contestó, todos en cambio, se echaron a reír<sup>19</sup>”.

---

<sup>19</sup> Kierkegaard, Sorèn. *Diapsalmata*. Ed. Aguilar. Argentina. 1964. Intermedios Musicales: Ad Se Ipsum, para sí mismo.

Así comencé a escribir sobre este tema, mostrando las líneas difusas de mis dientes y alentando “un súbito sentimiento de acrecentamiento. Con curiosidad y vanagloria, pretendía seguir las enseñanzas del Maestro Eckhart, escribía para desprenderme a mí mismo, pues en esta vida no habrá hombre alguno que se haya desasido a sí mismo sin haber descubierto desasirse aún más<sup>20</sup>. Tarea más desventajosa era, sin embargo, observar como se desprendía una realidad sobrecogedora, con un movimiento minúsculo y rápido, de dentro hacia fuera y de fuera hacia “de dentro”, que conducía al hombre que llevo conmigo a una nada, a un instante vigoroso que prefiere a alguien diferente, sea la humanidad entera –Él de Eckhart-, sea una morada sosegada –el Tú poético de Juan de la Cruz, o en su extremo las moradas artificiales de Teresa de Jesús-, en lugar de mí Mismo<sup>21</sup>.

No obstante, sólo en esas circunstancias fue posible distinguir la ilusión de alguien caminando por primera vez, con su tesis bajo su derecho brazo, y al finalizar esa ruta, escapando con su propio cuerpo. Vano intento de quien se arroja a las vías de un comercio místico<sup>22</sup> con la pretensión de hacer y rehacer la imagen de tantos y tantos hombres que escriben o, en su abundancia, ríen. Realización total, en esta investigación únicamente advertiremos que la verdad o la ilusión sobre la naturaleza de nuestra escritura, en una obra “fraîcheur”, reza así: “Nuestra boca se henchirá de risa, y nuestra lengua dé alabanza al referirse a nosotros mismos como los que sueñan<sup>23</sup>”.

Dicho esto, y siempre “hablando píamente de los designios de los dioses”, diré, pues, que en esta exploración científica, se elevará a resolución nítida la apariencia de un rostro que intenta reproducir, imitar grotescamente, “la gran risotada de los dioses” cuando al morir por ella, en el marco de una elección que llega a ser la más grande decisión política de un hombre –escribir con sus propias palabras-, hace “la divinidad de la misma<sup>24</sup>”.

Justificamos de esa manera, lo oportuno de una investigación acerca de lo que un hombre sabe acerca de lo político, “seguir las enseñanzas de los dioses”, “lo que se dice y se dice desde siempre”, en un tiempo en el que siempre se pierde la dimensión de “las normas que ordenan nuestra existencia”; de tal forma que nos formemos un recto juicio de este

---

<sup>20</sup> Eckhart, Meister. Tratados y Sermones. Edhasa. Barcelona, España. 1983.

<sup>21</sup> Ricoeur, Paul. Sí mismo como Otro. Ed. Siglo XXI. México. 1996.

<sup>22</sup> Cioran, E:M. La Tentación de existir. Ed. Taurus. Madrid, España. 1989.

<sup>23</sup> Salmos, Cánticos. 126:2.

<sup>24</sup> Blanchot, Maurice. La risa de los dioses. Ed. Taurus. Madrid, España. 1976. Título original: L’Amitié.

hombre llamado Pierre Clastres que puede tener “la nariz roma y los ojos saltones<sup>25</sup>” a fin de saber, sin embargo, lo que ya se sabe en el acercamiento a su obra: La reclinación y apoyo de su diferencia.

La obra de Pierre Clastres: Testimonio deslumbrante sobre un pueblo en extinción, los indígenas que alzan su voz en un espacio donde se hilvana y entreteje la biografía-la-historia-y-la-sociedad con el arte de gobernar, como una condición indispensable en la que se dilata más allá de la duradera y fecunda existencia, la desaparición o la ausencia.

Mejor aún, las subsecuentes reflexiones sobre la obra de un etnólogo francés que realizó sus investigaciones con los últimos hombres de aquellos que fueron los primeros en permanecer en el origen del tiempo, sitúan en el centro de este estudio las siguientes interrogantes:

¿Cuáles son las ensimismadas interrogantes sobre los conceptos de identidad, el poder y lo político que plantea Clastres mediante el estudio e investigación de las sociedades arcaicas, primitivas, vacías de sentido o finalidad alguna en nuestro tiempo? ¿Tiene sentido hablar de “les hommes” en un “mundo sin sentido”? ¿Convendría buscar en la imaginación, phantaise, aquellos conceptos que, en la obra de Clastres, se disimulan a nuestra visita en lo político mismo para comprender la fundamentación, obligatoria e insoslayable, en que descansa su fuerza de presencia y revelación?

¿Reconoceríamos la verdadera originalidad de la obra de Clastres si en ella observamos la conmiseración y los suplicios, la memoria y las escarificaciones, las marcas y los cantos, alabanzas y súplicas, mitos y tradiciones de los indígenas, para decir que toda su obra se sostiene en una “bruma originaria –llamada palabra-”, al despedir el aliento, heroico y desamparado a la vez, fatigado pero expectante también, en cada una de sus letras de una “fraîcheur” antigua, que define las normas de existencia no sólo de su obra sino de “les hommes” Mismos?

El problema es pues, saber guardar en nuestra memoria los secretos, los silencios y las voces que resuenan con ecos ontológicos en la obra de Pierre Clastres: Sobre todo, intentar señalar el camino de una “fraîcheur” visión de los conceptos que guían nuestro estudio mediante la escenificación y el drama en el que los indígenas por antonomasia,

---

<sup>25</sup> Platón. Diálogos. Ed. Porrúa. México. 1993, p. 348.

“los verdaderos hombres” hablan sobre lo político ora con su imaginación, nostalgia y desamparo, ora con su canto, sus súplicas y sus decadencias, como una voz que habla de nuestras mayores fantasías en la presencia total de un vacío lleno de hombres y fantasmagorías, los hoy ya muertos.

Es en ese sentido que el concepto de lo político configurado alrededor de ambigüedades, rupturas, revelaciones, ensayos, improbabilidades que en el espacio de la política olvida todo centro de referencia, actualmente instila un fondo común en la aprehensión del campo político al grado que ha llegado a decirse que, si lo político era lo que definía la identidad en lo social entonces la búsqueda de “sentido”, de una nueva “identidad” deriva de una acción sumamente incierta, frágil y vacía<sup>26</sup>. Forma vertiginosa en que se desenvuelve esta perspectiva de miedo al vacío de lo político, exige, a fuerza de considerar la velocidad de su imposición y la nula contramarcha en la crítica de nociones de ese tipo, realizar una reflexión “fraîcheur” sobre el tono riesgoso que señalan las teorías agoreras sobre la identidad, el poder y lo político que, como ya observaba Carl Schmitt, cuando habló de la confusión existente entre política y Estado:

“Todo el miedo a la nada cultural y social como parte de lo político, es más bien producto de un terror-pánico ante las amenazas al status quo que un conocimiento ecuánime sobre la peculiaridad de los procesos espirituales y de su dinámica científica<sup>27</sup>”.

En este campo de lo político, la complejidad de los cambios y las incidencias engañosas, las incertidumbres y las inquietudes que refuerzan y cancelan a la vez la demanda de una imagen de poder supremo creíble, la esperanza de democracia, la nueva ingeniería de todas nuestra instituciones políticas, ajustadas a nuestro tiempo y a nuestros sentidos, al traducir en ideal la realidad contemporánea, un nuevo tiempo mundial movedido y desordenado, frágil y sin referencia, efímero e ingenuo, seductor y violento, irrumpe y brota más allá de las responsabilidades formales, de todas las jerarquías. Y porque esto es ignorado justamente por aquellos que equiparan la política con el Estado, como decía

---

<sup>26</sup> Laïdi, Zaki. Un mundo sin sentido. Ed. FCE. México. 1999. El Estado..... De una situación en que se esforzaba por hacer prevalecer su sentido contra otros y por eliminar a los que pretendían impugnar su monopolio del sentido, tiende a evolucionar hacia una posición en la que se esfuerza por conservar su poder residual basando algunas de sus actividades en el juego del comercio o renunciando a ciertos arbitrajes..... como si este desarraigo territorial (pérdida de referencias nacionales) e ideológico (pérdida de la finalidad) nos proyectara a un espacio planetario sin relieve que no estuviera dominado por ninguna espera, p. 32.

<sup>27</sup> Schmitt, Carl. El concepto de lo político. Alianza editorial. Madrid, 1991, p. 100.

Schmitt, existe el error de buscar lo político en un lugar que no se desdice del orden, con los conceptos y sus exagerados deseos de unidad, en la extendida ilusión de fronteras y el miedo resultante; acechanza secreta de un vacío en las páginas equivocadas y nuestra incapacidad para adicionar sus límites y la falta de ellos<sup>28</sup>.

Por ello, quizá los criterios con un verdadero valor para el pensamiento político, decía Hannah Arendt, requieren seguir con firmeza el propósito de integrar nuestras mayores esperanzas y más lúcidos pensamientos para mostrar claramente que lo político, más allá de las necesidades materiales y la violencia física, rescata e impone la premisa básica para cualquier investigación al señalar que, la política –el milagro y lo real de ella- ya es un plexo de realidad mundanal, orgánica y humana, que precisamente como tal realidad nace con la marca de las “improbabilidades infinitas y la finalidad única<sup>29</sup>: El hombre, una contradicción”.

Entonces, ¿Cómo describe Clastres el discurso indígena y el diálogo con el otro mediante una reflexión sobre lo político, si toda conversación con “les hommes” se evade de nuestro análisis en la esencia del concepto mismo, y toda su trascendencia señala una serie de normas que ordenan o califican cierta disposición de antecedentes espirituales y materiales de una cultura que quiere permanecer inmóvil, pues considera que todo cambio, por pequeño que sea éste, es un poco de muerte?

Mircea Eliade sitúa una respuesta convincente en la angustia, consustancial a la condición humana, sentida frente al tiempo, como una empresa “mítica” que induciría a reconsiderar a los otros. Aunque frente a la risible pretensión, el sesgo cómico por el cual se absorbe ávidamente la imagen de “Les Hommes” que ríen y reflejan a dioses alegres en la Historia, situar a “les hommes”, su rostro frente a los hombres, con la oportunidad de mostrarse tal como son, según el “efecto Homero” descrito por Hannah Arendt<sup>30</sup>, y

---

<sup>28</sup> Ibid, p. 53.

<sup>29</sup> Hannah Arendt. ¿Qué es la política?. Alianza editorial Madrid. 1987. Hannah Arendt señaló sobre el verdadero fin de la política, al cual caracteriza como un espacio que se abre “entre” hombres, la política aparece cual forma milagrosa o mágica y sin otro sentido que el vivir entre hombres.

<sup>30</sup> Hannah, Arendt. ¿Qué es política?. Ed. Paidós. Madrid, España. 1997. El efecto “Homero” consiste en la exclusión de la violencia del ámbito político. La polis incorporó a su forma de organización el concepto de lucha como el modo no sólo legítimo sino en cierto sentido superior de convivencia humana. Mediante esa integración de la lucha como concepto legítimo: el “aristeuein” –ser el mejor- había la oportunidad de mostrarse tal como eran los hombres, es decir, plenamente reales. (.....)Lo político en este sentido griego se centra, por tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y

asomar su risa, bajo el señalamiento de Flaubert, siempre homérica<sup>31</sup>, sería la empresa más conveniente para obtener algún conocimiento de lo político en Pierre Clastres, es decir, la deferencia –reclinación y apoyo- de la diferencia de la obra de este autor.

“Yo ahora, yo antes, somos dos individuos; cuándo mejor, no puedo decirlo. Hermoso sería encaminarse a la vejez si al par nos dirigiéramos hacia la enmienda: mas no hay tal, el nuestro es un movimiento de ebrio, titubeante, vertiginoso, cual el de los cañaverales que el viento agita a su albedrío<sup>32</sup>”.

Así, donde la extraordinaria limitación del horizonte en que la política no es accesible según las experiencias de nuestro siglo se muestra más claramente en el hecho de que involuntariamente, tan pronto nos persuadimos de la falta de fines y metas de acción, estemos dispuestos a cuestionar el sentido de la política en general<sup>33</sup>. Por ejemplo, Claude Lefort, en sus Ensayos sobre lo político, ha señalado que para repensar lo político se requiere una ruptura con el punto de vista de la ciencia en general, y en especial, con el punto de vista que ha venido a imponerse en aquello a lo que se denomina ciencias políticas y sociología política<sup>34</sup>.

La posibilidad de reinterpretación de lo político, según Georges Burdeau, tiene un significado decisivo actualmente porque lo político se ha vuelto la dimensión en la que se inscriben todas nuestras posibilidades como nuestra razón de vivir. Constituye además, un momento privilegiado porque la sociedad, según Burdeau, se conserva solamente gracias a una disminución de las tensiones que la desgarran y atormentan; cual fuerza de unión que hace Uno de lo Múltiple, despliega una gran actividad para construir un orden en la que lo político no es otra cosa que lo social vuelto consciente<sup>35</sup>. Asimismo, Burdeau

---

positivamente como un espacio sólo establecido por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad.

<sup>31</sup> Flaubert. “Diccionario”. En Madame Bovary. Ed. Cumbre. México. 1985.

<sup>32</sup> Montaigne. Ob. cit., p. 331.

<sup>33</sup> Hannah Arendt. ¿Qué es la política?..... p. 136. Todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros.

<sup>34</sup> Lefort, Claude. Ensayos sobre lo político. Ed. Universidad de Guadalajara. México. 1991. El poder es ejercido en el marco de una relación entre los hombres que equivale a un intercambio de palabras, con base en decisiones que interesan a todos. La existencia misma de ese espacio condiciona la aparición de un “mundo común”, de un modo que no es uno, pero actúa como si lo fuera al estar disponible para una multiplicidad de perspectivas. Un mundo propiamente humano, imposible de ser establecido en su totalidad por la simple percepción o el simple trabajo, siempre según Arendt.

<sup>35</sup> Burdeau, Georges. Tratado de Ciencia Política. Ed. UNAM. México. 1982. Tomo I. De este modo, los hombres llegan al punto en el cual su mente es menos el asiento de sus propias ideas que el sitio en el que la sociedad se piensa a sí misma..... Sin duda la sociedad, al igual que la conciencia colectiva, son realidades, pero es en la mente de cada uno de nosotros donde encuentra su base. Ya que es por medio de lo político que la sociedad se adueña de sí misma, lo político nos concierne en la medida en que estamos socializados.

reconoce que si el éxito de las investigaciones sobre lo político parece aleatorio es porque el proyecto objetivo, racional y científico, debe tomar sus instrumentos de un universo que en su mayor parte sigue siendo mágico. Universo de lo político que es de naturaleza idéntica al poético. Pues como él es el resultado de una re-creación imprescindible al nacimiento de un orden y de una armonía. Trama de las cosas, lo político es un universo en el que las apariencias se revelan pero las trasciende porque él es su sostén y proveedor de su significado.

Por su parte, Ulrich Beck, en su *Invencción de lo político*, advierte que en las actuales categorías y teorías está presente una insurrección que permanece inexplicable, inconcebible, una insurrección de los individuos realmente existentes contra un “sistema” que los domina hasta en el interior de los capilares de la existencia diaria y los hace conscientes. Líneas alternativas de investigación sobre lo político no han faltado, según leemos a Régis Debray, cuando observa que “el sol del tiempo político se levanta cada mañana ante nuestros ojos, los agentes de la institución son sus propios etnógrafos..... allí y no en otra parte es posible ver cómo se separa lo que está unido, cómo se une lo que está separado. Cómo se precipitan naciones, se delimitan territorios, sistemas sociales en el banco de pruebas, cómo surgen capitales donde diez años antes sólo había arena y hierba. En resumen, es ahí donde se sorprende la política en estado naciente<sup>36</sup>”.

Únicamente allí, en la puesta en cuestión en la que concedemos crédito para que el hombre “angustiado” por medio de la palabra se sepa artífice, sobre el estrecho vínculo en el que coinciden “les hommes” y tratan todos los asuntos humanos –profanos y sagrados-, existe naturalmente un taumaturgo que es el propio hombre quien, de modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer preguntas, nombrar seres y cosas, hacer críticas, y realizar milagros, revestir al mundo con una atmósfera de santidad: El más grande atrevimiento consigo mismo, la palabra<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Régis Debray. *Crítica de la Razón Política*. Ed. Cátedra. Madrid. 1983. La cosa política no se unirá a su concepto en el objeto etnográfico, sino en el paso de lo frío a lo caliente, en la unión de la etnología y la historia, justo a la salida del Edén. Allí donde se rompe el sueño.

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 47. No obstante, nadie está autorizado a remitir la miseria de una disciplina a su objeto; ni a transmutar una limitación provisional y factual del conocimiento en una limitación infranqueable de conocer. Si es innegable que es patente el fracaso de la ciencia ante la política, de ello no se deduce que la política sea por naturaleza refractaria a la investigación racional, sino que la investigación tendría un interés muy diferente a proveerse de otros instrumentos

¿Cómo describir este fondo tan variable y sin referencia que es lo político pero que tiene las relaciones más importantes para el conocimiento de la volubilidad y la constancia de un concepto, pero también las más inestables para sostenerlo íntegro, sin agitación y en la conciencia de las antiguas creencias de “les hommes”, con el pensamiento de un autor como Clastres? “Tales sun Hominum mentes, quali pater ipse Júpiter auctifera lustravit lampade terras<sup>38</sup>”.

Únicamente si, en la obra de Clastres, seguimos el estatuto político de una sociedad como aquella, primitiva, observaremos cómo “los indígenas” se iniciarían en una vida realmente-política entre la fantasía de su morada como “bons sauvages” y la ilusión por salir a la luz de una actividad política para hablar. Ahí, la seducción y embelesamiento de la apariencia de la obra de Clastres, la contemplación de su insensatez; el desquite que lleva al entendimiento una simple palabra que fije nuestro pensamiento en conocer su transformación y variación perpetuas coincide con la fragilidad de esta tesis: Ser una voz y nada más.

Rumiar que en política transfigura las palabras y en los textos de Clastres, lo justifica todo. Desde la desesperación de sus primeras letras hasta el envoltorio de sus gritos y estremecimientos, analizar y comprenderlos señalaría el “despliegue” de los “acontecimientos” que dibuja nuestro etnólogo, los “hechos” en las cimas de la historia de los últimos hombres de los que fueron los primeros en imaginarse vivos y muertos a la vez. “Vox et praeterea nihil<sup>39</sup>”.

No quede, pues, lugar a dudas, el primer paso en esta reflexión se inspira en la marcha titubeante con la que el hombre se acerca a su primera y última ablación: Las palabras, la escritura. No por ello, preludeo del día en que conservar esa marca, “conseguir escribir y reír” en el acto de conocer, sería un rasgo divino. Mejor aún, el vestigio de una complicidad entre dioses y hombres que para alcanzar lo verdadero hace jugar la vida, habla del justo y fresco sonido de la “bruma” que contienen las palabras en la obra de Pierre Clastres. “Hélas! Comment de moy una fortune se joue<sup>40</sup>”.

---

<sup>38</sup> Los pensamientos de los hombres cambian a veces porque el sol alumbra con más o menos intensidad. Cicerón tradujo estos versos de la Odisea, XVIII, 135. Citado en Montaigne. *Ob. cit.*, p. 500.

<sup>39</sup> Una voz y nada más, una expresión ineficaz, la voz de algo inadvertido.

<sup>40</sup> Montaigne Michel Eyquem de. *Essais de Michel de Montaigne*. Nouvelle édition. Précédée d'une Lettre á M. Villemain sur l'éloge de Montaigne por P. Christian. Victor Lecou, Librairie-éditeur, Paris, France, 1850.

El sentido de semejante estudio es guiarnos en el espacio que une la imaginación de un escritor y el inagotable ritmo de nuestro tiempo, con sus pasiones y deseos, precisiones y descomposiciones, juicios y reflexiones; desamparo halagador que tiene por objeto hacer pensar en la posibilidad de toda obra de este género, en el estado y los medios de una imaginación que quiere vislumbrar una *phantasie*, un espíritu que para los momentos en que termine de escribir estas palabras, quizá me suceda lo mismo que a Clastres, disimule la vida de los hombres a nuestros queridos muertos.

Hablando de este estremecimiento, intentaremos ofrecer una vista ontológica<sup>41</sup> de la obra de un hombre que sugiere arrebatadoras visiones en los indígenas pero cuya potencia son las suyas propias. Allí relataremos su historia. De ahí se desprenden esas Crónicas, descripciones que asombran, Investigaciones y perspectivas, fulminantes testimonios, precisiones del juicio, inquietudes incomprensibles, ocurrencias y tonterías, Le gran parler de los “sauvages”, una aparición de *ser* en la ausencia absoluta de los “verdaderos hombres”<sup>42</sup>.

En eso consiste la perspectiva central de esta investigación: La *fraîcheur* en la obra de Pierre Clastres. En la cual encontraremos la serie de relaciones entre el término que utiliza Clastres para referirse al estatuto ontológico que implica la obligación esencial de los indígenas a vivir de acuerdo a las normas enunciadas por sus dioses, sus ancestros: “*Fraîcheur*”, y su presencia en los conceptos la identidad, el poder y lo político. Lo cual implica acompañar “les chants sacrés au modulent la prière, et inculquent les vérités de la foi” de los indígenas. Esto, adelantando un poco, se refiere a la relación de “les hommes” con sus antiguos muertos -en un tiempo en que virtualmente fallecen a sus ancestros.

---

“Chapitre XXVIII. Vingt et neuf sonnets d’Estienne de La Boétie. A madame de Grammont, comtesse de Guissen”.

<sup>41</sup> El ser, entonces, es la aparición que reúne y guarda aquello que brota lo reunido y se asoma al estado del nacimiento y desocultación; el ser en cuanto *logos* es lo primero, lo originario y como lo originario se dice en griego (principio), *logos* resulta arché, en latín *principium*; la búsqueda en todo obrar de principios procede de la esencia del ser como logos (exigencia de principios). Constante, Alberto. El retorno al fundamento del pensar (Martín Heidegger). Ed. UNAM. México. 1986.

<sup>42</sup> Al respecto seguimos a Heidegger cuando comporta la relación del hombre con el ente y consigo mismo, como “una relación de ser” más original que cualquier otro tipo de relación que se explique por intermedio de actos..... La comprensión del ser es ella misma, una determinación intrínseca del ser del Dasein (posibilidad óptica de comprensión del ser), es decir, del hombre..... Comprensión anterior a toda exégesis temática del concepto ser o toda interpretación filosófica del mismo..... la determinación del ser es una *parousia*, una “presencia”. Heidegger, Martín. ¿Qué es metafísica?. Ed. Sénega. México. S/F.

La hipótesis es que cada uno de los conceptos guarda una relación sonora con aquel estatuto ontológico, con lo que llamaremos, a falta de una traducción mejor, la frescura de Pierre Clastres; según sus propias modalidades, refleja la experiencia, el cansancio, el desfallecimiento, la voluntad utópica, el sufrimiento, sobre todo, los conflictos con la Historia bajo las formas que los indígenas le atribuyeron en la obra de aquél<sup>43</sup>.

Contéplela el lector en el detalle de sus santuarios y formas: La imaginación de “les hommes” que hablan, cantan y murmuran un saber oculto; la “fraîcheur” en la obra de Clastres explica la disyunción de lo humano y lo divino, y al mismo tiempo, la unión de éstos mediante la palabra. He ahí que, la frontera entre el canto indígena y el saber de los ancestros proporciona la imagen simbólica de separación y obstáculo en el que se oponen la voluntad utópica de “les hommes” y los conflictos con la Historia toda, sus esperanzas y sus sueños, la Terre sans Mal et la Terre Laide<sup>44</sup>: Su único saber. Con ello, Clastres expresa, sobre todo, en el corazón del alma-Palabra que da vida a los humanos, “le sentiment douloureux de la perte prend la place de la sérénité rafraîchissante d’antan”. Amparo bajo el cual el buen vivir se sucede por la nostalgia y la esperanza<sup>45</sup>, el viento y la tristeza por el silencio de sus dioses.

Así, al amparo del dios Guaraní Jakaira,<sup>46</sup> cuya bruma otorga a los humanos la palabra; los enigmas del divino Apolo y sus “cuasi-flechas” que como palabras “hieren de lejos<sup>47</sup>”; y sin olvidar nuestro andar bíblico con Milton, verdadero tesoro de la palabra de los hombres<sup>48</sup>, dar la cara en la restitución del rostro de un hombre, de una palabra y de su

---

<sup>43</sup> En este punto: La determinación intrínseca del ser del hombre es la propiedad ontológica fundamental de “irle su propio ser”. (“Se haga tiempo”, “viniendo así”). Seguimos a Heidegger.

<sup>44</sup> Clastres, Hélène. La Tierra sin Mal. El profetismo Tupi - Guaraní. Ediciones del Sol. Buenos Aires, Argentina. 1989.

<sup>45</sup> Hablando simbólicamente, el mar siempre ha sido representado como el alma del hombre.

<sup>46</sup> Clastres, Pierre. Le gran parler. Mythes et chants sacrés des indiens Guaraní. Éditions du Seuil. Paris, France. 1974. Jakaira: Tu serás en cuanto a tu jardín, la bruma de donde nacen las bellas palabras. “La brume de Jakaira rassemble en soi la substance divin de l’humain, les belles paroles.... elle leur permet d’entendre parler dieux”, p. 39.

<sup>47</sup> Colli, Giorgio. El nacimiento de la filosofía. Ed. Tusquets. Barcelona, España. 1977. “La palabra es el conducto entre dioses y hombres...palabra profética, con la carga de hostilidad de una dura predicción, de un conocimiento del escabroso futuro y, por otro lado, como manifestación que enlaza las imágenes terrestres en la magia del arte”.

<sup>48</sup> ¿De cuándo acá se habrá fraguado el uso/ De la lengua a esa muda muchedumbre/ Y de nuestra razón de viva lumbre/ Para poder hablar con tal cordura?...¡Y cuantos de los nuestros no perdieron/ Su dicha, por el mal uso que hicieron/ De aquella libertad! Alucinados/ Por su orgullo, pudiendo ser leales/ Fueron rebeldes; y precipitados/ En un abismo de perpetuos males/ Gimen. ¡Ó desgraciada rebeldía!/¡Cuán distinto destino hubiera sido/ El suyo, sino hubieran delinquido/ Aprende de su suerte desgraciada/ Imítanos, no imites su osadía. Milton. El paraíso perdido. Traducción en verso por D.J Escoiquiz, precedida de una sucinta biografía de Milton por Lamartine y de un estudio histórico y literario acerca del mismo por

sombra; de los personajes en una obra que en los avatares del destino se confunde con indígenas, hombres desgraciados, mendigos; figuras que observan en el desenfreno atroz de la locura de los hombres, en el deambular en la búsqueda del conocimiento imágenes de “hombres viles o malos y no esforzados en sus acciones”. Todos ellos, fantasmales en el lente actual que ofrece la perspectiva del control plástico en Ciencia Política<sup>49</sup>.

Así, en principio, podemos decir que con la recuperación de la cuestión de lo político, en la obra de Pierre Clastres intentamos restablecer la discusión de la construcción de la identidad de convivencia, mejor dicho, de connivencia en el diálogo del mundo mediante la imaginación de diferencia cultural que presentan los “sauvages”; y elucidar ante todo la tesis principal de este autor acerca de la interferencia de una perspectiva estatal en la noción e imagen de identidad, el poder y lo político con la única finalidad de acercarnos a nosotros mismos, restituir a nuestras grandes fantasías su cauce, atrevernos a pensar contra nosotros mismos. En el sentido en el que la transfiguración de la identidad de “les hommes”, con un sutil negro escarificado en su cuerpo y un rojo en su vestido, misterioso semblante que opaca *le noir et le rouge* al presentarse, primero, por un mundo lleno de “Hommes” civilizados, luego en un tiempo vacío de palabras –que no diálogos-, adquiere en el discurso que da cuenta de una política de la identidad del hombre, la figura de un fantasma<sup>50</sup>.

“¡Hermano mío! ¡hermano mío! ¿Me negáis, pues un lugar? Siguió insistiendo hasta que me obligó a convencerle por razones que puesto que respiraba y hablaba y tenía un cuerpo, ocupaba por consiguiente su lugar: En verdad, en verdad, me respondió entonces, ocupó mi lugar; pero no es el que me precisa; y de todos modos ya no tengo ser. Dios os dará uno mejor muy luego, repuse yo.....<sup>51</sup>”

Sería ésta, pues, la única base sobre la cual el acercamiento y contacto “entre hombres”, que mediante un cosquilleo desafiante sitúan en la imaginación el movimiento de lo

---

Chateaubriand, traducido aquél y éste por Juan Cortada. Adornan esta obra 24 láminas magníficas y de un mérito indisputable grabadas en acero, p. 93.

<sup>49</sup> Almond, Gabriel. “Mesas separadas: Escuelas y corrientes en las Ciencias Políticas”(p, 39 – 62), “Nubes, relojes y el estudio de la política”(p, 63 – 105). Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas. Ed. FCE. México. México. 1999.

<sup>50</sup> En un sentido específico, “imaginatio” es la facultad que retiene las formas recogidas por el sensus comunis –el sentido interno que coordina los datos provenientes de los sentidos externos, por ejemplo el color o el sabor de un precepto. Phantasia es, en cambio, la facultad que asocia de nuevo los fantasmas retenidos por la “imaginatio”. La “imaginatio” proporciona el hombre y el caballo, la “phantasia” compone al centauro..... con la “imaginatio” puedo tomar a un espantapájaros por un hombre; con la “phantasia” podría construir un delirio, y también podría caer víctima de la “phantasiae diabolicae”. Ferraris, Mauricio. La imaginación. Ed. Visor. Madrid. 1999, p. 14-15.

<sup>51</sup> Montaigne, Michel Eyquem. Ob. Cit.

político, la palabra y sus consecuentes fantasías, fundarían la mejor política en un tiempo de personajes parecidos a siniestras caricaturas, a espectros: Mostrar a los hombres plenamente reales. Tan reales como para desmentir las palabras de quien sabe acerca de los semblantes y movimientos de los personajes de la obra de un escritor, dirigiendo la historia de las palabras en su obra para afirmar al final que, en política, sin más, “un rostro es un rostro<sup>52</sup>”. Aunque, eso sí, ciertas como quien sigue la narración de “el discurso inaugural de su propia historia con un gesto<sup>53</sup>”, y con cierta discreción observa el guijarro que da nacimiento a un hombre, cuyo nombre secreto y silencioso por orden de una “fraîcheur<sup>54</sup>” divina, llamada palabra, exige, en primer lugar, un buen ojo, y en última instancia, sólo alcanza la primera letra en su pronunciación<sup>55</sup>.

De esa manera, al interpretar y sugerir el estudio de la “fraîcheur” en el trabajo de este etnólogo de ningún modo presuponemos una imagen, al contrario, si describimos la cuestión de lo político como frescura, el problema crucial se presenta respecto al intento por elucidar las series de transformaciones que este etnólogo, en su acercamiento al estudio de las sociedades primitivas, rescató como la repetición de las normas de existencia en tanto estatuto ontológico que define el modo de existencia de una sociedad, el cual en dado caso puede ser contre l'État. Asimismo, cuando nos referimos a la

---

<sup>52</sup> “Un rostro es un rostro”, afirmación de José Gaspar Rodríguez de Francia. Es una parte de la gran sabiduría de vucencia dictador temporal del Paraguay durante los años 1814-1816 y luego perpetuo hasta 1840. La afirmación proviene de una libreta de apuntes que guardaba con celo junto a su cama, y así apuntó un poco antes de llegar a esa línea: “puede decirse acaso que estos didelfos saben qué cosa es la memoria. Ni tú ni ellos saben. Los que saben no tienen memoria. Los memoriosos son casi siempre antidotados, imbéciles..... un rostro es un rostro..... Ver es olvidar”. Roa Bastos, Augusto. Yo el supremo. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina. 1975, p.100. Asimismo, Bareiro Saguier comenta que a partir del agujero máscara-Francia se esparcen las otras voces en la novela de Roa Bastos, creando las funciones y todas tributarias de la función principal, generada por el largo discurso del monológico Dictador..... pues porque el amo absoluto de la palabra, él, dirige el juego y su voz se convierte en acción, en realidad, en historia. Cfr. Clastres, Pierre. “Le devoir de parole”. En La Société contre l'État. Recherche de Anthropologie Politique. Éditions Minuit. Paris, France. 1974. Chapitre 7, p. 133-136.

<sup>53</sup> Clastres, Pierre. Chronique des indiens Guayaki, ce one savant les Aché chasseurs nomads de Paraguay. Éditions Plon. Paris, France. 1972.

<sup>54</sup> Tupan representa la frescura: el nombre de este dios de la mitología guaraní pretende dejar dos cosas al menos en claro. La primera se refiere al abuso que se ha hecho, por parte de escritores y misioneros, de la imagen de este dios como equivalente al dios cristiano. La segunda tiene que ver con la restitución que intentó realizar Clastres con toda su obra de la teogonía del panteón Guaraní. Así en *Le grand parler* se puede observar como sigue en la sucesión de genealogías divinas el lugar del mismo Tupan: Jakaira: la brume est compagne de la flamme (Karai).... Tupan: a l'inverse de Karai, il règne sur le monde aquatique....Tupan dispense sur la terre la fraîcheur sans laquelle la chaleur excessive de Karai risquerait de consumer les hommes en tant qu'ils ne sont pas des dieux. Clastres, Pierre. Le grand parler.... I, p. 41

<sup>55</sup> La primera letra del indio que avisó a Clastres del nacimiento de un nuevo aché es K –Karekirumbigy-, el nombre del recién nacido es K –Kandegi-, quizá podría esto referirse a la gran pregunta de Kafka mediante el despliegue de K en el Proceso, ¿Quién? Sin realizar, eso sí, un análisis de las mayúsculas en la obra de este autor; pero si como una referencia de la marca que dejó La Colonia Penitenciaria en la obra de Clastres.

“fraîcheur” como una cuestión en lo político no buscamos agregar una imagen, en forma de idea o concepto, en la luminosidad del pensamiento político, reconocemos la única virtud que controló las palabras de este hombre: La moderación.

De esta forma, este hombre cuyo brazo enhiesto sostiene una ocurrencia, dígame lo que se diga, se presenta para hablar del saber de lo político en la obra de Clastres; el cual en su decir, explicar y hablar quizá se expía, pero de ninguna manera contribuye, con miras a tener una sensación más real del conocimiento de este autor, a dar realidad al mundo como lo hace la Realpolitik –la realidad es la realidad<sup>56</sup>. Luego, nos mostramos para dar constancia de un deber, elegir hablar del estatuto de las palabras en la obra de Clastres; pero sobre todo para dar testimonio de la “fraîcheur<sup>57</sup>” que imprime en la política, en los acontecimientos humanos, en los paisajes que “alzan y realzan a los hombres, cual elegidos por los que son puramente celestes”, el susurro de la memoria indígena, “la bruma originaria del bello saber de los sauvages<sup>58</sup>” en la obra de Clastres.

La Introducción a Clastres es resultado de una ausencia de estudios sobre su obra; sugerencia de un buen profesor, advertimos que la poca atención para la obra de un etnólogo como Pierre Clastres está y no puede estar sino en las relaciones que encontramos entre cosas cuya ley de continuidad se nos escapa. Quiero decir con esto que, incrustado en nuestros pensamientos hasta el límite de nuestros padecimientos, aquel gusto por hablar de los sueños y las esperanzas de “les hommes”, el sabor del porvenir en nuestra convivencia diaria a costa de la muerte, quizás misteriosamente sugiere algunos criterios para observar la presencia de la gran palabra de los indígenas, algo que existe en la ausencia. En esta Introducción a Clastres, sugerimos un acercamiento a su obra mediante una visión general de los planteamientos de Clastres sobre temas como la diferencia en el análisis de las sociedades primitivas respecto a su maestro, Claude Lévi-Strauss; en particular, el acercamiento a la perspectiva de una

---

<sup>56</sup> García Clavo, Agustín. “Sobre la realidad, o las dificultades de ser ateo”. Conferencia pronunciada en León. 1966. En Lalia: Ensayos lingüísticos de la sociedad. Siglo XXI. Madrid, España. 1973, p. 386.

<sup>57</sup> Clastres, Pierre, Le grand parler.... I, p. 22. “Gracias a esa frescura-la palabra- se une lo desmesurado. En otros términos, la moderación, la paciencia y la calma en el deseo –es lo que se encuentra designado como normas- impide el desorden social y evitan que se atente contra la solidaridad tribal”.

<sup>58</sup> Montaigne, Michel Eyquem. Ob. Cit.

ciencia mitológica y el planteamiento de la perspectiva metafísica de nuestro autor, como la diferencia que separa al análisis de los mitos del pensamiento reflexivo<sup>59</sup>.

En el primer capítulo, La identidad, el nombre y sus pertenencias, comenzaremos con un planteamiento acerca de la noción de identidad, la cual si es concebida como un *discontuum* o *continuum* de imágenes, un “foyer virtuel... une limite á quoi ne correspond en réalité aucune expérience”, vasto conjunto y complejo edificio invadido de mil tonos –imagen percibida por Lévi-Strauss en una puesta de sol que le anunciaba el crepúsculo de los dioses y de los hombres<sup>60</sup>- que tiende a superar nuestro autismo. Es entonces cuando debemos iniciar con un “examen de conciencia de identidad”, como dice Amin Malouf, con la búsqueda en mi memoria del estatuto de una persona como “adorno”.

Al amparo de la palabra de Montaigne y León Cadogan, escuchando a los “sauvages” y a Etienne de La Boétie a la hora de su muerte, obtendremos una visión de la trascendencia de la existencia de los indígenas, delirante postiza que parece vislumbrar en toda la amplitud de la obra de Clastres, chillona proyección de la alteridad, que enfrenta la mirada del funeral de fantasmas sin vigor ni fuerza adonde emigra el muerto cuyo deceso se lamenta, el fundamento que une la imagen de la muerte, con su ceño torvo, y el asedio de “les hommes” por la Historia. En ese momento, esperamos hablar de las primeras palabras que piensan el reconocimiento y la diligencia que hemos visto en Clastres para seguir las investigaciones de los primeros cronistas franceses en el Nuevo Mundo, André Thevet y Jean Léry, tout l'exotisme français de ce qui donne compte Gilbert Chimard; la escuela de Lévi-Strauss, Métraux, Nimendaju. Pero con la característica de encontrar, sobre todo con León Cadogan y Montaigne la riqueza y promesa de un lenguaje secreto, con un alto nivel poético, sagrado, que define la relación de “les hommes”, chasseurs nomades avec leur dieux.

---

<sup>59</sup> Clastres, Pierre. “Toutes choses sont une”. *Le gran parler....* III, p. 123. “Nous entendons par là qu'ils ne ressortissent pas exclusivement au domaine de la mythologie, en ce qu'ils se situent dans un au-delà du mythe, dans le méta-mythologie. On ne peut davantage les déterminer comme textes religieux: ces derniers sont généralement assez rigides pour rendre difficile le travail créateur de l'imagination. Le discours ‘métaphysique’ au contraire, n'étant ni hymne ni mythe, donne á l'inspiration personnelle du sage toute la liberté de s'exercer. Ce qui ne signifie pas qu'un tel discours dise n'importe quoi, que c'est le discours d'un fou: c'est sur le terrain du mythe lui-même que fleurit un tel discours, c'est á la lumière de l'inquiétude religieuse qu'il s'éclaire

<sup>60</sup> Lévi-Strauss, Claude. *L'identité*. Éditions Grasset et Fasquelle. France. 1977.

En ese nivel, encontraremos la gran distinción, paradójica como tal, que hemos encontrado a lo largo de nuestra investigación al presentar una relación entre el término que utiliza Clastres para referirse al estatus ontológico que implica la obligación esencial de los indígenas a vivir de acuerdo a las normas enunciadas por sus ancestros: “Fraîcheur” y el término latino “Refrigerium”, que implica acompañar, en ambos casos, les chants sacrés au modulent la prière, et inculquent les vérités de la foi. La palabra “Fraicheur” y la latina “Refrigerium” construyen los sonidos, la voces mediante las cuales el soporte de la relación intrínseca que enuncia la veneración de los ancestros con los indígenas y el de los restos, las reliquias, “sobre todo de los mártires” que permanecen “dans la mémoire de Dieux”, con los Hombres<sup>61</sup>.

En el segundo capítulo, El poder de la palabra, intentaremos esbozar la teoría de la jefatura india que sostuvo Clastres, en la que rehúsa la evidencia del límite del poder en la coerción. En este apartado, las investigaciones de este etnólogo suceden a los enigmas y misterios al parecer para despertar nuestros pensamientos en un lugar con pocas fantasías y recorrer, con anticipación, el envoltorio del concepto de poder. Enfatizando en una serie de cuestionamientos que hace pensar *seriamente* el concepto de poder observaremos cómo, sin realmente calcularlo, Clastres equilibra en el campo de lo político mediante la exploración del deseo de poder y el deseo de sumisión, el juego de la “ausencia-presencia”, entre la espontaneidad desnuda y el abrigo de los amos, la observación y ensayo en la que los indígenas pueden “desplegarse” con su imaginación en la Historia de “Les Hommes”, y decir, en verdad, como en un cuestionamiento: “¿Otra cosa es posible?<sup>62</sup>”.

En fin, sostendremos en el tercer capítulo, Conclusiones: La fantasía de lo político, la serie de transformaciones y figuras que Clastres destacó para observar el movimiento de las sociedades indígenas, indivisas y fieles a sus antiguos muertos. En correspondencia con el planteamiento acuñado por Carl Schmitt para definir el Concepto de lo político: Esa alegoría del espejo que ha transformado, en su recorrido histórico, el fenómeno de lo político en concepto y el concepto en una imagen devastadora, inhumana, irresistible,

---

<sup>61</sup> Blaise, Albert. Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques. Brepols. Belgique. 1966.

<sup>62</sup> Clastres, Pierre. “Libertad, desventura, innombrable”. En Etienne de La Boétie. Discuso de la Servidumbre Voluntaria. La Boétie y la cuestión de lo político. Ed. Tusquets. Barcelona, 1980, p. 118.

parecida a la muerte<sup>63</sup>. Hablaremos de la más atroz fantasía de los hombres y el tratamiento que a ella dio Clastres en su *Arqueología de la Violencia y la Desgracia del Guerrero: Estar solo, la Guerra*.

En fin, ¿Cómo se representó Clastres lo político, cuáles son los vínculos, las relaciones simbólicas, metafísicas, que permitían a “les hommes” asociar efímeras quimeras que traslucían un canto, una plegaria, con la más grande confesión de un simple etnólogo: El conocimiento de sí Mismo? ¿Dónde miserables vivos, siendo animados muertos que andan vagando entre nuestros pensamientos, encontrar las desdichas de los indígenas, asombros y quimeras, angustia y zozobra, la riqueza y vivacidad de su rumiar, la frescura de sus palabras, la imaginación que me permita hablar con “les hommes”, y decirme, sin más: La obra de Clastres presenta a “les hommes” ejemplares y verdaderos, vivos o muertos, entre “Les Hommes”, ante la Historia?

Todo ello puede servir para indicar la perspectiva desde la que resultaría útil y fecundo el análisis de la obra de Pierre Clastres en la profundidad de la comparación entre los universos respectivos a “Les Hommes” y a “les sauvages”, unos y otros, aquí y ahora, dialogando como indígenas que expresan quizás las mismas angustias frente al paso del tiempo, ante el rostro de la Historia, y elevan conjuntas plegarias por recordar un tiempo fabuloso antes de la Historia<sup>64</sup>. Eso sí, sin confundir sus planos de referencia, ni sus escalas de valores, mucho menos sus cantos y palabras, el jadeo que agita esta investigación es la recordación de las ruinas de un refugio, por fin hacia el cual, “lejanos sin fin tierra y cielo confundidos sin ruido nada móvil”, pero a tener en cuenta, con una extinta falta de razón de ser como es la de nuestro tiempo, y contemplando siempre al otro fijo en las vecindades: La *fraîcheur* de Clastres es un asaz amplio que permite buscar con utilidad y en vano en los conceptos la identidad, el poder y lo político: “En el frío negro de la carne inmóvil de los hombres<sup>65</sup>”.

Con un lenguaje, entre soñador y queriendo ser deslumbrante, comenzamos en el tiempo en busca de un *pienso* sobre la identidad, el poder y lo político en la obra de Clastres, para preguntar en qué pensamos cuando creemos que pensamos con *fraîcheur* en aquellos temas. En ese caso, la investigación comienza por saber si pienso con base en esos

---

<sup>63</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza editorial. Madrid. 1991.

<sup>64</sup> Cioran, E.M. *Historia y Utopía*. Ed. Artífice. México. 1981.

<sup>65</sup> Beckett, Samuel. *SIN seguido de El Despoblador*. Tusquets Editores. Barcelona. 1984, p. 25.

conceptos; parte de la premisa que señala, no pienso en ellos sino con frescura, o usted qué piensa; quizás no logro expresarme correctamente, sin embargo permita Dios que mis balbuceos se conviertan gesto, que en su definición formal, recordemos, es un pienso. De ahí que cuando se muestra el gesto que piensa que yo pienso, pensemos en la evasión y el movimiento que se realiza cuando estoy pensando con base en conceptos, y no aseguremos en nuestra memoria, con grilletes, candados relucientes y diminutos movimientos sobre la obra de Clastres, la certeza de un *pienso* que está tan alejado del simple y breve pensamiento que aclara con lúcida viveza lo que alguien cómo yo piensa al comenzar a proferir un honroso dictamen “*fraîcheur*” aunque de dudosa sentencia ontológica, sobre lo que un hombre sabe acerca de lo político, que como ya sabemos – mejor dicho, intentaremos mostrar- es una fantasía (*phantasie / imaginatio*)<sup>66</sup>. Nosotros lo sabemos<sup>67</sup>”.

## INTRODUCCIÓN A CLASTRES



¡O imagen, ó mitad del alma mía!  
Milton. El Paraíso Perdido

Por qué Clastres? Sólo sabía que ahí encontraría la vibración secreta de una morada<sup>68</sup>. Desde luego, la gravedad de este autor con una voz tan sonora y plástica como la de La Société contre l'État<sup>69</sup> y lo terrorífico del gesto de un grupo de comunidades indígenas en el contexto de su Chronique,<sup>70</sup> a los ojos de quien intentaba “imaginarse a sí mismo” aparecía tan atractiva y pintoresca como las figuras que confecciona un retratista o un chamán en la asistencia que prestan al nacimiento de un hombre.

---

<sup>66</sup> Sé algo con certeza en el momento que veo, y veo para siempre, con los ojos del espíritu. El *eidos* idealizado puede ser una alucinación; sobre todo, puede ser un mero fantasma inútil, debido a los mismos motivos por los cuales es un útil fantasma verdadero, por ejemplo, y fundamentalmente, cuando retiene la imagen de una percepción que ya no está presente. Así –precisamente porque el ver, aunque instantáneo, supone la retención de los momentos precedentes y se orienta hacia la idealización como hacia la propia verdad- una cierta ficción, junto a una cierta retención y un cierto recuerdo, funcionan *ya* en la visión, en la que la espera y el recuerdo resuenan en el presente, y también lo confunden. Ferraris, Mauricio. La imaginación....., p. 12.

<sup>67</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. Crónica de los indios Guayaki..... I, p. 16.

<sup>68</sup> Clastres, Pierre. Crónica de los indios Guayaki. Lo que saben los aché cazadores nómadas del Paraguay. Ed. Alta Fulla. Barcelona, España. 1986. “El mensaje silencioso de los indígenas, maliciosa morada en que vibra secretamente un mundo de sentido, un gesto”, I, p.27.

<sup>69</sup> Clastres, Pierre. La Société contre l'État. Recherches de Anthropologie politique. Éditions de Minuit. Paris, France. 1974.

<sup>70</sup> Clastres, Pierre. Chronique des indiens Guayaki, ce one savant les ache chasseurs nomads de Paraguay. Éditions Plon. Paris, France. 1972.

Pensada con premura e inmadurez, el interés y las interrogantes que él despertaba en una investigación acerca de la cuestión de lo político adquiriría, en el parecer de mi pluma, la intensidad de una empresa que sólo intentaba conjugar la presentación lúcida de un grupo de textos; integrados en una serie de cantos sagrados, mitos y alabanzas de diversos grupos indígenas del sur de América, y las reflexiones sobre “los últimos hombres” con candor<sup>71</sup> en un mundo lánguido y fútil, en el Nuevo Mundo. Recogidos y elaborados, unos y otros, por Clastres durante varios viajes al continente americano, durante los años sesenta y setenta; con la exigencia además de tener presente las cuestiones que más le interesaron, “sus anhelos más altos que hicieron girar su rostro hacia la luz”. Al mismo tiempo presentaba, con tanto vigor como desesperación, la repetición continua de un “yo, yo, yo”, en un lenguaje nocturno y “solitude”; expresión que imitaba los cantos y alabanzas de aquellos hombres, como una forma de reconciliación “tête-à-tête avec soi”, en el andar por su obra como para que pudiéramos tomar esta investigación como una imagen de orden puramente intelectual<sup>72</sup>.

Aunque siempre es maliciosa la relación que se establece, mediante puntos de vista éticos y cuasi-estéticos, al delinear en su regreso el retrato de un autor, escritor y creador de un mundo de imágenes, que al compás de una mirada y el análisis de su “situación<sup>73</sup>”, traza épicamente la figura fatídica de “les hommes” inmunizados contra todo sentido de la vida y, además, recupera las líneas graves y amargas de un sistema de pensamiento que confía en la existencia del vacío y en un existir sin pureza. Pero que a juzgar por su pensamiento político, siempre en contra y buscando lo ingenioso y lo novedoso por encima de lo verdadero, prefiriendo el adorno a lo útil, como un hombre de letras que trabaja con su imaginación, podría ser un francés hablando de lo político. No es de temer, el retrato de

---

<sup>71</sup> Hombres con candor: Expresión que utiliza E. M Cioran para referirse a los idiotas o a los salvajes.

<sup>72</sup> Clastres, Pierre. “L’arc et le panier”. *L’Homme*. Revue Française d’anthropologie. Publiée par l’Ecole Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Moutan et Co., éditeurs, Paris, France, Vol. 6. No. 1-4. 1966.

<sup>73</sup> En el ámbito de estudio de lo político la palabra situación ha sido con demasía utilizada. Así, Luc Ferry ha dicho “El hombre es una situación”. Georges Burdeau, por su parte, analiza la cuestión de “L’homme situé: l’homme situé n’est donc pas celui dont l’humanisme classique a dessiné la figure, c’est celui que nous rencontrons dans les relations de la vie quotidienne, tal que le caractérisent sa profession, son monde et ses mœurs de vie, ses besoins, les chances qui s’offrent á lui, son appartenance politique, son entourage habituel; bref, c’est l’homme dont les goûts, les tendances, les aspirations sont conditionnés par l’ambiance sociale”. La visión que de Malraux da de un escritor como François Lyotard puede ilustrar la forma en que se ha tratado en Francia: “situaban” -creaban estilo- los contemporáneos de Malraux, Kandinsky, Mallarmé, Max Jacob y Picasso, la tripulación completa que por aquel entonces divagaba en el Bateau-Lavoir, al concertar una demencia adecuada para convertir en irónica la nulidad de las apariencias y celebrar –a costa de la poca realidad de Breton- los colores, las palabras y las formas una vez liberado de la tutela del parecido, Lyotard, François. *Firmado Malraux*. Ed. Taurus. México. 2001, p. 52.

un “hombre hecho superficie”, la figura de “l’homme situé”, es tarea sólo del moralista, del gran político<sup>74</sup>: ¿Estoy yo a la altura de la situación siquiera?

“Por lo demás, cuando yo quiero juzgar de alguien pregúntole cuánto de sí mismo se contenta: Hasta dónde su hablar o su espíritu le placen. Quiero evitar esas hermosas excusas que dicen: Lo hice distrayéndome<sup>75</sup>”.

Los rasgos biográficos atribuidos al autor de una *Chronique*, que vislumbra en sus trazos más finos un pensamiento como el de Montaigne, la proximidad de cualquier cronista del Nuevo Mundo en el siglo XVI y XVII; la lejanía de los misioneros jesuitas en esos y otros siglos; la memoria de los viajes de un francés del siglo XVIII, llamado Rousseau o Chateaubriand, durante una estancia desconocida por una América “ygnota”. La singularidad de una casa a su escritura, *La France Antarctique* y la *Revue Libre*; y luego de rodeos de extraña pesantez que, con una diversidad de adjetivos, coloca en el movimiento de este personaje la exigencia de mostrarse para restituir, en sus detalles tenues e intensos, su actualidad como figura pública, propios de un homenaje con el estilo de Claude Lefort<sup>76</sup> o de Gilles Deleuze<sup>77</sup>; eso sí, siempre semejante al doble de Montaigne. Todos los rasgos de Clastres, “forme savante á valeur internationale”, según se dice de él en la ficha biográfica de las mejores bibliotecas europeas, en modo alguno contribuirán en la restitución de un sentido de la vida humana –the making of sense the human life-, sea éste con base en una comprensión moderna o mítica del mundo que corresponda o no a una realidad objetiva<sup>78</sup>.

Los trazos de esta investigación, el sentido atribuido a la misma únicamente ayudará a presentar a ese “mono remendador<sup>79</sup>” en que se imaginan “Les Hommes” como prototipo del ser humano frente a la figura del hombre que se teje bajo el esbozo de la *phantasie*

---

<sup>74</sup> Cioran, E.M. “Del retrato”. *En Vuelta*. Año XX, Núm. 236, julio de 1996.

<sup>75</sup> Montaigne, Michel Eyquem. *Ensayos de Michel de Montaigne: seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*. Traducidos por primera vez al castellano, con la presentación de todas las citas griegas y latinas que contiene el texto, por Constantino Román y Salamero. Casa Editorial Garnier Hermanos. Paris, France. 1912.

<sup>76</sup> Lefort, Claude. “Reflexiones sobre la obra de Clastres”. *En La invención democrática*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina. 1987, p.185-218.

<sup>77</sup> Gilles, Deleuze y Felix Guattari. “Homenaje a Pierre Clastres”. *En Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Pre-textos. España. 1997.

<sup>78</sup> Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Ed. Cátedra. Madrid. 1989. “Las imágenes del mundo se distinguen de los retratos porque posibilitan emisiones que sí son susceptibles de verdad... Todo acto de entendimiento puede entenderse como parte de un proceso cooperativo de interpretación que tiene como finalidad la obtención de la situación que puede ser intersubjetivamente reconocida”, p. 89.

<sup>79</sup> Expresión que utiliza Montaigne para referirse al hombre que aparece en las reflexiones de los filósofos.

del “indígena”, y cuyo boceto se realiza en el registro de su vida no por sus acciones sino, y ese es el único punto de sentido y valor en esa obra, por sus invocaciones, plegarias y preces de bendición, himnos y súplicas, todos sus “sacramentos”, al colocarlos y enderezarlos hacia mi imaginación<sup>80</sup>. En ellos, el regocijo y la posesión de una obra como la de “les hommes” pertenecerán principalmente a la “fraîcheur” de sus planteamientos. Ésta abrazará con ardor y continuidad mayores las investigaciones de Clastres al buscar descifrar en el sepulcro de la compañía de los indígenas lo que toca al olor estercolero de un cadáver perfumado que busca la continuidad de su existencia en la fama del recuerdo o en la Historia, y cuya figura e imagen intenta imponerse como la de “Les Hommes”. “Stercus cuique suum bene olet<sup>81</sup>”

Bajo esa expresión, reconsideraremos la figura y forma de comunicación que una tarea como ésta, en el ámbito del pensamiento científico, con “Les Hommes” se antoja, según la fórmula de un chamán, como una técnica que restituye una experiencia poco real, el colorido de un lenguaje que, entre otras cosas, reestablece, en la formación y alumbramiento de un hombre, como feto, en un sentido favorable, la percepción del alma<sup>82</sup>. Según el señalamiento de un “guorou”, como dato de desarrollo de una imagen del hombre que lo “situé”, aún inacabado anatómicamente, en un proceso de fetalización, como moderno<sup>83</sup>. Esto, con el fin de atrevernos no solamente a hablar del extravío en el que un espíritu como el de “Les Hommes”, cobarde y flaco, que no es dueño de sí mismo quizá al citar a un chamán o a un “gourou” refleja por medio de una imagen grotesca, muda, vil, “sauvage” e “infantil” a “les hommes” en un diálogo cultural con los otros.

---

<sup>80</sup> Procuremos, como dice Gaston Bachelard, unir a las palabras mismas el mínimo de ascensión que suscitan, convencidos de que si el hombre vive sinceramente sus imágenes y sus palabras reciben de ellas un singular beneficio ontológico. Nos limitaremos a examinar fragmentos de verticalidad muy breves. Jamás experimentamos la dicha completa de una trascendencia integral que nos trasladaría a un mundo nuevo..... esperanzas que se asocian con palabras que tienen en nosotros un porvenir inmediato, palabras que esperan, que hacen descubrir de súbito una idea nueva, rejuvenecida, viva, una idea que sólo para nosotros es un nuevo bien. Bachelard, Gaston. El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento. Ed. FCE. México. 1958.

<sup>81</sup> Cada cual gusta el olor de su estercolero. Proverbio latino. Citado en Montaigne. Ob. cit.

<sup>82</sup> Lévi-Strauss, Claude. “La eficacia simbólica”. En Antropología Estructural. EUDEBA. Buenos, Aires Argentina. 1972, X, p.168 – 185.

<sup>83</sup> Lacan, Jacques. “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En Escritos. Ed. Siglo XXI. México. 1971, p. 86-93.

“Le travail d’exploration consistait á s’enforcer de plus en plus profondément dans la foret, dans l’espoir de rencontrer une piste fraîche..... C’était donc vraisemblablement par là que je parviendrais quelque jour á rencontrer les derniers Aché<sup>84</sup>”.

La obra de Clastres reconoce esas cuestiones mirando el sabor del porvenir en la convivencia diaria con los indígenas a costa de la muerte, y presenta un pensamiento alegre y pesimista a la vez, trágico y sonoro, que al momento de adentrarse cada vez más en el sin fin de alegrías y despojos descubre todas las desgracias e imposibilidades de los “sauvages”; y, repetidamente, aquí y allá, por toda su obra: Confiesa que ahí se observa la vida humana como una serie de contradicciones y encantadoras volcaduras y repeticiones, y contempla esas manifestaciones –a pesar de su pesimismo- como sueños y esperanzas, bendiciones. “Eres un tonto; estás soñando<sup>85</sup>”, decían a Montaigne.

“Et c’est l’honneur de ces Indiens d’avoir toujours refusé et de persister en leur refus de se laisser christianiser. La vie religieuse traditionnelle est le ciment de l’unité tribale, et si ces Indiens n’hésitent pas á se penser comme Indiens, c’est qu’ils jugent que leur religion vaut bien celle qu’on leur propose. Il résulte de tout cela que les Mbya, du moins leurs sages, sont dépositaires d’un savoir sacré (fait de chants, de prières, de méditations) extrêmement rare chez les Indiens d’Amérique du Sud car, chez les Guarani, c’est la pensée consciente de soi qui tend á se faire jour<sup>86</sup>”.

Por ello, el sentido de esta investigación intenta expresar que la obra de Clastres es, siguiendo su crónica y su palabra, sus investigaciones en antropología política y descripciones, un lugar verdaderamente de encuentro, toma de conciencia que adolece en ese pasado en que se fincan las raíces primordiales de “les hommes” como un cruce de caminos y, señala el reto, henchido de esperanzas de miles de indígenas por asignar a su destino un tiempo de re-actualización que pudiera vislumbrar la forma en que se ganan, primitivos deshinchados y desolados en un mundo frágil y discontinuo, mejor su existencia. Todo lo anterior, no elegimos colocarlo frente al lugar de aplicación de un sentido general que da cuenta de una obra específica de la que se vuelve designación del yo, y no al revés, el empeño por singularizar, es decir,

“Dar el lugar de un espacio, el momento de un tiempo, relativos uno con respecto al otro, donde se dieron, se dan o se darán acontecimientos cuya densidad, relativa también con respecto a otros acontecimientos no

---

<sup>84</sup> Clastres, Pierre. “Mission au Paraguay et au Brésil”. *L’Homme*. Tome VII. Octobre – Décembre 1967. Numéro 4, p. 101-108.

<sup>85</sup> Montaigne. *Ob. cit.*

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 105.

menos reales pero más dispersos, permite circunscribirlos aproximadamente, no obstante que este nudo de sucesos ocurridos, actuales o probables no existan como sustrato sino por darse en él cosas y aunque estas cosas mismas que allí entrecruzan surjan de innumerables otras partes y casi siempre de quién sabe dónde<sup>87</sup>”.

Al contrario, con el firme propósito de integrar las cuestiones básicas que definen los conceptos de identidad, el poder y lo político, las posibilidades máximas de un saber que garantice la “realidad”, los cantos, las voces, las palabras de los indígenas que se registran en la obra de Clastres frente a una “realidad planetaria” como la de “Les Hommes”. Clastres, reclinado en esa “realidad” que ofrece la gran fuerza heroica de “les sauvages” de resistencia al destino, o, si se prefiere de heroica aceptación de su destino, da constancia de una obra que el saber no quiere otra cosa que ser.

Así, y solamente así, llegará a ser verdad y se pondrá de manifiesto lo que diré en esta tesis sobre la obra de Clastres: Toda su obra se halla ordenada y enderezada por el pensamiento indígena como una determinación intrínseca, característica que se fija en la comprensión de un sentido que no transcurre en el tiempo, pero que al estar a la expectativa toda junta da constancia de un “despliegue” - se déployant lui-même en son propre déploiement- que glosa todos los mitos, todos los cantos, las palabras todas de los indígenas que prefieren dar cuenta de su senectud como “les hommes” frente al devenir que se hace Historia. Pues, vislumbrar el lugar que sólo osa aprehender la poca realidad en que se ha sumergido la identidad de un hombre, y que al hablar de la misma identidad de “les hommes” Mismos, en un siglo de astrónomos, únicamente recupera el brillo surrealista de la primera armadura que distingo “cuando estoy en el vestíbulo de un castillo con una linterna en la mano” (André Breton). Y asimismo, en el preguntar por la misma identidad de “les hommes” en una época de navegantes, con el asombroso movimiento de “cien frailes, diez señores, tres marinos<sup>88</sup>” descubre en el Nuevo Mundo la imagen de vestigio de los sauvages –“gentes sin fe, sin ley y sin rey”-, aunque al mismo tiempo, y con la misma gravedad de la afirmación, el espíritu de los salvajes muestra,

---

<sup>87</sup> Lévi-Strauss, Claude. El hombre desnudo. Mitológicas IV. Ed. Siglo XXI. México. 1976. La consistencia del yo, afán mayor de la filosofía occidental no resiste a su aplicación continua al mismo objeto que lo invade entero y lo impregna del sentimiento vivido de su realidad. Pues el poco de realidad a que osa aun pretender es la de una singularidad, en el sentido en que los astrónomos dan a ese término, p.565. Cfr. “Singularita di Pierre Clastres”. In M. Izard and F. Viti (Eds). Anthropologia delle tradizioni intelletuali Francia e Italia. CISV. Rome. 2000.

<sup>88</sup> Delrox, J. La epopeya de Colón. Imprenta de San Francisco de Sales. Madrid. 1892. Laureado con la medalla de oro por la Academia. “Colón, eres la sombra de ti mismo”.

particularmente en la época romántica de los “Grands voyages”, en su carácter bonachón, la chanza de los bons sauvages<sup>89</sup>.

Brillo e imagen que han seguido los salvajes en el andar que describe Bernadette Bucher, en su “La sauvage aux seins pendants”, al presentar la génesis de una mitología no-verbal que se formó en Europa al amparo del vislumbramiento que el Nuevo Mundo y los indígenas configuraron en las versiones iconográficas del fin del siglo XVI de la familia Bry y sus “Grands Voyages”, por ejemplo<sup>90</sup>. Ilustraciones que en el análisis novedoso de la imagen revela no sólo las traiciones y las denuncias de una casuística de la Conquista, como podría esperarse de aquellas imágenes de Theodor Bry que utilizamos para ilustrar esta investigación<sup>91</sup>.

Ahí, asimismo, señala Bucher, se puede aprehender paralelamente la tendencia que hace cruzar las viejas estructuras en las cuales “les hommes” totales se encuentran arbitrariamente desmembrados. Claro que la dirección específica de esa obra es regresar la mirada del etnólogo, cuando utiliza sus herramientas y conceptos, sobre el fenómeno del etnocentrismo del hombre occidental, al momento mismo en que la Europa descubría el Nuevo Mundo y se aprestaba a establecerse en él. En el instante mismo en que la formación de una ideología, aún inconsciente de ella misma, es signada bajo las marcas jeroglíficas de la imagen que descubrimos y que importa saber que relación tiene con el re-conocimiento del Nuevo Mundo y las conductas reales en su mirada. “(.....)Corps de statues qui ornaient les palais de la fin du seizième siècle, figures de dieux antiques, portraits d’athlètes romains, de Vénus italiennes aux cheveux longs et bouclés; ou bien, au contraire, visions de monstres médiévaux, sorcières grimaçantes et difformes, hommes sans tête, nains ou géants des forêts<sup>92</sup>”.

---

<sup>89</sup> Abensour, M. (Ed). L’esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou nouvelle anthropologie politique. Éditions du Seuil. Paris, France. 1987.

<sup>90</sup> Bucher, Bernadette. La sauvage aux seins pendants. Col. Savoir. Hermann/CNRS. Paris. 1977. Cette tentative s’offre d’abord comme une gageure, car, pour capter la formation de cette mythologie du conquérant, voilée derrière des formes iconographiques, c’est à l’anthropologie structurale que nous empruntons nos outils d’exploration, ceux-là mêmes forgés par Lévi-Strauss pour l’analyse des mythes, p. 9.

<sup>91</sup> Bry, Theodor de. Americae pars VII. Verissima et ivendissima descriptio praeciprarum quarundam Indiae regionum insularum, quae.... ab Virico Fabro..... inventae ab oedem summa diligentia consignatae fuerunt. ex Germanico in Latinum sermonem conversa autore Gotardo Artus. Illustra in lucem emissa, studio et opera T. de Bry viduae et filio. Francofurti. 1599. 62p.

<sup>92</sup> Bucher, Bernadette. La sauvage aux seins pendants..... p.38.

Para Clastres, en el estudio que hoy se emprende hacemos la impresión de aquellas imágenes fantásticas que presentan los indígenas, quizá se pueda hablar de una historia iconográfica, pero sobre todo abordaremos la impresión de las voces fantásticas de los indígenas, juntas poéticas de “les sauvages”, que despliegan una historia estenográfica con el objeto de señalar el movimiento de la razón universal –occidental- que acercó a nosotros la novedad del encuentro con “les hommes” y la sorpresa que “sobre un indígena monstruoso” tuviera la verosimilitud y el crédito de una visión que provenía del poder de la fantasía de “Les Hommes”: Su canto o su silencio. Sacudida que en esa obra recoge las costumbres de “les hommes”, tradiciones y rituales, cantos y mitos, testimonios fabulosos, hechos auténticos, reales y ficticios, la imaginación indígena, con el firme propósito de relatar la fama de un impertérito saber que astutamente se presenta tal cual es, ignorante, terrestre y ciego, increíble y “sauvage”. De manera que la antigüedad, - fuerza, fascinación y asombro- de sus cuentos y narraciones, el tiempo de sus cantos y figuras “sacramentales”, todos sus pocos mitos y reflexiones, modifican las certezas sobre el fundamento mismo de la identidad de “les hommes” con la versión, estenográfica e iconográfica, de un simple canto: “Yo, yo, yo”.

“Un poco más y terminaría mis brincos como el otro, a ras de tierra, la nariz sobre el barro, arrastrándome sobre el humus que el sol no seca jamás. Aunque, de todas maneras, hacer el Molloy en la Amazonia no es poca cosa<sup>93</sup>”.

Así, si perseveramos en mantener las denominaciones de “sauvage”, “primitivo”, y la renombrada “les hommes”, hacemos esto, y esta es la primera alternativa convincente, por el sentimiento que mejor asume la conciencia y el temor de una tradición criticable como lo es creer en la evasión por la magia de un mal nuevo y/o extraño, entiéndase la aculturación de un “sauvage”. La segunda alternativa, sobre todo, trata de conservar su inclusión, en el sentido de la diferencia que precisamente los excluye de la Historia, su temor a entrar en ella. “Les Indiens en effet ne sont pas considérés comme citoyens du pays où ils vivent et, sur le plan judiciaire, relèvent des tribunaux pour enfants<sup>94</sup>”.

Hay que llegar a manifestar que la identidad que en la obra de Clastres se liga a estas sociedades, es indiferente a la certeza del relato de los acontecimientos y la verdad

---

<sup>93</sup> Clastres, Pierre. “El último círculo”. *En Investigaciones en Antropología Política*. Ed. Gedisa. Méxic. 1987, p. 11.

<sup>94</sup> Clastres, Pierre. “Mission au Paraguay et au Brésil”. *L’Homme.....* p. 104.

científica. Simultáneamente, hay que perseverar en comprender, en función de la decisiva discontinuidad que nos separa de ellos, que los acontecimientos y sus movimientos, las circunstancias que han desmembrado cada uno de sus semblantes, “ese doble cuerpo y esos miembros que se relacionan con nuestra imaginación y fantasía”, son indiferentes a lo acontecido en la Historia de “Les Hommes”, pues la sola preocupación por lo que puede acontecer recoge toda la verosimilitud, como señaló Montaigne, de que las cosas pasarán así, o de otro modo diferente.

“Il résulte de tout cela que l'on voit ces misérables clochards se transformer la nuit, lorsqu'ils dansent, chantent et invoquent leurs dieux, en surhommes gracieux qui, pieds ailés, s'arrachent à Ywy Mba'emegua, à la 'Terre mauvaise', pour dialoguer avec le ciel<sup>95</sup>”.

Lo verdaderamente importante es que, en la obra de Clastres, el pensamiento indígena se esclarece en la perspectiva “d'une lumière sans traces” que tiene la capacidad, la plenitud de una posesión para mirar hacia el futuro: Ahí, los indígenas son tratados “como si” fuesen auténticos hombres, ellos son los verdaderos hombres, “les hommes”.

“J'aurais ainsi été en mesure, d'abord de compléter les observations effectuées deux ans auparavant, ensuite de réaliser le désir secret de tout ethnologue américaniste: être le premier à rencontrer des Indiens sauvages.....<sup>96</sup>”

Lo anterior, sin embargo, “presencia” un carácter demasiado singular en su despliegue y desenvolvimiento por la Historia de “Les Hommes” como para dejarlo pasar sin señalamiento alguno. Por lo menos así lo ha visto Johan Huizinga en el transcurrir del proceso de “singularización” del hombre occidental, en su intento por cohesionar la imagen de virajes y oscilaciones, transiciones y mezclas de elementos culturales que fue el Renacimiento. Proceso por el cual el hombre aparece en el firmamento de las reflexiones históricas, importa retener lo siguiente, como un “vestido de domingo”.

Aquí, el problema era que las reflexiones preocupadas por el sentimiento apasionado de un espíritu que lograra unir la figura de miembros desunidos, y por consiguiente, con poca realidad en su conciencia como hombre en el siglo XVI, atravesando la visión de Jerónimo Bosco en su ascensión, durante el siglo XV, al cénit imaginario del hombre moderno, pudiera postular en todo su alcance y valor, el momento en que se hace volcar

---

<sup>95</sup> *Ibid*, p. 103.

<sup>96</sup> *Ibid*, p. 101.

decisivamente todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro hombre antiguo, ausente hasta esos momentos en la configuración –impregnada de curiosidad y vanagloria- del alma de este hombre que para entonces ya se sabe y reconoce como “homo doblemente sapiens”. Uomo singulare se presentó en el siglo XVI, con su personalidad libre y genial, imaginariamente bella, sólida y cohesionada, por encima de toda moral y doctrina, con el firme propósito de ser dueño del poder vivir con arreglo a sus propias normas; presto para descubrir de esa manera en toda su magnificencia y redondez – pesantez- el mundo, y en toda su preciosidad y livianez a “lui-même”, ordena su existencia en la actualidad de un pienso en la era del vacío<sup>97</sup>.

En primer término, para designar la figura que el humanismo clásico dio al hombre del Renacimiento, bajo el aspecto que Buckhardt diseñó en el siglo XIX de éste; y en segundo término, el aspecto de un hombre orgiástico, soberanamente frívolo, en su existencia histórica, en el eco de su propio deseo mostraría su entrega a una sola ley, “el goce vacío y desolado del imperio de sí mismo”, pues su única aspiración se resumiría en el dominio y ensanche de sus dominios. “La época moderna –dice Cioran- comienza así con dos histéricos: Cervantes y Lutero”. “Golpeado temporalmente por la demencia”, el espíritu del hombre se despliega en la fuerza de la imaginación del siglo XIX, en los tiempos que Buckhardt escribía; “son los tiempos de Baudelaire, Mallarmé, los Goucart, Lautréamont, del salón de los rechazados y la pintura de Manet; de Wagner y la mística wagneriana; de las revaloraciones de la ciencia y las expresiones de la industria; del Capital de Karl Marx; sobre todo, de Rimbaud”. Invadido de historias indecentes, que contienen objetivos incongruentes y habla en un lenguaje sin sentido, ese siglo llegaría a sospechar que el portador y testigo de la razón –bajo la figura del hombre griego- poseía un discurso más salvaje que el de los pueblos de la naturaleza, el cual figuraba por su ausencia<sup>98</sup>.

Sospecha tipográfica y literariamente hermosa si se le ve en el capítulo XVIII –Traité des Phantosmes-, del libro Imago de Niccolò Langelieri, aparecido en el año de 1564. El cual, entre otras cosas, relata las confesiones de Filemón acerca de la visión que tuvo dicho Filemón al ver los retratos aguerridos y furiosos de Alejandro y Darío escondidos en un

---

<sup>97</sup> Huizinga, Johan. “El problema del Renacimiento” y “Renacimiento y Realismo”. En El Concepto de Historia. Ed. FCE. México. 1994, p. 99-185.

<sup>98</sup> Buckhardt, Jacob. Reflexiones sobre la Historia Universal. Ed. FCE. México. 1996. Con un prólogo de Alfonso Reyes.

templo, a saber, “Et disait que possible l’aage d’or n’avoit flouiri que dans le gentil esprit des poètes et que les premiers humains, encore rude et imbéciles, ne l’avoient mie connu; mais que s’il n’estoit pas croyable qu’il eust este au commencement du monde, il estoit souhaitable que il fust á la fin, et qu’en attendant y avoit bonne grâce á nous le donner en ymaige<sup>99</sup>”. Y así, cuenta Filemón que al ver a este buen viejo, la figura hermosa de Homero, un hombre viejo y ciego, amado por el dios Apolo, los libros que había encontrado en aquel Templo se abrían con un sonido impresionante y maravilloso, aunque al ver a los otros junto a aquél, salían corceles de los libros para aplastar, desangrar y llenar los cuerpos de las personas con la aridez de la muerte. Unos y otros, hombres muertos y absolutamente griegos, vistos por un umanista.

Marcel Detiene, en su repensar el significado de los relatos antiguos, la ciencia de la mitología, ha señalado que ésta logró constituirse alrededor de aquel estremecimiento de horror, propósitos dementes, palabras salvajes, discursos absurdos; pues con ellos, en el siglo XIX, comenzaban sus cátedras Max Müller, Taylor y Lang con la firme convicción de actualizar el discurso científico de los mitos. “La demencia antigua.... Todo aquello que ha sido considerado como inmoral e indecoroso pasa de repente a formar parte de la mitología<sup>100</sup>”. Mircea Eliade, por su parte, ha demostrado, con la lucidez presente en todas y cada una de sus obras, que el mito del “buen salvaje” muestra que el inconsciente de los occidentales no ha renunciado al viejo sueño de descubrir a hombres contemporáneos viviendo todavía en el paraíso terrenal. Toda la literatura sobre los salvajes, en la cima con Rousseau y Chateaubriand, es pues un documento precioso para el estudio de la mente del hombre occidental: Revela su nostalgia de la condición edénica. Sin embargo, continúa Mircea Eliade, el mito camina irregularmente sobre la línea de la phantasie, en su interpretación y seguimiento, pues la imaginación de “les hommes” ha entrado en un proceso de secularización en la que es reemplazada por la constancia de una serie infinita de acontecimientos que en nuestros pensamientos sólo intentan reflejar estructuras más o menos permanentes: Sean éstas las de un hombre normal, un

---

<sup>99</sup> Lafrance, Anatole. Jean Gutemberg suivi du traité des phantasmes (Nicolli Langelier). Edouart Pelletan, Éditeur. Paris, France. 1900, p. 737-742.

<sup>100</sup> Detiene, Marcel. “Repensar la mitología”. En Michel Izard y Pierre Smith. La Función Simbólica. Ed. Júcar. Madrid. 1989, p. 75-87.

primitivo, un civilizado o un psicópata que no distingue entre el tiempo fabuloso de los orígenes y el que vino a continuación, la Historia de “Les Hommes”<sup>101</sup>.

“Si se tiene en cuenta el hecho de que la nostalgia del paraíso permite ser descifrada en el comportamiento religioso general del hombre de las sociedades arcaicas, podemos suponer que el recuerdo mítico de la beatitud sin historia acosa a la humanidad desde el momento en que el hombre tomó conciencia de su situación en el cosmos<sup>102</sup>”.

Ninguna diferencia cualitativa se observa en la ciencia de la mitología en “Los modernos”<sup>103</sup>, en ese discurso jamás existirá ninguna cualificación precisa, ningún derecho o revés, ya ningún dentro, ningún afuera, sino únicamente un gran agujero “del que saldrán, sin embargo, en surtidor, cual galaxias de la explosión primitiva” las imágenes más oscuras, toscas y rudimentarias, locas de nuestra identidad primigenia, diferentes, eso sí, a la imagen del hombre de las luces, hasta ese momento ausentes. La ciencia mitológica se presenta como un lugar en el que la interpretación llevada a cabo a partir de ese discurso inédito sobre un modo necesario de ciencia, se fijaría la meta de hablar y fomentar una división, como señala Marcel Detienne, “un escándalo”, una nueva interpretación, alcanzando sus mayores logros y efectos en la configuración del alma como una noción inédita de *mythos*<sup>104</sup> que se separa de la exégesis de las sociedades antiguas.

“El escándalo salta desde que se llega a sospechar que el griego, portador y testigo de la Razón, tiene en su mitología el discurso típico ‘de un espíritu temporalmente afectado por la demencia’. La nueva ciencia de la mitología se muestra como una tarea de salvación pública<sup>105</sup>”.

Perspectiva de interpretación de una sociedad vista desde afuera, por “otros”, en la que se discute, critica y pone en tela de juicio la tradición, se distancia al hombre frente a las historias de la tribu, y esto se presenta como el punto de arranque de la ciencia de la mitología. “Al mismo tiempo, a cada división lo mitológico se desplaza, cambia de forma y de contenido: es lo increíble lo que la religión sitúa frente a sí; lo irracional lo que la razón trata; el salvaje como el anverso de lo civilizado<sup>106</sup>”. Esa labor de interpretación llevaría

---

<sup>101</sup> Eliade, Mircea. “El mito del buen salvaje o el prestigio del origen” (p. 38 – 56), “La nostalgia del paraíso en las sociedades primitivas” (p. 74 – 89). *Mitos, sueños y misterios*. Ed. Kairós. Barcelona. 1999.

<sup>102</sup> *Ibid*, p. 88.

<sup>103</sup> Aron, Jean Paul. *Los modernos*. Ed. FCE. México. 1988.

<sup>104</sup> Detienne, Marcel. “Repensar la mitología”. En Michel Izard y Pierre Smith. *La Función Simbólica*. Ed. Júcar. Madrid. 1989, p. 77.

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 77.

<sup>106</sup> *Ibid*, p. 80.

implícita la noción inédita de *mythos*, y constituiría la figura de la mitología, que a partir de su consideración como el conjunto de enunciados discursivos y de prácticas narrativas: Los relatos y las historias que todo el mundo conoce en los siglos XVIII y XIX, recoge y designa el discurso sobre los mitos, el saber que pretende hablar de los mitos en general, de su naturaleza o de su esencia: Figura que contradictoriamente revela la separación del mundo de donde procede el hombre y la posesión del mismo frente al ejercicio de una dominación que se opone a nuestro mundo como inaccesible y escurridiza: La muerte.

Pero cuyas características, esenciales o naturales, resumen la situación de una ciencia que no deja de originar los cuestionamientos más diversos sobre su origen como lugar de interpretación que acoge, contiene, compone y divide, invenciones, fantasías, ilusiones, momentos increíbles, estupideces, rebeldías. “Nace con el rumor y la apariencia de embustes abigarrados”. Mentira y absurdidad. Historias indecentes; lenguaje sin sentido; voz olvidada y perdida: La mitología se constituye así como una palabra-gesto muy cómoda que es suficiente para alterar la verdad y denunciar la mentira, arrinconar la ficción y/o empujar la ilusión al alma del hombre.

Y esto es señalado como una tarea apremiante para enfrentar los propósitos generales de salvación pública en la que el discurso de la mitología se configura contradictoriamente mediante la interpretación de lo fabuloso y su búsqueda de la “singularité” del alma, poco o mucho bestial, en la estructura que corresponde a *mythos*. Interpretación que habla sobre el modo en el que el inconsciente de aquél que está dispuesto a morir por el placer de no sufrir, en un parto, por ejemplo en el texto de la eficacia simbólica de Lévi-Strauss, en el nacimiento de un hombre que al no recordar la marcha lenta de los acontecimientos que le dieron la vida, prefiere olvidar el origen, el fin y el comienzo: Todos nuestros nacimientos.

Hay que señalar que cuando hablamos de la revivificación del acto esencial con el que comienza el tiempo de “*les hommes*”, en el nacimiento o en la muerte, con la mitología se presenta después de desligarse del comentario permanente que una cultura se proporciona de su simbolismo, sus gestos, de sus prácticas, de todo lo que se compone como un sistema de acción y alimenta la tradición, la unidad secreta de la tradición, la antigua memoria que le da cohesión a una sociedad: Un saber compartido, el mito, el cual se ha configurado a partir de una presentación del mundo griego y la representación

dominante de lo divino, al constituir éstas las primeras voces de la mitología como modelo privilegiado para la interpretación de “les hommes”: Supone un lenguaje y un sentimiento religioso afectado temporalmente por la demencia, buscar ser otro, dejar de ser.

Y así, la formación de la palabra mito que hoy ya forma la realidad llamada mitología, a partir del siglo XVIII y XIX deviene actividad literaria de mitógrafos profesionales: “La mitología se escribe. No existe una mitología en el sentido griego, sólo mitografía, en la escritura, por la escritura que diseñó la figura en la palabra, el canto en la voz de los orígenes de la Historia<sup>107</sup>”, el mito en la estructura.

“¿De dónde se deduce que las fábulas de la Antigüedad, las ficciones del siglo XVIII y XIX, dejen de repente de aparecer diseminadas en las figuras decorativas de la vida civilizada, sobre los entrepaños y los salones, y que en vez de ser una condición de legibilidad del mundo cultural integral, la mitología durante tanto tiempo familiar al mundo greco – romano sea percibida como un lenguaje sin sentido e incongruente donde la sociedad de Homero y de Platón, que pasaba por haber alcanzado el máximo grado de la civilización, parezca poseer un discurso más salvaje que el de los pueblos de la naturaleza?<sup>108</sup>”

Fin y comienzo de la mitología, si intentáramos una Historia de ellos, sopesaríamos el trozo de singularité que exige vislumbrar la estructura por ejemplo de creer o no creer en Dios y corresponder, por tanto, al olvido del principio de aquel mundo signado por la ilusión de creer: La tierra, el intersticio de los sueños o las pesadillas. “Notre crime est d’être homme et vouloir connaître:/ Ignorer et servir, c’est la loi de notre être<sup>109</sup>”.

Lévi-Strauss ha señalado que si bien un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: “Antes de la creación del mundo” o “Durante las primeras edades” o en todo caso “Hace mucho tiempo”. El valor intrínseco atribuido al mito proviene de estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente que es verdaderamente intemporal. La tarea que plantea así Lévi-Strauss, es la de “hacer vivir el mito”: En la mujer indígena que busca parir un hombre o en el psicópata como ejemplos en la “Eficacia Simbólica”; toda la vida psíquica y todas las experiencias ulteriores se organizan en función de una estructura exclusiva o predominante, bajo la acción catalizadora del mito inicial; pero esta estructura y las otras

---

<sup>107</sup> *Ibid*, p. 86.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>109</sup> Lamartine. “L’Homme”.

que, en él, quedan relegadas a un papel subordinado, se encuentran también en el hombre normal, primitivo y civilizado. Malinowski escribió que, un mito no es meramente una historia contada, sino una realidad vivida (.....) Expresa, realza, codifica la creencia, salvaguarda y hace valer la moralidad.

El conjunto de estas estructuras formaría lo que llamamos el inconsciente. El inconsciente deja de ser el refugio inefable de particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: La función simbólica. La función simbólica consistiría precisamente en ser una propiedad inductora que poseería, una con respecto a otra, cierta estructura formalmente homóloga capaz de constituirse, con materiales diferentes en distintos niveles del ser vivo: Procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo<sup>110</sup>. Durkheim ha escrito que una de las funciones indispensables del mito es la integración y estabilización para cualquier organización social. El mito entre la utopía del individuo y la de una Historia sin peso narrativo, por decirlo así, actualmente sólo celebra, en ambos casos, la fuerza y el movimiento del vacío. Es decir, mientras “les hommes” vacían su memoria y se organiza en estructuras indecentes nuestro pensamiento, la Historia tritura las últimas escorias capaces de perturbar la paz pública: Lo fabuloso de los orígenes, todos nuestros ancestros. “Patris mei meum factum pudet<sup>111</sup>”. Y aunque entre estas dos formas elementales se manifiesta la misma voluntad utópica, la única ambición es liberar a los cuerpos y a las mentes del sufrimiento y del mal, pero también de la violencia y de los conflictos con la Historia.

“¡Ahora, prestad atención, todas las personas sensatas! El animal más rápido que os lleva a esta perfección –el desasimiento-, es el sufrimiento, porque nadie goza más de la eterna dulzura que aquellos que hallan a Cristo en medio de la mayor de sus amarguras.....<sup>112</sup>”

Sin más, Claude Lévi-Strauss y la antropología francesa<sup>113</sup>, “los modernos”, sin perder demasiado tiempo, saldrían a buscar, tomados de la mano con el psicoanálisis, a la mansión de Muu, el alma de “les hommes” en un siglo con partos, nacimientos difíciles. Su pretensión era la de corregir los abusos de este dios de la América del sur y, según nos

---

<sup>110</sup> Lévi-Strauss. “La eficacia simbólica”.....

<sup>111</sup> Me avergüenzo de mi padre, de mis hechos. Cicerón. El Orador Perfecto. Ed. UNAM. México. 1999.

<sup>112</sup> Eckhart, Maestro. Tratados y sermones. Edhasa. Barcelona.1993.

<sup>113</sup> Aron, Jean Paul. Los modernos. Ed. FCE. México. 1988.

cuenta, recibir una invitación a regresar cuando quisiera y fuera necesario, “Amigo, nele, ¿cuándo volverás a verme?”<sup>114</sup> para escuchar nuevamente los gritos y estremecimientos simulados del canto que ayuda en todos los nacimientos.

“Porque el subconsciente, receptáculo de recuerdos y de imágenes coleccionados en el transcurso de cada vida se convierte, así, en un simple aspecto de la memoria; afirma su perennidad y a la vez implica sus limitaciones, porque el término de subconsciente se refiere al hecho de que los recuerdos, si bien se conservan, no siempre están disponibles. El inconsciente, por el contrario, es siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte –y esto agota su realidad-: Pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos<sup>115</sup>”.

Para terminar, si hoy leyéramos a Lamartine, hombre de letras francés por excelencia y escritor de relatos antiguos del siglo XIX, como *Le chante du sacré*, pensando en el sentimiento del hombre que lo arrastra a los grandes cambios periódicos y por alto que fuera el grado medio de dicha que le asegurase la recuperación del alma, si hubiera percibido el mito como tal, una empresa de salvación pública de cada nacimiento y recuperación de la ilusión o la capacidad de creer en el hombre de nuestro siglo, en su capacidad narrativa, por parte y ayuda de la ciencia mitológica, y así alcanzar un alma alegre, feliz y liberada, jamás diríamos ¡Francia se aburre! ¿Y la “singularité” de nuestra mitología es acaso un pedazo, escoria de nuestro pensamiento? ¿Una cuestión de imaginación cuyo modelo lógico al superar una contradicción (real) sirve para enmascarar o minimizar la misma contradicción? ¿Y la temporalidad de los hombres y sus angustias y aflicciones, todos su relatos? ¡El fin de los relatos y el nacimiento de la mitología, el arte sutil de los huérfanos! “Vomut Ut Edat, Edunt Ut Vomat<sup>116</sup>”. Los primitivos, “les hommes”, así como también “Les Hommes” hirsutos no se encuentran ya bajo el signo de la fábula y la ignorancia compartida. La razón y su multiplicidad en la “singularité” mitológica es la luz que esclarece cada figura en el horizonte de los seres.

“Humani qualis simulator simius oris,/ Quem puer arridens pretioso stamine serum/ Velarit, nudasque nates ac terga reliquit,/ Ludibrium mensis<sup>117</sup>”

---

<sup>114</sup> Lévi-Straus, Claude. “La eficacia simbólica”..... p. 139.

<sup>115</sup> *Ibid*, p. 139.

<sup>116</sup> Vomitan para comer, comen para vomitar. Dicen los comensales en los banquetes.

<sup>117</sup> Tal ese mono remendador del hombre a quien un niño abre riendo con vistosa tela de seda; pero le deja el trasero descubierto regocijando así a los invitados”. Montaigne. *Ob. cit.*

De cabo a rabo, las investigaciones de Clastres se sumergen en el ritmo de una “historia relatada” sobre “les hommes”, ya esbozada por su maestro Claude Lévi-Strauss, en su *Hombre Desnudo* –en el Finale<sup>118</sup>. Historia en la que Lévi-Strauss al amparo de las enseñanzas de Plutarco y Benveniste, señala el lugar y la configuración de su análisis de los mitos, “reconocibles, en la actualidad, sólo en el hombre, en el lector mismo”, en tanto Tifón o término de sentido general, esto es, que está ahí naturalmente para ser aprehendidos lógicamente<sup>119</sup>.

Sin embargo, la característica principal de la obra de Clastres que relata la historia de los indígenas, con base en la lírica de un canto sagrado en sus palabras, permite no sólo hablar en primera persona, reproduciendo así su historia y filiación en la certidumbre del saber indígena, sino además, en el marco de las vicisitudes de la antropología política, la posibilidad de acceder en “aquello que se urde de boca a oreja y, en determinadas condiciones, deriva en lo fabuloso, es decir, en aquello que obstaculiza la eficacia de un discurso en el que la estructura debe reforzar la acción del orden político para la salvación pública de los hombres<sup>120</sup>”. Y cuyo objetivo alcanza, con su interpretación, la certidumbre de ese saber que ignora los modelos según los cuales se invoca y confecciona una “eficacia simbólica” para hacer vivir intensamente el mito en “les hommes” como la simulación de un canto. Mejor aún, la obra de Clastres relata y plasma en su obra: El canto de una verdadera “victoria”.

Me explico. El canto en Clastres a diferencia de la situación que Lévi-Strauss presenta en “La eficacia simbólica”, en la que se introduce una serie de acontecimientos, cuyo teatro supuesto estará constituido por el cuerpo y los órganos internos de “les hommes” para realizar el viaje de la realidad más trivial hacia el mito, desarrollándose en el cuerpo interior una “manipulación psicológica”, agradece la lección sobre la debilidad y cura de una “vista extraviada en el sendero de Muu” que intenta mirar directa y explícitamente el estado patológico de un parto que reconoce, en el resplandor de sus vestiduras, el lugar y la dificultad para el nacer indígena.

---

<sup>118</sup> Lévi-Strauss, Claude. *El Hombre Desnudo. Mitológicas IV*..... sobre todo el Finale, p. 565-628. Las citas de Plutarco y Benveniste en p.41ss.

<sup>119</sup> Lévi-Strauss, Claude. “La estructura de los mitos”. *Antropología Estructural*. EUDEBA. Buenos, Aires Argentina. 1972, X, p. 186 – 210.

<sup>120</sup> Detiene, Marcel. *Ob.cit*, p.84.

“Vamos a acomodarnos en la escucha de su nombre./ A fin de que exista este niño, Ñamandu, padre verdadero./ Jakaira, padre verdadero, Karai, padre verdadero./ Hagan que el flujo de las bellas palabras alcance/ A aquellos que en la morada terrenal, provistos de una palabra habitante,/ Con fuerza, su mirada busca, para la palabra habitante,/ La futura madre, el futuro padre<sup>121</sup>”

Pues, Clastres traduce el canto de la victoria que se escucha en la Crónica de los indios Guayaki como en toda su obra, cuando se da a luz a un nuevo hombre, un aché que estremece todas las descripciones etnológicas, las búsquedas e imágenes chamanísticas, con el cuidado meticuloso de los preparativos y el desenvolvimiento de una voz en la que la vida aché se origina y mantiene en cada nacimiento fiel a la ley de sus ancestros, prudente murmullo que asegura y anega el lugar a un saber impensado sobre su destino: El silencio de sus dioses y el nacimiento de “les hommes”.

“El canto es poco modulado pero deja percibir con nitidez un sutil juego de la glotis que permite cambios de tono agradables y exactos..... Helo aquí, velando a solas, cantando. Pues bien su canto es un desafío: Desafío triunfante a los de la noche, sobre todo a Krei, cuya vocación es estrangular a los recién nacidos.....<sup>122</sup>”

“Victoria” fabulosa y escandalosa, peligrosa y facciosa, jamás. No imita la osadía de aquellos alucinados que ven en la nueva ciencia de la mitología una empresa de salvación pública. Separado, aunque demasiado frágilmente de los efectos de ilusión que conlleva la comunicación oral, por ejemplo del “Finale” de las Mitológicas de Lévi-Strauss, en la obra de Clastres se detecta otra imagen, otras voces e ideas.

“He aquí como nuestro padre primero se dirigirá/ A los padres verdaderos de la palabra que habita a sus hijos:/ El corazón de la palabra ya se elevó. Él hizo regresar en/ La morada de ésos que lo habían enviado./ Ellos parecen privados de favor, los huesos del portador del bastón/ Insignia. Parecen dejados a yacer en el/ abandono./ Sin embargo, tú los bañarás en la dulce luminosidad de tus/ Relámpagos silenciosos, tu que no existes en vano./ Tú lo harás, hasta el tiempo del/ hundimiento del espacio...../ Yo haré que la palabra reencuentre su morada<sup>123</sup>”.

En el lugar de escritura de Pierre Clastres, la principal característica que presentan “les hommes” es el canto; éste sin embargo, no lo entendemos aquí solamente según el tipo armónico, sino según una significación más general, pues algunos han experimentado que los cantos o canciones más poderosos parecen que son aquellos que presentan más

---

<sup>121</sup> Clastres, Pierre. “Les bellement adornés”. *Le grand parler*..... III, p. 114

<sup>122</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. *Crónica*..... I, p. 35.

<sup>123</sup> Clastres, Pierre. “Les bellement adornés”. *Le grand parler*..... III, p. 117.

disonancias que consonancias, y así poco más o menos era el alma de aquellos salvajes a los que con tanta facilidad podían conmover los efectos de ilusión de una lírica sagrada.

“(.....)Pero no duermen y sus miradas pensativas, prendidas a las tinieblas vecinas, delatan una soñadora expectativa. Es que los hombres se aprestan a cantar, y esta noche, como a veces en esta hora propicia, entonan, cada cual para sí, el canto de los cazadores: La meditación prepara el sutil acuerdo del alma y del instante con las palabras que han de expresarlo<sup>124</sup>”.

A este género de canto pertenecen las súplicas y los ruegos, con los que los indígenas, “les sauvages” requieren a sus ancestros y a sus dioses, cuando no logran efecto alguno ni las razones ni los pretextos de honradez y de justicia alegados. A tal punto que en ocasiones “les hommes” más prudentes suelen atraerse la voluntad de sus antiguos muertos por medio de palabras de esta suerte como más apropiados vínculos: Lloros, súplicas y lágrimas. Ellos quieren acallar el silencio de sus dioses.

“He aquí, trágica en el silencio matinal de una selva, la meditante de una plegaria de un indio: La claridad de su llamado no se altera por lo que, subterráneamente, se perfila en él el sentido y el gusto de la muerte, hacia donde sabe encaminarse la extrema sabiduría de los guaraní<sup>125</sup>”.

En síntesis, el canto en la obra de Clastres traza y cruza los grandes temas de la religión – imaginación- de los indígenas, su modo de ser sagrado, que ellos sienten como el fundamento de su misma identidad mediante el canto. León Cadogan, quien alrededor de una zona de silencio, en su experiencia con los indios del sur de América, trabajó amistoso por su palabra y etnológicamente para recibir las enseñanzas de los indígenas a saber, ha dicho, “el hombre recibe sus cantos de la divinidad. Cada canto es suyo, inalienable, íntimo. Y ha sido elaborado por quien tienen conciencia del origen divino de la palabra”. Con base en ese conocimiento que acompañó a nuestro autor para romper el celo obstinado de los indígenas, el peligro que observó Clastres en el final de una empresa mitológica con los indígenas de América del sur como la planteada por Claude Lévi-Strauss, se refiere a una voz. Una voz que aparece sin control y, sin embargo, se establece como criterio que ordena los relatos, las historias, los cantos de esos otros excluidos desde antaño, los indígenas, a lo largo y ancho del espesor de una obra como la de Lévi-Strauss, en la que sólo se despliega “mitografía”, es decir eso que él llamó no una tesis, sino un

---

<sup>124</sup> Clastres, Pierre. “L’arc et le panier”. *L’Homme*. Revue Française d’anthropologie. Publiée par l’Ecole Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Moutan et Co., éditeurs, Paris, France, Vol. 6. No. 1-4. 1966.

<sup>125</sup> Clastres Pierre. “Profetas de la Jungla”. *La sociedad contra el Estado*..... VIII, p. 146.

libre ensueño –ilusión-, la cual aparece en el momento mismo en que abandonó toda “modestia<sup>126</sup>”.

Faccioso respecto a su maestro, no; Clastres sólo sigue en sus contornos, y conteniéndose en cada movimiento, la perspectiva heteróclita (desdoblamiento del otro, raro, extraño) que Lévi-Strauss situaban mediante su análisis entre la ciencia y la magia, y dio por nombre bricoleur –con contorneos audaces respecto al arte. Pero para entender mejor el planteamiento anterior, veamos esa ilusión, ese libre ensueño en pocas palabras, en un tamaño pequeño, en una perspectiva reducida. Eso quizá elucide sino la sagacidad de Clastres, si el prudente murmullo que levantan sus investigaciones. La explicación que para este giro damos es la que se refiere a la confección de la obra de este artesano de la ciencia mitológica, Lévi-Strauss, que como buen alumno tuvo a bien aprender Clastres.

El modelo de Lévi-Strauss, visto desde el vasto conjunto mítico del mundo, es reducido, pequeño y frágil. Su pequeñez, no deja de llamar la atención por su constitución como partecita que explica un todo, pero la cual, sin más, satisface los cánones de la inteligencia científica y la sensibilidad mitológica, en el punto en el que su objeto de conocimiento y la confección de un objeto material, aparecen entrelazados formidablemente, aunque de modo simplificado. Dice Lévi-Strauss en su *Pensamiento Salvaje*, “La figura del objeto puede ser agarrada, sopesada con la mano, aprendida con una sola mirada”. Esa figura hecha por un hombre, man made, y configurada con la mano, el modelo de arte del hombre, es un artificio. Su comprensión tiene dos extremos por donde asirse. La renuncia de las dimensiones naturales, sensibles, esto es su pequeñez para adquirir dimensiones nuevas e inteligibles tienen “un efecto de fabricación que ajusta una dimensión suplementaria a su ser”, por ello pensable. La imagen homóloga de la obra deviene tal cual no la figuramos, por ejemplo, “la gorguera de un encaje de un vestido de domingo<sup>127</sup>” (Huizinga), con un sentido aprensible.

---

<sup>126</sup> El inconsciente parece manifestarse como función fabuladora, función simbólica en la que lo objetivo y lo subjetivo se confunden. Esta función simbólica es específicamente humana y se articula con base en leyes universales cuya característica fundamental es la intemporalidad..... el inconsciente –a diferencia del subconsciente- se limita a imponer formas a los contenidos del subconsciente, a los datos de la memoria. Las pulsiones los recuerdos, las emociones y las representaciones del subconsciente son organizados, adquiriendo sentido, mediante leyes de estructuras que preexisten en el inconsciente..... Este inconsciente es el mismo espíritu humano capaz de imponer formas universales. Vázquez, Héctor. El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte. Hacia una teoría antropológica del conocimiento. Ed. FCE. México. 1982, p.104.

<sup>127</sup> Lévi-Strauss, Claude. El Pensamiento Salvaje. Ed. FCE. México. 1984. “La ciencia de lo concreto”, p. 11-59.

El conocimiento de la anatomía y postura, de su contexto espacial y temporal, su contraste con la blancura de la gorguera y su significación como adorno, logra formar nuestros grandes sueños por ejemplo con la mujer que modela ese vestido, “poner delante un objeto que no existe, pero confeccionado por el hombre, creado como una nueva creación”. Lévi-Strauss espectador solamente, descubre “las posibilidades de su obra mitológica como obra de arte en la destinación”, es decir al término de su investigación, esto es, fuera. Su carácter temporal –más de veinte años-, contingente se sitúa extrínsecamente en un uso determinado: Su obra le permite hablar en primera persona, eso sí, desde otro lugar, fuera-de-sí<sup>128</sup>. Las palabras que resumieron el sentido de un seminario sobre la identidad que, en los años de 1974 y 1975, dirigió esta figura de la etnología francesa resumen la perspectiva que desde fuera se le dio a su obra, cada planteamiento sería un *mythoi* y cada uno en su lugar reivindicaría un trozo de ese cristal de discursos ausentes y de salvación pública que es el mito, la mitología, una *singularité*<sup>129</sup>. Por lo que toca a la emoción producida en todo lector que percibe el *mytho*, y cada uno de sus *mythoi*, como mito, si bien es estética, sólo alcanza a confeccionar “la gorguera de un encaje de un vestido de domingo”. La cual, hilo por hilo, al intentar combinar nuestros orígenes –el conocimiento interno de su morfología-, lo azaroso de su voz y una lógica binaria del si/no como las evidencias más generales de una sociedad, avanza hacia la construcción de un conjunto de señales que dan cuenta de por qué una sociedad es diferente a otra. No obstante, podemos caer en la cuenta de que algunas sociedades no conocen expresión alguna para uno de los términos de la lógica binaria, jamás han dicho “no”, y aún así sienten una forma muy poderosa de ilusión. En todo caso, “tan hermoso cuello podría ser degollado si yo así lo ordenara”.

“Si l’œil, en effet, était un animal, la vue serait son ame: car c’est là la substance formelle de l’œil. Or l’œil est la matière de la vue, et la vue venant à faire défaut, il n’y a plus d’œil, sinon par homonymie, comme un œil de pierre ou un œil dessiné<sup>130</sup>”.

Ante lo anterior, debemos decir que la emergencia de figuras distintas, otras, esto es obras surgidas en la contingencia del tiempo implica, como bien dice Cornelius Castoriadis<sup>131</sup>,

---

<sup>128</sup> Lévi-Strauss, Claude. El hombre desnudo. Mitológicas IV. Ed. Siglo XXI. México. 1976.

<sup>129</sup> Lévi-Strauss, Claude. L’identité. Éditions Grasset et Fasquelle. France. 1977, p.317.

<sup>130</sup> Aristote. De l’ame. Librairie philosophique J. Vrin. Paris. 1934, p.70.

<sup>131</sup> Castoriadis, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad. Ed. Tusquets. España. 1989, Vol. 2, “Lo histórico-social”, p. 9-94.

una creación “continuada”, es decir, imaginar –ensueño con modestia. Creación en la que si “ponemos por delante” la interpretación de la “gorguera” de Clouet, como hace Lévi-Strauss, nos percatamos de que ésta ya estaba ahí, ya había sido creada por otro artesano, Clouet, y antes de él la Isabel de Clouet por el ojo de éste, y así hasta la blancura de la misma “gorguera”, hasta la niña de mi ojo. Lo cual por accidente para este objeto blanco es la creación de Clouet. De ahí que la emoción estética que intentaría producir un objeto que no existe, creado por el hombre y virtualmente por el espectador, no es nada, no produce nada singular.

“Los ídolos de la gente son plata y oro, obra de manos de hombres. Tienen boca y no hablan; tienen ojos y no ven; tienen orejas y no oyen; tampoco hay espíritu en sus bocas. Como ellos son los que los hacen, y todos los que en ellos confían<sup>132</sup>”.

De ahí que la emoción por descubrir lo que yace en la tierra como mito, lo que es-así, antes debería siquiera percibir lo que hasta un encaje es, una creación sin analogía en ningún otro lugar, una parte de nada. Allí su tragedia, semejante comedia. “Crear un miligramo de materia no puede crear”, aún cuando sus intentos sean realizados con un ímpetu inigualable. No crean nada. Así, según Castoriadis, “la norma del ser es un gramo de materia”, o como dice Nietzsche, “el granito pesado de mi yo”, y como decía el Maestro Eckhart: “No es que diga que el hombre es nada, sino simplemente digo, es una pura nada”.

“Si el ojo cuando ve contuviera algún color, no percibiría ni el color que contenía ni otro que no contenía, pero como carece de todos los colores, conoce todos los colores<sup>133</sup>”.

Los planteamientos de Clastres cercanos a lo fabuloso, ingenuos y metafísicos, sobre los relatos antiguos, los cantos y las narraciones de los indígenas, podrían ilustrar las mitologías de los Guaraní, de los Chulupí y de los Guayakí –el mito de los gemelos, el mito del fuego, del diluvio universal y los mitos de la risa-, pues eso sí mediante ellos, se elaboró una parte de sus reflexiones acerca de las sociedades primitivas y por las cuales se introduce en la carrera, acelerada a partir del siglo XIX, de una ciencia mitológica.

“Mi fantasía, a despecho de mis dientes, se lanza siempre diez días a tras o diez días adelante, y refunfuña a mis oídos: Este precepto toca a los que han de ser<sup>134</sup>”

---

<sup>132</sup> Salmos, Cánticos: 133:135.

<sup>133</sup> Maestro Eckhart. Tratados y sermones.....

Aunque dos razones nos advierten sobre la reticencia de Clastres para enarbolar la función simbólica como voz de los orígenes de los indígenas de las Culturas de la Selva. Deslindado de la ciencia mitológica y también de la tradición de exotismo en las letras en La Francia -pero en una forma enriquecedora-, la cual dio cuenta de lo novedoso, asombroso y fabuloso del buen salvaje, estereotipada por Chateaubriand. Clastres sobre todo se coloca en la parte de “algo que se dice y se dice desde siempre” -escuchado cuando ha en América algunas veces por boca de Cadogan, otras en sus lecturas de Montaigne - en estas sociedades primitivas. Clastres se coloca del lado en que se recuesta el mito de los gemelos y “les guarda su sueño<sup>135</sup>”,

“Este fue el comienzo de las cosas. Los dos hermanos rezaron con miedo y dijeron: Vayamos a ver a Tupan, a fin de que él nos dicte las normas para conducirnos en la vida, sí, para que abandonemos esta forma y esta tierra que son ya peligrosas..... Ahí donde dormimos debemos protegernos; para dormir, se necesita una casa fuerte para que los jaguares no la penetren..... El sol y la luna abandonan esta tierra, se fueron. En lo alto el sol vigilando. Es él quien se ocupa de nosotros. Él fue engendrado de la palabra de Tupan. Tupan es la raíz<sup>136</sup>”.

Reclinados en lo sagrado están, Clastres y los mitos y relatos antiguos de los “sauvages”, del lado de logos, cuando “cantan la victoria de un cazador”, “cuando invocan tradiciones particularmente santas”, cuando de “discursos sagrados”, hablan de logoi. “Fermé par conséquent du cote de la praxis –migration religieuse massive-, le désir d'éternité des Guarani chercha son cheminement dans l'approfondissement de la Parole, il s'écoula du cote du logos.... Nous pensons plutôt que cet écart mythologique entre les Guarani et leurs voisins mesure exactement la distance qui sépare le mythe de la pensée réflexive<sup>137</sup>”.

La obra de Clastres se reclina en la tradición de sus ancestros, en la voz antigua de sus muertos “antiguos” que les han enseñado, al menos como consta en sus Investigaciones, la disposición de “les hommes” para levantar sus palabras y plegarias, súplicas y rezos, hacia el cielo de sus dioses; encontrarse con una voz en sí, en el intersticio de los sueños,

---

<sup>134</sup> Montaigne Michel Eyquem. Ob.cit.

<sup>135</sup> Clastres, Pierre. “Les aventures des Jemeux (Versions)”. En Le grand parler..... “Y fueron a ver a Tupan, para escapar de los jaguares. Tupan les dijo: voy a darles una tierra donde puedan vivir..... Allí donde dormimos, debemos protegernos; para dormir, se necesita una casa fuerte para que los jaguares no penetren. Ellos podrían atraparnos por una pierna, por la cabeza, para llevarnos y no es posible vengarse..... Tupan es la raíz, II, p. 58-99.

<sup>136</sup> Clastres, Pierre. “Les aventures des Jemeux (Versions)”. Le grand parler..... II, p. 89

<sup>137</sup> Ibid, “Introduction”, p.10.

en la tierra; en el lugar en el que el viento que recorre los palacios de nuestros bienes más preciados describe una sola alma y escribe con su piel su historia: La palabra antigua, su memoria y su duelo. “A vestuste Robur<sup>138</sup>”. La otra, mucho más trascendente – aún objetando la publicación de los 73 mitos que constituyen la Mythologie des Indiens Chulupi, donde de todas maneras se expresa la forma singular de inmortalidad de una sociedad guerrera como lo es esta última-, es la que habla, según sus posibilidades en la participación de Clastres en la mortalidad, a medio camino en la contemplación de la verdad y el cultivo de la amistad, su muerte. Así pues, contemplando “la lógica de reconstrucción de los acontecimientos y su comprensión para operar la síntesis de las representaciones de un ‘hombre primitivo’, con base en la función simbólica del espectador permitiendo restablecer la concatenación lógica de los acontecimientos<sup>139</sup>”.

“La question du structuralisme d’abord. Je ne suis pas structuraliste. Mais ce n’est pas que j’aie quoi que ce soit contre le structuralisme, c’est que je m’occupe, comme ethnologue, de champs qui ne relèvent pas d’une analyse structurale a mon avis<sup>140</sup>”.

Clastres accede al canto nocturno y “solitude”, “una vez entrada la noche, en la que cada hombre toma posesión del prestigioso reino reservado para el solo y donde puede, por fin reconciliado consigo mismo, soñar el imposible enfrentamiento consigo mismo, confiriendo a su lenguaje una nueva santidad<sup>141</sup>”.

“Et pourtant ces deux chants formulent exactement la même demande: que ceux d’en haut veuillent parler aux adonnés! Les évènements, les différences qui jalonnent la vie quotidienne du Guarani sont les causes occasionnelles d’une répétition du même appel aux dieux<sup>142</sup>”.

Mediante ese canto reconoce la conciencia de sí como yo y se introduce en “el respiradero del Tifón”, para utilizar legítimamente ese pronombre personal en tanto “persona” - etimológicamente figuración- no desposeída de su identidad. “Les Guarani ne veulent pas naître, ils veulent être dieux. Depuis des siècles, leur énergie, jamais découragée, se tend dans l’effort de s’égalier aux dieux<sup>143</sup>”.

---

<sup>138</sup> De la antigüedad la fuerza. Vulgata.

<sup>139</sup> Lévi-Strauss, Claude. “Finale”. El hombre desnudo.... p, 565.

<sup>140</sup> Revue Anti – Mythes: Le lien d’origine: <http://plusloin.org/textes/clastres.html> Pierre Clastres. "Entretien avec P. Clastres". No. 9. 6 décembre 1974.

<sup>141</sup> Clastres, Pierre. “L’arc et le panier”. L’Homme..... p. 29.

<sup>142</sup> Clastres, Pierre. “El arco y el cesto”. La sociedad contra el Estado..... V, p. 118.

<sup>143</sup> Clastres, Pierre. “Apparition de Ñamandu: les divins”. Le gran parler..... I, p. 21.

Clastres se refiere al lenguaje de los “sauvages”, a su voz –con modestia- para regalarnos el testimonio de un saber que conoce la diferencia de la cualidad del sentido y la cantidad de los signos del lenguaje de estos hombres, su canto, pues –señala-, con él los indígenas nos remiten “a una naturaleza doble y esencial del lenguaje que se despliega, ora en su función abierta de comunicación, ora en su función cerrada de constitución de un Ego”, y cuya capacidad consciente descansa en la tentación de su existencia. “El hombre existe por sí en y por su canto, él mismo es su propio canto..... el canto Guayakí es la reflexión en sí del lenguaje, aboliendo el universo social de los signos para dar lugar a la eclosión del sentido como valor absoluto<sup>144</sup>”. “Moi, parfois, je n’ai plus de pouvoir contre Tupan, parce qu’il chante plus que moi. Plus que moi il chante, Tupan. Je ne sais pas<sup>145</sup>”. Así en principio, en la obra de Clastres ese canto expresa la inquietud que habita al indígena, la desesperación de ser hombre y no un dios; rechazarla, rehusar la evidencia de su condición y trascenderla, no sólo marca el fracaso de los hombres en su renuncia, abrenuncio, sino su verdadero triunfo: Decir las palabras por lo que valen, pues ellas son la tierra natal de los dioses.

“(.....)Ya que es en su canto, que los hombres expresan a la vez el saber impensado de su destino de cazadores y de esposos y la protesta contra ese destino..... Prisioneros de un intercambio que los determina solamente como elementos de un sistema, los guayakis aspiran a liberarse de sus exigencias, pero sin poder rehusarlo en el plano mismo en el cual lo cumplen y lo padecen. ¿Cómo separar, a partir de allí, los términos sin quebrar las relaciones? Sólo el recurso del lenguaje lo permite..... No es en vano seguramente que los hombres escojan por himno de su libertad el solo nocturno de su canto<sup>146</sup>”.

Clastres nos enseña a contemplar esa “sonoridad” bajo la luz salvaje que proyecta sobre él, o mejor dicho, a profundizar esa voz dejándola, purificándola y a sumergirnos en ese canto de “les hommes” bajo el cual estamos carnal y espiritualmente moldeados desde el principio del tiempo, incluso antes: Yo, yo, yo.

“De c’est honneur mien je me contente:/ Car de mes vers quelque honneur qui me vienne,/ Prou grande elle est, puis qu’elle est tout mienne/ Rien qui soit sien/ que le simple langage<sup>147</sup>”.

---

<sup>144</sup> Clastres, Pierre. “Fondement de la Parole: les humains”. *Le gran parler.....* I, p. 30-31. “Je chant, donc je suis. Or, il es bien évident que si le langage, sous les espes du chant, se désigne á l’homme comme le lieu véritable de son être”.

<sup>145</sup> Clastres, Pierre. “Toutes choses sont une”. *Le grand parler.....* III, p. 136.

<sup>146</sup> Clastres, Pierre. “Les bellement adornés”. *Le grand parler.....* III, p. 110.

<sup>147</sup> Schmitd, Marie-Albert. *Poètes du XVI Siècle*. Libraire. Gallimard. France. 1953. “Etienne de La Boétie”, p. 661-704.

Y así lo ha dicho el lingüista Benveniste, la unicidad y subjetividad inherentes a “yo” contradicen cualquier posibilidad de pluralización mediante el lenguaje. El mismo Benveniste nos dice de ese “yo”, que es por yunción un “nosotros”, que en ciertas condiciones es dilatado más allá de la persona estricta, a la vez acrecentado y de contornos vagos<sup>148</sup>. Semejante a lo anterior, el mismo Plutarco nos refiere la historia del nieto de un gran Orador, quien se quitó la vida antes de sufrir que su cuerpo y su lengua cayeran en el poder de sus enemigos; historia que no relata sino la vida paralela de Antonio<sup>149</sup>. Consecuentemente la opinión de Antonin Artaud, en el suicidado de la sociedad, en un pasaje que habla sobre el lenguaje, es que está en la lógica anatómica del hombre moderno el no haber podido vivir nunca, ni pensar en vivir, sino como poseído de su lengua. Y como escribe Cadogan, la lengua que esboza el indígena es más apta para el canto y el discurso que para la comunicación con “Les Hommes”.

El único punto de sentido y valor en esta obra, y con el cual Clastres se “contenta”: Comenzar por traducir el canto de los indígenas, que desean abolir su condición poseída. “Leur méditation prépare l'accord subtil d'une ame et d'un instant aux paroles qui vont le dire. Une voix bientôt s'élève, presque ”imperceptible d'abord, tant elle nait intérieure, murmure prudent qui n'articule rien encore de se vouer avec patience á la quete d'un ton et d'un discours exacts<sup>150</sup>”. En el ámbito de la escritura de Clastres, esa traducción no se realiza como un libre-en-sueño sino solamente como “la voz de un sueño que puede traducirse de maneras múltiples, ora como mito, ora como canto”, sólo que “le traducteur ne donne a son ouvrage/ Rien qui soit sien que le simple langage”, su única posesión y victoria. “Je chant, donc je suis<sup>151</sup>”.

Limítrofe a este género que es el canto se encuentra la historia de “les hommes”; canto que se narra adornadamente y a menudo se describe sin nada airado, nada atroz, nada miserable, nada inepto o afectado, primitivo de algún modo; y su imagen y su ánimo, el rostro y sus ojos, sus indicadores de hilaridad y de tristeza templan sus actos frente a las

---

<sup>148</sup> Benveniste, Emile. “Estructura de las relaciones de persona en el verbo”. En problemas de lingüística general. Ed. Siglo XXI. México. 1971, p. 161-171.

<sup>149</sup> “El abuelo de Antonio fue Antonio el Orador..... y le arrastraron contra todos los hombres las mismas causas que antes a Alejandro, y en tiempos más remotos a Ciro, a saber: Una codicia insaciable de mando y una loca ambición de ser el primero y el mayor, lo que no le era dado conseguir sino acabando con Pompeyo. Plutarco. Vidas paralelas: Demóstenes-Cicerón, Demetrio-Antonio. Ed. Espasa-Calpe. Buenos Aires, Argentina. 1948, p. 123-194.

<sup>150</sup> Clastres, Pierre. “L'arc et le panier”. L'Homme..... p. 13.

<sup>151</sup> Clastres, Pierre. “L'arc et le panier”..... , p. 29.

arengas y exhortaciones de la Historia para no verse afectados, ineptos, sin ánimo, airados, atroces, miserables, y confundir la locución de una conversación con el decoro apto para un indígena, que en el rostro, el gesto y el paso vale para sugerir que en sus palabras hay un ornato, una “bruma originaria”: La palabra, cada una de sus oraciones.

“Ce que nous appelons la brume est pesant. Ce que nous appelons la brume, c’est le produit de ce que notre père véritable a fumé. La brume s’exhale sur la terre imparfaite. Si les effets de la brume deviennent nuisibles, que l’on me prévienne : car moi aussi j’ai coutume de chanter. Je saurai quoi faire, je viendrai et je la dissiperai. Je ferai que la brume soit légère á la terre imparfaite. Ainsi seulement ces petits êtres que nous envoyons sur la terre, seront rafraîchis, heureux. Ceux que nous envoyons sur la terre, nos petits-enfants, ces morceaux de nous-mêmes, seront heureux..... Seuls la grêle et le vents pourront éliminer la brume. Si elle devient nuisible, si elle s’étend sur toute la terre, c’est que Ñamandu aura fumé dans une pipe imparfaite<sup>152</sup>”.

Con base en este canto que expresa la diferencia fundamental de la exposición de Clastres respecto a su maestro, la descripción en voz alta de un “yo, yo, yo.....”, que sabe que la primera persona en singular, el indígena, no es un objeto del pensamiento, del conocimiento repelente, vulgar y fanfarrón, petulante, grosero y/o egomaniaco, de psicópatas gravemente afectados por las técnicas arcaicas de la ciencia, sino noble, interiormente rebelde, pero sobre todo silencioso, y no quiere ni esto ni aquello: No quiere otra cosa que ser. Convida y aclara en Clastres el comentario permanente que una cultura se proporciona de su simbolismo, sus gestos, de sus prácticas, de todo lo que se compone como un sistema de acción y alimenta la tradición, un “sistema político” en el que “les hommes”, “Durante mucho tiempo se rigieron por su canto, y a esto debieron los aché su subsistencia contra todo y contra todos: La vida aché mantenía su fidelidad al solo nocturno de su canto<sup>153</sup>”. Bartomeu Meliá señaló con ahínco en el rescate del lenguaje indígena de algunos pueblos de América del sur, “Sus cantos inspirados, generalmente recibidos en el sueño de los de Arriba, tienen por objeto obtener valor y alcanzar grandeza de corazón..... pues, el canto verdadero es el arma más potente del ser.....”

“Les hommes tous maintenant. Ils son toujours immobiles, le regard un peu plus perdu; ils chantent tous ensemble, mais chacun chante son propre chant. Ils sont maîtres de nuit et chacun s’y veut maître de soi<sup>154</sup>”.

---

<sup>152</sup> Clastres en “Toutes les choses sont une”, III, Le gran parler, p. 133: “Dans le texte qui suit, notre informateur voulait raconter la création de la nouvelle terre. Mais il fut pris d’une exaltation si intense que, bientôt, il devenait lui-même un dieu prophétisant aux hommes leur destin”.

<sup>153</sup> Clastres, Pierre. “Les bellement adornés ”. Le grand parler..... III, p. 110.

<sup>154</sup> Clastres, Pierre. L’arc et le panier..... p. 13.

Veremos pues, en la obra de Clastres, el canto indígena y todas sus consecuencias, con todo y sus contornos vagos, para entender el acercamiento que estamos realizando en la obra de un hombre que sabe y confiesa que los indígenas al declarar “ser adornos” –ser decorosos- consideran conforme y apta la relación entre el tiempo y “les hommes”: El canto; lo cual vale para entender todas sus acciones y hechos, sus pasiones y sentimientos, toda su phantasie e imaginación, y asimismo para poder contemplarlos como “les hommes” en su rostro, en su gesto y en su paso. “¡El rostro, en verdad, que, junto con la voz, puede mucho, cuánta dignidad y cuánta hermosura aporta!<sup>155</sup>”. Precisamente, al contemplar la obra de Clastres sugerimos que la forma dramática en que al permanecer estáticos “les sauvages” o en movimiento, nómadas inaprensibles, los indígenas con ardor en su canto, “les hommes” graves mediante sus palabras de aché, se separan de “lo social” para olvidar o creer en un diálogo que crece y progresa a sus espaldas, con sus vecinos: “Les Hommes”.

“Chant: voix harmonieuse que la nature a donnée á l’homme. Manière de chanter naturelle de certains oiseaux..... c’est-á-dire, le grand matin, le point jour..... Voix : Sont qui fort de bouche pour marquer la pensée, quelque défier, ou quelque mouvement de l’âme<sup>156</sup>”.

Experiencia banal: Quizá es alejar la relación que nos es más familiar y que vemos con mayor claridad al pensar la identidad indígena, solos y salvajes, en una perspectiva en la que se presupone que se podría interrogar a “les visages de l’être” y distinguirlos rigurosamente en el alumbramiento y eclipse del nacimiento de “les hommes” en la historia mediante la imaginación indígena que alimenta la obra de Clastres con un canto: Yo, yo, yo.

“Es decir que las voces de América..... tal vez se están haciendo escuchar con más propiedad, con más fuerza y con más belleza, que lo que era de esperar. Por que es bien conocido que 500 años fueron de sustitución

---

<sup>155</sup> Cicerón. El orador perfecto. UNAM. México. 1999, p. 18. En el gesto: el estado, erguido y excelso; el paso, raro y no tan largo; el avance, moderado, y éste, raro; que no haya ninguna blandura de las cervices; ningunas argucias de los dedos, no convirtiéndose en número los artejos; moderándose más él mismo en el tronco entero y con viril reflexión de los costados, con proyección del brazo en las contiendas; con contracción en lo flojo.

<sup>156</sup> Dictionnaire portail de la langue francoise, extrait du grand dictionnaire de Pierre Richelet, contenant tous les mots usités, leur genre et leur définition, avec les différentes acceptions dans lesquelles ils dont emplois, au sens propre comme au figuré. A Lyon, chez Pierre Duplain, Libraire. MDCCLX.

de lenguas y de repente esas lenguas con una llama de rocío inesperados, usando una metáfora muy guaraní, nos deslumbran con su calor y su frescor, al mismo tiempo<sup>157</sup>.

Así, con la voz indígena: Género de oración sonante por sus palabras, comenzamos con el esbozo de la deferencia, la reclinación y apoyo de la diferencia de la obra de Clastres, al separar la evocación de una análisis de los mitos – a la manera de su maestro- del pensamiento reflexivo en “les hommes”, “les sauvages”, mediante la presentación de la característica singular de la obra de este hombre: El canto indígena.

“Voici: á propos des peu nombreux qui demeurent,/ Je fais entendre ma lamentation/ A propos de ceux-là, á nouveau je questionne:/ Car Ñamandu fait qu’ils se dressent./ Tu fais que prennent essor leurs paroles,/ Tu inspires leur questionnement/ Tu fais que d’eux tous s’élève une grande lamentation<sup>158</sup>”.

Aunque ¿En esta empresa en la que se trata del asunto del pensar en la obra de Clastres, pensando indígena, qué canto yo realmente? Se trata del ser pensando indígena desde la diferencia del canto que iguala a todos “les hommes” en el nocturno de la Selva, todos unos<sup>159</sup>.

“Mais voici: je me dresse en mon effort,/ Et cependant tu ne prononces pas les paroles, non, en vérité,/ Tu ne prononces pas les paroles<sup>160</sup>”.

Dice Marcel Gauchet, la imaginación salvaje nos provee de una respuesta: “En scindant l’actuel d’un originel réputé en rendre exhaustivement raison<sup>161</sup>”. Por su parte, Clastres representó la brevedad de lo que vivió con los indígenas, significó la propia brevedad de su vida, pensando, y con padecer, salteada de la muerte como un soplo de vida, letrilla lírica que respiraba sin cesar “sauvage” desde el principio. Último suspiro de aquella obra, detenía toda selva planetaria con una respiración que excedía a todos los tumultos con

---

<sup>157</sup> “Entrevista con el padre Bartomeu Meliá”. En La última hora. 7 de noviembre de 1992. Asunción, Paraguay.

<sup>158</sup> Clastres, Pierre. “J’existe de manière imparfaite”. *Le grand parler*..... III, p. 139.

<sup>159</sup> Para facilitar dicha contemplación pensemos el ser, y dentro de él la diferencia, y a su vez dentro de ésta, la resolución, a partir de aquella marca recibida por el ser mediante la cual éste se manifestó en cuanto “logos”, en cuanto fundamento. Heidegger, Martín. *Identidad y Diferencia*. Anthropos editorial del Hombre. Madrid, España. 1996.

<sup>160</sup> Clastres, Pierre. “J’existe de manière imparfaite”. *Le grand parler*..... p. 139.

<sup>161</sup> Gauchet, Marcel. “Présentation”. *Le Désenchantement du monde. Une Histoire politique de la religion*. Gallimard. Paris, 1985. Penser, pour nous, c’est s’approprier, s’identifier. Dans l’univers du mythe, c’est recevoir, c’est poser dans l’acte de pensée la separation du principe de ce que vous pensez, p. XVI.

una voz. Quizá el canto indígena haya sido la más grande resistencia contra los aires de este mundo<sup>162</sup>.

Cuentan en la India que las cosas emanaron de una Persona primordial como una respiración. No es, sin embargo, el mismo ritmo de los indígenas en la obra de Clastres: En la obra de este último, el ayer indígena se fue, y el mañana nunca llegó, hoy, aquí, ya se está yendo sin parar en un punto, la fatiga de su sonante canto: “Soy un fue, y un será, y un *es* cansado<sup>163</sup>”: “Ore reko<sup>164</sup>”. En ese sentido, “Je m’ en vois dormir; bon soir, ma femme; allez vous en<sup>165</sup>”.

## PROPIEDAD ONTOLÓGICA DE LO POLÍTICO

# C

---

<sup>162</sup> El año en que nació Clastres, 1934, apareció el gran libro de Gaston Bachelard, “Le Nouvel Esprit Scientifique”; así como “Le marteau sans Maître”, de Char. El año en que se encontró en América con los Guayakis, 1963, se escribió en Francia, Les Iles de la nuit, Grandbois. Muriel ou les temps du retour, de Cayrol. Le Procès – Verbal, de Le Clézio. El año de su muerte, 1978, aparecían, “Changement a vue”, de Bellon. “Eux, Les Anges”, Norge. Roubaud. Royet – Journoud, “La Notion d’obstacle”.

<sup>163</sup> Quevedo, Francisco de. Poemas escogidos. Edición, introducción y notas de José Manuel Blecua. Clásicos Castalia. Madrid. 1972, p. 140.

<sup>164</sup> Nuestra manera de ser, en idioma Guaraní.

<sup>165</sup> Montaigne Michel Eyquem. Essais de Michel de Montaigne... P. 511. Estas son las palabras con las que Etienne de la Boétie, a la hora de su muerte, se despide de su mujer. A ella, La Boétie le sugiere, cultivar el arte del canto, del saber.

iertamente “Dios hizo al hombre semejante a la sombra”, profirió el sabio Montaigne, cuando al hombre se le pretendía colocar bajo una luz desfavorable. Esta afirmación, de principio a fin pregunta, debería plantearse siempre en el lugar en que se intenta observar la nitidez del conocimiento político de un autor mediante su obra<sup>166</sup>. Pues, entre el texto y la imagen siempre el gesto de Clastres, cuando escribe, sugiere, con una modulación y un ritmo que alcanza y acompasa, con su lírica, las alabanzas, los cantos sagrados y los mitos de una parte de las tres Américas, la del sur, una situación más allá del lenguaje, la eclosión de un pensamiento, de un saber que en toda su amargura, en su rumiar insomne y su pesimismo divinizado teje un nudo de sucederes por los que trepan y caminan por el lugar de un quién sabe dónde nómada, “sin ilusión sobre su destino pero decididos a seguir siendo los elegidos de los dioses, los últimos hombres de los que fueron los primeros<sup>167</sup>”.

“Les derniers de ceux qui furent les premiers adornés: sans illusion sur leur destin, mais décidés à demeurer jusqu’à la fin des élus des dieux. On s’estimerait comblé d’avoir pu, par ce travail, rendre sensible au lecteur tout ce que recèle de poésie et de profondeur la pensée des Indiens Guarani<sup>168</sup>”.

Y reconoce el despliegue de una “fraîcheur” divina como fuerza en el convivir de los días y guardián de la solidaridad en la morada de un grupo de comunidades indígenas del sur de América. “Promesse de conférer aux enfants la force du cœur, le courage nécessaire pour affronter le mal, la totalité des choses troublantes car ‘dépourvues toutes de ressemblance’; promesse que ne sera pas rompu, grâce au ‘flux des Belles Paroles’, le lien substantiel qui unit les humains et les divins. Et l’appel à se souvenir de la ‘belle demeure’ que connurent, au temps de la age d’or, les habitants de la première terre, retentit comme la promesse qu’en un temps futur les hommes sauront retrouver le chemin de leur terre natale<sup>169</sup>”. A partir de esa frescura, nuestro etnólogo presenta el simple y conciso comentario por el cual se aprehende la cosmología (idea del mundo) y filosofía del destino humano, la ontogénesis de un pensamiento (observación y registro de los rasgos de la existencia que tomen en consideración el instrumento de esta observación, o sea la reflexión humana y las condiciones que la requieren) “sobre la cual yo no hubiera podido ver su secreto” en una pequeña frase. “¿Cuál fue el primer motor del movimiento

---

<sup>166</sup> Montaigne Michel Eyquem. *Ob.cit.*, p. 427.

<sup>167</sup> Clastres, Pierre. “Les derniers de ceux qui furent les premiers adornés”. *En Le grand parler.....* III, p. 109-140.

<sup>168</sup> Clastres, Pierre. “Introduction”. *En Le gran parler.....* p. 15.

<sup>169</sup> Clastres, Pierre. “Les bellement adornés”. *En Le grand parler.....* III, p. 112.

histórico? Quizás convendría buscarlo precisamente en aquello que, en las sociedades arcaicas se disimula a nuestra vista en lo político<sup>170</sup>. ¿Acaso no comienza Clastres sus reflexiones acerca de lo político, de su “revolución copernicana en el pensamiento político<sup>171</sup>” con la recuperación del índice de juventud jugosa, el vigor clásico que veía la política “con una frescura y naturalidad jamás igualadas” -quizá aprendido en su formación filosófica universitaria-, al citar “al ciudadano de la más lejana identidad<sup>172</sup>” y escribir -“utilizando la imaginación contra sí misma<sup>173</sup>”- con el siguiente epígrafe?

“On disait á Socrates que quelque'un ne s'estoit aucunement amendé en son voyage: Je croy bien, dit-il s'estoit emporté avecques soy<sup>174</sup>”.

Con esa frescura, “disfrute sucedáneo del vino a través de una conversación que amplía el horizonte de los viejos ciudadanos amamantados en el respeto a la ley<sup>175</sup>”, Clastres comienza con sus reflexiones acerca de lo político. Y con un “qué sé yo<sup>176</sup>” inquiera sobre

---

<sup>170</sup> Clastres, Pierre. “Copérnico y los salvajes”. *En La sociedad contra el Estado.....* I, p. 23.

<sup>171</sup> Clastres, Pierre. “Copernic et les sauvages”. *En La Société contre l'État.....* I, p. 7-24. Un argumento importante en el movimiento de lo político es la seriedad con la que se imagina una gran conversación acerca de las diferencias culturales bajo el nombre diálogo intercultural. Clastres sin embargo, pregunta hasta cuándo y dónde se comenzará a tomar en serio al hombre de las sociedades primitivas, a “les hommes”. En ese sentido, la revolución copernicana en lo político de Clastres significa que debe de instaurarse en relación con las teorías anteriores una nueva objetividad, en la que el sujeto construye los objetos con su facultad para iniciar – algo, lo cual sólo puede empezar con su phantasie. “Se trata desde luego de una revolución copernicana. En el sentido de que hasta ahora y de alguna manera, la etnología ha dejado a las culturas primitivas girar en torno a la civilización occidental, si se quiere, con un movimiento centrípeto. La antropología política parece demostrarnos ampliamente que una inversión completa de las perspectivas es necesaria (en cuanto queramos realmente enunciar sobre las sociedades arcaicas un discurso adecuado a su ser.....)”

<sup>172</sup> Ese ciudadano no es otro sino el mismo Montaigne.

<sup>173</sup> Clastres, Pierre. “Al revés”. *Crónica de los indios.....* III, p. 97. La imaginación contra sí misma, con ello se quiere expresar el sentido que adquiere en Clastres la facultad de imaginar, esa capacidad que posibilita la percepción por medio del hacer presente la imagen del indígena, y ponerla delante, esto es, configurar el marco de lo que vive y también del que vive, es decir, construir una ficción verídica que nos permita saber cuando “se vislumbra algo en su vida” y que, sin embargo, está ahí frente a nosotros desde siempre invitándonos a vivir sus fantasías, la seducción de un espíritu salvaje que se destruye poco a poco al querer seguir aquella promesa que le da sentido a su vida. La imaginación contra sí misma, agresión del hombre contra sí mismo, al contemplar las delicias de las promesas de sus dioses y las fantasías de “Les Hommes” y “La Historia”, los indígenas son diligentes al favorecer y exaltar sus esperanzas, la idolatría del futuro en la reducción de sus palabras al silencio de una espera en la que los tirones y las apariencias, la especulación y la fragilidad de mis pensamientos recuerda el choque catastrófico y violento de los hombres y sus dioses con la Historia toda, y en ese tiempo el nombre es otro tiempo. ¿Cómo ha podido rozar Clastres las imaginaciones de la soledad y el desgarramiento de “les hommes” a partir de la frescura de sus nombres?

<sup>174</sup> Clastres, Pierre. “Copernic et les sauvages”. *La Société contre l'État.....* I, p. 7. Se le hablaba a Sócrates de alguien que no había cambiado durante su viaje: Lo creo, respondió él, sólo estuvo consigo mismo.

<sup>175</sup> Strauss, Leo. *¿Qué es la filosofía política?*. Ed. Guadarrama. Madrid. 1970. Strauss concebía el ‘moderno realismo’ de la política no como un auténtico descubrimiento o como ensanchamiento del horizonte sino en realidad como su estrechamiento, pues deja de lado aquello que por esencia trasciende toda realidad humana posible: La eternidad y la totalidad, o las inclinaciones naturales del alma hacia ella misma, p. 862. Cfr. Strauss, Leo. *Historia de la filosofía política*. Ed. FCE. México. 1996.

<sup>176</sup> Divisa de Montaigne.

los cimientos edificados para que el hombre civilizado midiera a las demás criaturas con la fuerza de su imaginación, que avasalla al más cauto con las calidades de una superioridad inmensa como lo son las imágenes que proporciona la razón o el corazón y los “integra en un monstruo de traza bíblica cuyo origen brota de la razón humana<sup>177</sup>”, o acoge “mi creadora imaginación que pronto hubo de poblarse con seres según el corazón<sup>178</sup>”.

Lo cual no sólo lleva a Clastres a apegarse a la creencia de saber “nada de lo que saben los grandes y admirables personajes de estos tiempos y de los tiempos pasados<sup>179</sup>” para terminar su obra no creyendo en el saber de los que saben al comparar a dos hombres diferentes pero que se parecen en la distancia del tiempo en que los veo, en “su nariz roma y sus ojos saltones”, como decía Platón. “Las miradas y los movimientos de las manos y los cuerpos desnudos despliegan alrededor del nuevo aché ese espacio de dedicación, incluso de devoción<sup>180</sup>”. Al contrario, nos conduce a dar testimonio de un saber que se complace en conocer su diferencia en cuanto hombres –única empresa del viajero, del etnólogo- que al pronunciar las palabras “nosotros lo sabemos”, “los aché lo saben”, le quieren decir al observador que “todavía existe algo para mirar”. “(.....)Seule subsiste maintenant son image sur le lit de la terre<sup>181</sup>”. Y esto no es precisamente un espejo en el que se refleja la imagen de lo que nosotros ya no somos o de lo que deberíamos ser, es decir, la instancia de un escape cuyas reacciones jubilatorias “sitúan en una vaina protectora que envuelve al yo y lo prevé de una disolución, sumergiendo nuestra identidad primigenia, en una fantasía que consiste, entre otras cosas, en meterse en otro”, y cuyo nombre exacto es la fantasía del Otro.

“Con la palma de la mano derecha muy abierta presiona con fuerza el cráneo como si fuera un material blando que hubiera que modelar..... Cree que así da a la cabeza la forma redondeada que los indios consideran la más hermosa; aunque, como cabía esperar, este masaje no surte efecto<sup>182</sup>”.

A partir de ese espacio de devoción se vislumbra la empresa de Clastres en sus Investigaciones, y en éste aquél se queda a observar, con discreción y en silencio, en la labor de una parturienta, el nacimiento de un hombre –de un aché cazador- “recibido de

---

<sup>177</sup> Según el propósito de Hobbes en el Leviatán.

<sup>178</sup> Según las Confesiones de Rousseau.

<sup>179</sup> Platón. *Diálogos*. Ed. Porrúa. México. 1993, p.349.

<sup>180</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. *Crónica de los indios.....* I, p. 11.

<sup>181</sup> Clastres, Pierre. “Introduction”. *Le gran parler.....* p. 34.

<sup>182</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. *Crónica de los indios.....* I, p. 10.

las manos de los dioses”. Por ello, la Chronique de les indiens, la crónica de sus viajes comienza en el intersticio de la historia y de la cara, con el disfrute sucedáneo del silencio, con un nombre frío y secreto<sup>183</sup>, eterno, in illo tempore, en el origen.

“Los antepasados de los Guayaki vivían en la tierra preñada y terrible..... Los antepasados de los Guayaki salieron de la tierra preñada y terrible y se fueron..... Del mismo modo el nacimiento de un niño se consuma en el acto en el que el individuo toma verdaderamente origen..... Nacer es caer, y para anular esta “caída” hay que levantar al niño..... el verbo levantar se opone al que designa el nacimiento, caer<sup>184</sup>”.

Así comenzó la estadía de Clastres en el Nuevo Mundo, en el lugar de los tiempos originarios. Sí, con los Yanoami –los seres humanos- al sur de Venezuela, con los hombres que, como lo cuenta Jacques Lizot, para reconocerse en la oscuridad que los aterroriza se aplastan, en los hombros y en el pecho, luciérnagas, transformándose en hombres fosforescentes<sup>185</sup>. Allí, Clastres traza y cruza el Último Círculo –el chabuno, el shapono, igualmente la gran vivienda, el reflejo de la representación que los indios hacen del universo-, a velocidad de marcha indígena, para desembocar, no sin antes tener contacto con diversas tribus del Paraguay y el Brasil –Guaraníes, Chulupí, Maka, Javea (todos igualmente, los hombres o las personas)- y ser “el primer bípedo sin plumas”, entre los salvajes<sup>186</sup>.

“(.....)Yo les intereso mucho más que Lizot. ¿Por qué? No puedo explicarlo sin describirme un poco. Durante las caminatas evidentemente estamos con el torso desnudo, vestidos con un pequeño short y zapatillas. Se percibe nuestra anatomía y por ende el sistema piloso (sin exagerar, el mío es de no creer) que adorna mis pectorales..... los indios no ocultan su entusiasmo. ¡Que peludo es! ¡Eres gracioso de peludo! ¡Un perfecto y grande oso hormiguero! ¡Pero si es un verdadero oso hormiguero!<sup>187</sup>”.

Sí, otra vez, en “el escenario humano que marcó definitivamente mi existencia”. Con aquellos indígenas con quienes anudaría su destino; esos hombres que temen a los seres malignos de la noche y son blancos por descendencia, los aché Guayakí. Ahí, y en todos sus viajes, Pierre Clastres imaginaba –phantasie- el recorrido que habían tenido que pasar “los últimos hombres”, cuando sobre la escala cromática de las razas –poblaciones floridas, desnudos y matinales por los siglos aromáticos –el Maestro Eckhart decía que el

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, .... I, p. 5-35.

<sup>184</sup> *Ibid.* I, p. 9.

<sup>185</sup> Lizot, Jacques. *El círculo de los fuegos*. Ed. Monte Ávila. Venezuela. 1992.

<sup>186</sup> Clastres, Pierre. “Mission au Paraguay et au Bresil”. *En L’Homme*. Tome VII, número 4, Octubre-Diciembre 1967, p.101-108.

<sup>187</sup> Clastres, Pierre. “El último círculo”. *Investigaciones en Antropología*..... I, p. 29.

tiempo tiene un olor-, jamás románticos, dejaban el rastro inconfundible de una evocación de esa “fraîcheur” divina, que “al igual que en el nacimiento de un hombre, en la muerte seguía el camino de los dioses, pues ella ponía en la casa del alma, la palabra”.

“De modo que en ocasiones el viajero selvático descubre en algún punto de su camino, embelesado, un apacible vergel en el corazón de la selva, un punto de encuentro y de festín, cuando los frutos están maduros, para los cerdos salvajes, las aves, los monos..... y los guayakis<sup>188</sup>”.

Indígenas que como paladines de la historia jugaban con los colores de las esmaltadas estrellas y las luciérnagas nocturnales. Para ilustrar con ello, los trazos más lúcidos de un boceto que imaginar quería el primer andar de las mocedades de un aché, de un joven cuyo nombre esotérico pudiera ser el de uno de los “últimos adornos” que, en “Toutes les choses sont une” dice, “Et lorsque celui qui demeure du cote de notre visage saura tout cela, alors nos enfants connaîtront toutes nos coutumes originaires, ceux qui vont rester pour nous remplacer, mon cadet, connaîtront les coutumes originaires<sup>189</sup>”. O el del autor del Discurso de la Servidumbre Voluntaria, Etienne de La Boétie, de quien se dijo: “(.....)Estoy particularmente obligado a esa obra que sirvió de medio para que nos conociéramos. Pues me fue mostrada mucho tiempo antes de que yo viese a su autor, y me dio a conocer su nombre, preparando así la amistad que hemos mantenido el tiempo que Dios lo quiso, tan cabal y perfecta, que no es fácil encontrarla semejante en tiempos pasados, ni entre nuestros contemporáneos se ve parecida”.

Y que igual, uno y otro, contaban con los mismos poco más de diez años al cantar su verdadero nombre con un par de notas terriblemente próximas: Frío eterno. “De tout cela, mon cadet, il faudra nous souvenir en vue de notre futur<sup>190</sup>”. Sin embargo, había una angustia en su recorrido por la palabra-que-los habita, en su nombre; imaginó Clastres que compartía también los matices de ese blanco dulcineo en que su historia, compitiendo por iluminar las celestes nubes en comunión renunciaba, abrenuntio a la textura deslumbrante y a ondulaciones solares, ruidosas por el hilvanado sencillo y pueril de despliegue candoroso sugerido por “el grueso y jovial, encorbatado y tocado con un gran sombrero, Kruschev”, “las máscaras de los poderosos<sup>191</sup>”, o por el adolescente

---

<sup>188</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. Crónica de los indios..... I, p. 22.

<sup>189</sup> Clastres, Pierre. “Toutes choses sont une”. Le grand parler..... III, p. 125.

<sup>190</sup> Ibid, III, p. 127.

<sup>191</sup> González Duro Enrique. La máscara de los poderosos. Ediciones libertarias. Madrid. 1999

Nambikwara que ilustra la cubierta de los Tristes Trópicos de Lévi-Strauss, por los idiotas o los salvajes.

“Por otra parte los guayakis se clasifican a sí mismos en pire iju, los pieles blancas, y pire pirä, los pieles rojas, sin que entre ellos esto suponga la superioridad de unos sobre otros. A veces viene al mundo un niño de piel muy oscura, pire braa, pile negra. Este apartarse de las normas cromáticas les inquieta mucho, pues indudablemente es provocado por uno de esos seres malignos que pueblan la noche con la que se confunden gracias a su apariencia oscura. Es preciso entonces matar al recién nacido; y su abuela lo estrangula<sup>192</sup>”.

Es por ello que, la gravedad del color indígena, atestiguado por Ruiz de Montoya quien, en el siglo XVII, escribió el Tesoro de la Lengua Guaraní, no tiene nada que ver con el gusto por las epidermis blancas de muchas personas, con El Dorado de una multitud de gentes o con la claridad de los ojos de una bella mujer, objetos ambiguos del deseo de todo el mundo. “La cualidad principal de este modo de manejar el lenguaje deformándolo es en definitiva su cuasi – silencio, que lo sitúa a medio camino entre el sonido y el gesto<sup>193</sup>”.

Según Clastres, la cualidad principal de ese color es, simplemente, señalar “el reflejo de un hombre bajo el sol”, pues sólo este último, como se dice en el mito de los gemelos, “es quien se ocupa de nosotros. Él fue engendrado de la palabra de Tupan”. “La cultura Guaraní, contrariamente a otras prehispánicas del continente, no ha dejado monumentos de cultura material, por razones propias a la concepción de sus profundos valores, en función al sistema colectivo igualitario de su organización: la forma de gobierno electivo, por ejemplo, basada en una justa oratoria.... en la que la palabra era la única materia privilegiada para ponerse en contacto con lo sagrado, para revelarlo<sup>194</sup>”. Phantasie de la obra de Clastres: El indígena tiene sus ojos fijos en el mundo ultraterreno que adivina. Es el hombre la liga entre esta tierra y el mundo de los dioses.

El colorido de ese simbolismo presente en toda la obra de Clastres describe, mejor dicho, interpreta el origen de la palabra y su relación divina. Pues tal era el color de su morada, aspecto grave, amarillo en su centro, aunque negro en sus entrañas, originarios de la sabana, Go Ache rö pronare –Si, los aché son originarios de la sabana. Aunque “en la selva se halla nuestra morada” -Cari rö ure etua-; ese colorido de su lenguaje adornaba su

---

<sup>192</sup> Clastres, Pierre. “Al revés”. Crónica de los indios..... III, p. 91 – 92.

<sup>193</sup> Ibid, III, p. 97.

<sup>194</sup> Bareiro Saguier. “De la oralidad a la literatura paraguaya”. En Literatura Guaraní del Paraguay. Biblioteca Ayacucho. Caracas, Venezuela. 1980.

shapono, su chabono construido con cuatro mástiles, “bâtons insignes”, y sostenía desde ahí su oriflama con la palabra. “La palabra..... es la llave que abre el tesoro máspreciado de nuestra identidad. Las raíces de nuestros sueños, la sangre, el pulso y el aliento de nuestra entidad colectiva<sup>195</sup>”.

“Sept est nombre du firmament; / le firmament repose sur quatre colonnes: / les colonnes sont des bâtons-insignes. Le firmament qui déborde les vents, / notre père le pousse á sa place. / Sur trois colonnes, il l’a d’abord affermi, / mais le firmament se meut encore: / aussi l’appuie-t-il sur quatre bâtons-insignes. / Il trouve alors son lieu / et cesse de se mouvoir<sup>196</sup>”.

Jacques Lizot ha escrito sobre el shapono, “A partir de la plaza central y hasta la selva – del interior al exterior- es posible delimitar una serie de círculos concéntricos en cuyo interior se realizan actividades específicas. Cada uno de estos círculos está fraccionado transversalmente, cada segmento destinado a parientes que tienen una misma ascendencia y subdividido entre los diferentes grupos de primos hermanos. Pero no es todo: la gran vivienda, el shapono, es igualmente el reflejo de la representación que los indios hacen del universo. La plaza central es la bóveda celeste, y la parte baja del alero – una réplica de la parte baja del cielo, concebida como una estructura anversa- tiene su punto de unión con el disco terrestre<sup>197</sup>”. “El mundo es una mansión inmensa ceñida de cinco zonas y cruzada oblicuamente por una franja guarnecida de doce radiantes constelaciones, en las que figura también el carro de la luna<sup>198</sup>”.

Desde allí, la morada en su palabra, los indígenas contemplaban, como en una puesta de sol continua, con reticencia, la ostentación de su caparazón, el nombre de “les hommes” tan lejos de su tierra, a una altura media entre el ombligo de aquella y su medio cuerpo evanescente, según se puede ver en la Crónica: En los sueños. La palabra, su nombre al través de los siglos ha servido, aunque poca atención se ponga al respecto, para hacer frente a las palabras del misionero jesuita que busca la evangelización del “sauvage”; con una “claridad de tormenta”, a ellos, a “Les Hommes” les decían, ¡Escucha, jurúa! La diferencia de estos términos: “Ducti sunt / Reducti sunt<sup>199</sup>”. Con las cuales descalificaban el plebeyo brillo del “le noir et rouge” de la túnica de Occidente, del rosal.

---

<sup>195</sup> Ibid.

<sup>196</sup> Clastres, Pierre. “Création de la première terre”. Le grand parler..... I, p.34.

<sup>197</sup> Lizot, Jacques. El círculo de los fuegos. Ed. Monte Ávila. Venezuela. 1992, p. 120.

<sup>198</sup> Varrón. Citado en Montaigne. Ob. cit.

<sup>199</sup> La diferencia entre ser conducidos y ser reducidos.

“La actuación de la Compañía de Jesús fundó colegios, residencias y misiones..... Esta vez se trataba de un Instituto que contaba con disciplina estricta, cabezas alertas y experimentadas, padres y hermanos dedicados a sus tareas. Y los objetivos eran definidos, siendo ejecutados no sólo verbo et lingua, como escribía el provincial, sino opere et veritate<sup>200</sup>”.

Todo esto remite exactamente a la figura verosímil que acompaña con una lírica sagrada cada paso del indígena en la selva, sus cantos y danzas, sus oraciones, gestos y ritos. En sus semejanzas, los indígenas hilvanan la sombra de quien mira aquella imagen “sauvage”: La palabra de sus ancestros. Enredados ya en la mesa de sus ancestros, sólo su despliegue “celle qui vit le lit de la terre/ c’est seulement son image”, es quien distingue el gusto por el aire fresco que de la “grande bouche” indígena sirve para elevar las alabanzas más excelsas o el aroma delicado de un “adorno, de los últimos adornos de la tierra” hasta la morada de sus dioses<sup>201</sup>.

“Quum suspicimus magni coelestia mundi/Templa super, stellisque micantibus aethera fixum,/Et venit mentem luncce solique viarum<sup>202</sup>”.

El tesoro de la lengua de esos indígenas, atestiguado por Ruiz de Montoya, en sus palabras nos dicen, “entre el Moi de los hombres y el Soi de los dioses, hay una comunidad de hombres, está la tribu..... el ser social de la tribu tiene su raíz en lo divino”. Y así, en el campo de lo que hemos vislumbrado el lado metafísico de la obra de Clastres, no se elabora el discurso de un loco que habla como si fuera un dios: En su discurso se encuentra la reafirmación y el saber de sus ancestros, “les belles paroles qui interrogent les divins”. Por ello, dice Clastres, “c’est sur le terrain du mythe lui-même que fleurit une tel discours, c’est á la lumière de l’inquietude religieuse qu’il s’éclaire”.

“L’homme de qui nous avons obtenu ces textes es un sage-chamane Mbya-Guaraní. Nous l’avons rencontré en 1965 dans la hutte misérable qu’il occupait avec sur famille, au coeur de la forete, près du fleuve Parana<sup>203</sup>”.

---

<sup>200</sup> Zavala, Silvio. Orígenes de la colonización en el Río de la Plata. Editorial de El Colegio Nacional. México, 1977.

<sup>201</sup> Clastres, Pierre. “Compte rendu de Mission chez les indiens Guayaki (Paraguay)”. L’Homme. Numéro 2. T. 4. Mai - Août, 1964, p. 122-125.

<sup>202</sup> “Cuando contemplamos sobre nuestras cabezas esas inmensas bóvedas del mundo y los astros que las esmaltan; cuando reflexionamos en el ordenado curso de la luna y el sol”. Lucrecio, V, 1203. Citado en Montaigne. Ob. cit.

<sup>203</sup> Clastres, Pierre. “Les bellement adornes”. Le grand parler..... III, p.123.

En este sentido, Clastres parte de la observación y registro de un nacimiento, cuya intensidad ha sido marcada por la ubicación de su lenguaje como un cuasi-silencio que lo sitúa entre el sonido y el gesto, la imagen y el texto: Testimonio que solamente puede hablar de una revelación asumida por el hombre con todo su ser. En la cual todas las actitudes, estructuras y formas religiosas, imágenes y figuras, todos los santuarios de los indígenas, por “primitivos” que sean, participan de una condición ontológica: La fraîcheur de sus palabras, el silencio de sus dioses.

“(.....)Que ces eaux grandes coulent! De là vont naître les fleuves. Voici la grande eau que nous autres avons crée. Et voilà les ruisseaux qui iront s’unir á leur futur maître. Ce sont là des choses dont nous ne permettrons pas qu’elles se sèchent. C’est nous qui avons creusé tout cela: les racines des arbres d’où jaillissent le eaux. Elles ne sont pas destinées á s’assécher, mon cadet<sup>204</sup>”.

Así, si en una sociedad indígena, primitiva, hay una “fraîcheur” a la que se considera como sagrada, resulta que, gracias a la religiosidad –imaginación- en que se basa dicha creencia, los miembros de esa sociedad cuentan con la posibilidad de acceder a una comprensión metafísica del universo. “Tupan: á l’inverse de Karai, il règne sur le monde aquatique et ses diverses manifestations, la grande eau et ses ramures, la mer et sa couronne de fleuves et des rivières<sup>205</sup>”. Clastres cercano a este razonamiento, reconoce en la frescura una característica inaprensible en una comprensión científica del universo indígena sin tener en cuenta su respectivo contexto: Trascendencia, espontaneidad, libertad, colorido, inmortalidad, válida como posibilidad para ascender al cielo y encontrarse con sus dioses: Las palabras, sus verdaderos nombres. No obstante, esto no es totalmente válido si consideramos que son hombres y no dioses, y que por tanto, tuvieron una mutación ontológica de su propia condición en algún punto del camino de su phantasie y de la cual da constancia Pierre Clastres. En consecuencia, la crónica del nacimiento de un aché con la cual comienza sus viajes Clastres, y para quien oye esa primera experiencia del hombre primitivo, pertenece al orden de los relatos, que no al de los sueños que se expresan en aquellas narraciones. Casi una exégesis, la interpretación de los relatos sin embargo termina por alcanzar, en algún lugar, todavía “no sé dónde”, a nuestros sueños, las fantasías de “Les Hommes”, con el objetivo de recordar un lugar de comunión y renuncia, abrenuntio. En la actualidad, esta serie de relatos se transforman

---

<sup>204</sup>Clastres, Pierre. “Les aventures des jumeaux (Versions)”. *Le grand parler.....* II, p. 58 – 99.

<sup>205</sup> Clastres, Pierre. “Création de la première terre”. *Le grand parler.....* I, p. 39.

entonces en fabulosos porque expresan, en primer lugar, por los labios del viajero el viaje más lejano, como dice Gaston Bachelard, para fabular lo lejano de “les hommes”.

¿Podemos imaginar el eco lejano de un discurso antiguo, el sentido apriorístico que está a la expectativa de oír un nuevo cuento, sencillo y frágil relato que juega con los nombres de aquellos a quienes los indígenas llaman: “Les maîtres des mots”, en la obra de Clastres? ¿En verdad debemos iniciar con ese eco la estabilidad del orden esbozado en el mayor encanto que Clastres describió, en su secreto y transparencia, mediante la constancia de un saber en “les hommes”: “Le savoir intransigeant de leur propre divinité”, con el firme propósito de elucidar el movimiento que nos guía de lo mismo a lo Mismo, de los hombres en tanto región divina a la divinidad misma: La palabra?

Palabra angustiante que revive lo que los dioses, los ancestros y los héroes vivieron, nos revela un comportamiento mitológico que, como dice Mircea Eliade, constituye una defensa contra el tiempo. Defensa en la que la “caída en el tiempo” expresa la inversión del campo de acción del mito (sueños, fantasías, nostalgias, etcétera) y, sobre todo, la angustia que ello representa para la mayoría de los individuos en no participar de una experiencia religiosa auténtica. Palabra angustiante y profética, para Clastres representa la repetición del viejo mito “du retour de l’âge d’or”. El cual nos revela la verdadera historia de los Guaraní, “el esfuerzo repetido de desplegar su verdadera naturaleza”; discurso de su origen y asignación de su destino, una lógica rigurosa impone en el movimiento de sus palabras un lugar preciso a la “fraîcheur”.

“La flamme –l’exaltation religieuse- suit le même chemin que la brume. La fraîcheur séjourne á l’endroit le plus prompt á s’échauffer: la poitrine, le cœur<sup>206</sup>”.

Fraîcheur que en cada una de las secuencias que la componen, primero, el efecto concreto que presentan las grandes migraciones religiosas de los Tupi-Guarani por obtener el estado de aguyje, estado de gracia que le permitiría al indígena acceder a la Tierra sin Mal, su verdadera fabulación. Y reconoce en la cosmogonía (idea del mundo) indígena “l’effondrement de l’espace” para sugerir un tiempo nuevo, esperanzador, anuncio del retorno de lo no-mortal, el retorno de los divinos. “Avec Ñamandu en effet, advient le temps nouveau: temps de longs soleils, des vents tiédes et chauds du printemps et de

---

<sup>206</sup> Clastres, Pierre. “Création de la première terre”. *Le grand parler..... I*, p. 41.

l'été, temps joyeux.... Avec Ñamandu existe le vent originaire: vent glacé du sud, vent du repliement et non du déploiement<sup>207</sup>". En segundo lugar, en aquellos elementos que escapan al análisis de los mitos y que revelan otro tipo de explicación, moderación, calma, evitar el abandono a la cólera, el exceso y el desorden, elementos ingenuos y metafísicos, en los cuales la parte más notoria es la que se refiere al "saber vivir" de los indígenas, Clastres reconoce las normas que definen el modo de su existencia, las reglas de su vida frente al olvido, el silencio de sus ancestros, sus dioses; las normas que substituyen la nostalgia y la esperanza, el sentimiento doloroso por la pérdida, poco a poco tomando lugar, de "la sérénité rafraîchissante d'antan".

"Todos precipitan su vida, y hastiados del presente son acusados del deseo de futuro<sup>208</sup>".

Por ello, en esta investigación, la metáfora de la que da constancia Clastres en la vida del indígena mediante la palabra "fraîcheur", es también la de él mismo como viajero al vivir en la ambigüedad, mejor dicho, ser al mismo tiempo, hombre y dios, indígena y animal, primitivo y "sauvage", etnólogo y francés, y quizá muestre el peligro, la vacilación del estatuto ontológico que, en un mundo peligrosamente vivo, exige caminar por delante de uno mismo, en busca de uno mismo, definiendo su identidad, con el riesgo de perder su propio yo, todas sus palabras. Por eso, la Crónica de Clastres, sus viajes comienzan en el intersticio de la historia indígena como un tiempo nuevo que resplandece por sus gestos, y de la cara de una historia que relata el disfrute sucedáneo de una "fraîcheur" divina, en cuyo silencio y permanencia deben comprometerse todas las palabras del indígena y el escritor.

La exigencia que un momento fértil y estéril a la vez, contradictorio, en que toda tradición se conmueve y todo recuerdo cavila, únicamente despliega en la Crónica de Clastres: La legislación propiamente dicha de los indígenas, "les sauvages"; la cual retiene las normas futuras enunciadas por sus dioses en su memoria como la promesa que en un tiempo futuro servirán para tomar el camino de su tierra natal. Las leyes comienzan con un dios (Platón). En la fabulación de la esperanza y el destino de la angustia por aquellos estatutos, las normas que ordenan la existencia revelan y asignan el destino de "les hommes" en la frescura que es el vivir como tales. "Lorsqu'un humain dit son désir d'être

---

<sup>207</sup> Clastres, Pierre. "Fondement de la Parole: les humains". *Le grand parler*.... I, p. 21

<sup>208</sup> Séneca. "Carta 66". *De Vita Beata*, XV, p. 38.

dressé á l'image d'un, il proclame son désir d'abolir sa condition d'humain, laquelle s'inscrit déjà dans le moment de la naissance<sup>209</sup>". ¿Cómo podría Clastres observar en la serie de reglas, normas que ordenan la existencia de los indígenas un límite tan exorbitante como lo es el "saber vivir" mediante una "fraîcheur" visión del mundo?

Fraîcheur, frescura: "En el pensamiento de las sociedades primitivas esa frescura es lo que se encuentra designado como normas, reglas que ordenan su existencia. Solo que las normas de la vida de los hombres no las hacen exteriores, puesto que ellos definen el modo de existencia de los humanos como comunidad de elegidos: los Guaraní guardan con recelo en ellos mismos, por naturaleza, las reglas de la vida. Y al llamado de Ñamandu, el saber de estas normas equivale a una advertencia: no las olviden<sup>210</sup>".

Fraîcheur: Froid tempère qui plait –la fraîcheur de la nuit. La fraîcheur du teint. On dit aussi, la fraîcheur des roses nouvellement cueillies. On dit dans la propre, la fraîcheur des bois, des eaux, des rivages. Fraîchir: terme de mer, qui se dit du vent, et signifie devenir plus fort, le vent fraîchit<sup>211</sup>.

"Fraîcheur<sup>212</sup>", frescura, agradable. La frescura del agua. La frescura del bosque. La frescura de la noche, de las mañanas. La frescura de los tiempos. Caminar a la frescura. Significa que algunas veces absolutamente, el frío permanece, frío. Se dice, la frescura de las flores, la frescura de la tez, para decir, este color vivo y resplandeciente de las flores y de la tez.

Así dice Clastres, ahí en esa tierra de los indios, fresca y vigorosa, observé el nacimiento de un aché en silencio, y encontré la "fraîcheur" indígena y salvaje como testimonio de un cuasi-silencio que situaba a estos hombres en medio de sus palabras y el andar de ellas en la Historia, en la precipitación de un parto, la esperanza de un nacimiento, la recepción y bienvenida de un indiecito cuya lealtad a esta tierra se la aseguraba la frescura de su canto.

Si presentamos las referencias que expresan las primeras indicaciones sobre la palabra "Fraîcheur" en Francia y la descripción que realiza Clastres en el primer texto de la Crónica, con el propósito de seguir el señalamiento de Clastres sobre el acompasamiento de una "fraîcheur" que despliega todo su candor e ingenuidad en la descripción de un

---

<sup>209</sup> Clastres, Pierre. "Fondement de la Parole: les humains". Le grand parler..... I, p. 21.

<sup>210</sup> Ibid, ..... p. 44.

<sup>211</sup> Dictionnaire de la langue Françoise ancienne et moderne. Richelet Pierre. Tome second (E – O) A Lyon, chez Jean – Marie Bruyset, Imprimeur – Libraire, grande rue Merciere au Soleil d'or. MDCCLIX. Avec approbation et privilege du Roi.

<sup>212</sup> Dictionnaire de l'Académie Francaise. Troisième édition. Tome premier A-K. Jean Baptiste Caignard, imprimeur du Roy et de l'Académie Francaise. MDCCXI.

nacimiento en el que, “Texto e imagen se traducen e ilustran mutuamente y a cada nacimiento los guayakis, sin saberlo, repiten el discurso inaugural con un gesto, que hay que leer como se escucha una palabra<sup>213</sup>”, leeremos lo siguiente:

- ❖ Une nouvelle toute fraîche: ¡Qué esfuerzo para separarse en plena noche del grato reposo al calor de la hoguera cercana!<sup>214</sup>
- ❖ Temps frais: Un poco apartada de la choza en que vive Pichugi y su familia, arde una hoguera cuyo valor y cuya claridad apenas templan el frío de esta noche de junio.
- ❖ Un vent frais: Estamos en invierno. El muro de los grandes árboles protege al pequeño campamento del viento del sur.
- ❖ Nuit fraîche: Los guayakis indiferentes al frío sólo prestan atención al kromi: están encargados de acogerlo y el menor desfallecimiento en la seriedad de su tarea podría ser fatal.
- ❖ Les traces en sont encore toutes fraîches: Las llamas agitadas iluminan su ancho rostro inmóvil.
- ❖ De fraîche date: A los pocos minutos todo duerme en el campamento. El viento y la selva prosiguen su diálogo milenario, las hogueras crepitan en la oscuridad y la tribu cuenta con otro miembro.
- ❖ De fraîche mémoire: A partir de ahora es preciso protegerle de los-que-no-se-ven, los habitantes nocturnos de la selva, que ya están al acecho de la joven presa y que no esperan más que la señal de un ruido, de una palabra, para localizar y matar al niño.
- ❖ Une matinée fraîche: Este gris amanecer no tiene nada de tropical. El sol apenas asoma por el horizonte de un cielo bajo; el cuerpo, todavía petrificado por el frío nocturno, espera con desazón el calor del día. El campamento está formado por una decena de chozas, más bien abrigo rudimentarios vagamente dispuestos en círculos alrededor de un espacio desbrozado.
- ❖ Avoir les mains fraîches: ¿Tenéis frío?, Duy pute, mucho frío, responden tiritando y sonrientes.
- ❖ Il fait un petit air frais: El sol, ahora casi vertical, ha hecho desaparecer el hielo. El aire es más tibio y los indios han salido del estupor en que les había sumido el frío nocturno.
- ❖ Eau fraîche: Entonces, de una choza cercana surge un estridente chenga ruvara, canto ritual de las mujeres. En realidad este ‘canto’ es un lamento: la mujer hacia delante, oculta el rostro en las palmas de sus manos y emite largos sollozos por entre los dedos. Tras lo cual, y en un tono quejoso y lloriqueante a la vez, viene una melopea apenas modulada en que las palabras, o por estar desmesuradamente dilatadas o, por el contrario, cortadas y abreviadas, son totalmente incomprensibles para quien no sea Guayaki.
- ❖ Pendant que j’en ai la mémoire fraîche. J’en ai encore la mémoire toute fraîche: Ahora que se ha hecho todo lo que un viejo saber enseñó otrora a los aché ahora se puede volver al orden normal de las cosas, poblar la noche con un canto victorioso vuelve a ser posible.
- ❖ Des lettres fraîches: Las reglas han sido respetadas, las palabras necesarias han hallado, para ser dichas, los labios precisos y ningún gesto ha sido olvidado. Los indios, que se lo han merecido, pueden

---

<sup>213</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. Crónica de los indios..... I, p. 9.

<sup>214</sup> Ibid, ..... I, p. 11 - 35.

ahora abandonarse ahora sin inquietud al sueño de una noche en que hará tanto frío como en la precedente.

❖ Des troupes fraîches: La alegría que experimentan ante la criatura..... la llegada de un nuevo miembro del grupo contribuye poderosamente a reforzar en él mismo la cohesión y la solidaridad tal es la principal adquisición de que se beneficia la tribu.

Por eso, Clastres escribe, en “Al revés”, fascinado por el aislamiento casi completo que todavía colmaba el salvajismo de los indígenas en su morada occidental, Arroyo Moroti, en el que de hecho todavía se podía observar el tranquilo frescor de su vida selvática en la que eran suficientemente fuertes para seguir enfrentados consigo mismos en cada nacimiento<sup>215</sup>, “tete-atete avec soi”, sin prestar mucha atención a los intentos de diálogo de los otros: Pues sólo cuando estuvieran enfermos empezarían a hablar. Así se manifestaba el salvajismo de “les hommes” en cada nacimiento mediante un gran silencio. Alfred Métraux recordó a Clastres la situación de las sociedades primitivas, mediante la siguiente imagen del salvajismo indígena, “Para poder estudiar una sociedad primitiva es preciso que esté ya un poco podrida..... (Agrega Clastres) Así pues, la sociedad de los aché no estaba podrida, su buena salud le impedía iniciar conmigo, con otro mundo, el discurso de su decadencia<sup>216</sup>”. Indígenas apenas rozados, apenas en la frontera visible de nuestro mundo, con su imaginación –la fantasía y la religión- como vértice sobre el cual reposa todo el “ethos” de los “sauvages”, Clastres vislumbra y escribe:

“Ante los Guayaki tuve ocasión de imaginarme a mí mismo unos siglos antes, cuando América estaba por descubrir”.

Aunque, ¿por qué esta propiedad del colorido indígena, la blancura fresca y láctea marcada por un ligero color de narciso que anima el espíritu de resistencia de los indígenas ante los otros como propiedad ontológica de lo político en la obra de Clastres? A decir verdad, cualquier fantasía es producto de nuestra imaginación. Y asimismo, cualquier imaginación es la asociación de nuestra phantasie. “Fortis imaginatio generat casum<sup>217</sup>”. El descubrimiento ya antiguo de diferenciar ésta última de la sensación y la opinión, proporcionó un sentido de ser al hombre. Sin embargo, sólo contemplado en su enmascaramiento, nunca en sí mismo en tanto fantasía originaria –phantasie-, ese sentido recorrió la percepción de nuestros recuerdos, memorias familiares, sensaciones

---

<sup>215</sup> Cfr. Milosz, Oskar W. La bruma y otros elementos. UNAM. México. 1996.

<sup>216</sup> Métraux, A. La Isla de Pacua. Ed. FCE. México. 1950.

<sup>217</sup> Una imaginación robusta engendradora por sí misma los acontecimientos.

coloridas y deseos aberrantes, explosiones coléricas y hábitos ocasionales, todas nuestras asociaciones y retenciones, problemas psicológicos y visiones para formar imágenes, constituir figuras que pudieran explicar el valor de una imagen y su reposo: La capacidad de hacer visible, de traer al alcance de la vista y mantener lo visible de la imagen<sup>218</sup>.

¿Deformar imágenes, señalando el carácter evasivo y abierto de la imaginación, en la representación, digamos, mimética de un personaje –personae/figuración-, por ejemplo, un indígena al imitarlo en sus acciones, pasiones, sentimientos, o elegir algunos caracteres para hacer las descripciones, juicios y reflexiones sobre “les hommes” como en la obra de Clastres, sería, sin más, imaginar, nuestra facultad de imaginar y no una fantasía diabólica?<sup>219</sup> La facultad de imaginar adquiere, como todas nuestras facultades, la capacidad de estar ahí desde siempre, en nuestras palabras, en nuestros gestos, como una aureola que en todas las circunstancias recuerda y examina, por ejemplo, todas las aflicciones y movimientos desgarradores que, en las noches dramáticas, invitan a relatar los días y los viajes de “les hommes”, su angustiante condición de indígena que explora la formación de reglas que presiden la amplitud de su trascendencia, sus impulsos y la plenitud de su actividad que se manifiesta “como un relámpago de eternidad”. Kant alguna vez se refirió al gozne entre la imaginación y la realidad como el gusto por los valores estéticos. Hegel, por su parte, habló de la inteligencia como libre fantasía, ora romántica, ora “la loca de la casa<sup>220</sup>”, cuyo valor en la máxima potencia del intelecto lo constituía el “separar”<sup>221</sup>.

No obstante, imaginar en la obra de Clastres es seguir las normas que ordenan la existencia indígena. Ahí, el movimiento entrelaza la libertad en que se puede concebir la fantasía que en la Crónica de los Indios Guayaki reconoce, exactamente en las palabras “Nosotros lo sabemos”, “Los aché lo saben”, el misterio y el enigma de un pueblo desconocido hasta bien entrado el siglo XX, y el gusto por escuchar relatos fantásticos: Los cuentos de un nacimiento. Pero además, advierte sobre la estricta regulación que adviene con los principios, las reglas que ordenan la existencia de “les hommes” que, importa retener lo siguiente, en el saber presencia una relación muy estrecha con la

---

<sup>218</sup> Wilhelm, Szilasi. “Acerca de la facultad de imaginar”. Fantasía y Conocimiento. Ed. Amorrortu. Argentina. 2001, p. 69-88.

<sup>219</sup> Bachelard, Gaston. El agua y los sueños: Ensayo sobre la imaginación de la materia. Ed. FCE. México. 1993.

<sup>220</sup> Abbagnano, Nicolo. Diccionario de Filosofía. Ed. FCE. México. 1966.

<sup>221</sup> Lapoujade, María Noel. Filosofía de la imaginación. Ed. Siglo XXI. México. 1988.

imaginación, pues en ella se reclina, en cuanto condición ontológica que se apoya “en lo que no necesita nada para existir”<sup>222</sup>.

Y a pesar de las inversiones que a lo largo de la historia se han dado entre los términos “imaginatio” y “phantasia”, dejando a ésta última relegada al ámbito de lo puramente quimérico e irreal, cuestión que sólo señalaremos aquí para sugerir que, en la “phantasie” de la “fraicheur” indígena el hombre figura como la liga entre la tierra y el mundo de los dioses, pero además intrínsecamente tiene a su alcance el medio que los une: La palabra. Mauricio Ferraris, recordando la concordia y confusión léxica entre los términos “imaginatio” y “phantasia”, advierte que el término que adquiere una valencia gnoseológica y ontológica en el siglo XVI se tematiza mediante la voz “imaginatio”, en un sentido de retención simple y elaboración compleja; y, además, sugiere que el mismo término puede designar bien “pensamiento”, un pensamiento poético que se pierde en la naturaleza del lenguaje: Sin argucias, silogismos, deducciones, simplemente, en lo pintoresco de su musicalidad, en su “fraîcheur”<sup>223</sup>.

En la “fraîcheur”, la imaginación y la fantasía vislumbran algo. Hacen visible o traen al alcance de la vista un aspecto: Una sombra, una fantasma, una doctrina de la verdad, la noción misma de la verdad por contraposición a la ficción. Y en la irrealidad por encima de la sensación, la inteligencia de la imaginación. Así Wilhelm Szilasi, en su *Fantasia y Conocimiento*, recuerda la opinión de Aristóteles con respecto al alma como entelequia del cuerpo organizado para la vida –Entelequia, producir la realidad propia. El alma produce su realidad propia mediante el acomodamiento a la disponibilidad del ser. “El hombre en entelequia hace, a partir del hombre en potencia, un hombre. Es-ahí donde su creación se recuesta en “nada”<sup>224</sup>”.

No obstante, la imaginación puede ser falaz, fancy. Así, Montaigne señalaba que todos ante su impulso se tambalean, más algunos dan en tierra. Avasallados por ella, Aristóteles ve a la imaginación cercana a la sensación como una condición del apetito que tiende a algo que no está presente y de la cual no se tiene sensación actual. Una ley simple de verdad la resume: “Evitar el dolor y perseguir placeres relativos”.

---

<sup>222</sup> Castoriadis, Cornelius. “Imaginación, Imaginario, Reflexión”. Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del Laberinto IV. Ed. EUDEBA. Buenos Aires, Argentina. 1998.

<sup>223</sup> Ferraris, Mauricio. La imaginación. Ed. Visor. Madrid. 1999.

<sup>224</sup> Wilhelm, Szilasi. “Acerca de la facultad de imaginar”. Fantasia y Conocimiento..... p. 73.

De manera que si hablamos de imaginación política, esta última tiene la función de acoger y contener, componer y dividir las especies aportadas por la imaginación o por los sentidos. Es decir, en la obra de Clastres la imagen de “hospitalidad” o la de “salutación” que se desenvuelve en la Crónica de un nacimiento sugiere al amparo del estandarte de la fantasía, phantasie, seguir los señalamientos de sus ancestros, las voces de sus padres. Lo cual explica la tarea que Clastres vislumbró al describir e interpretar los momentos más importantes de los indígenas como un esfuerzo por rehabilitar la imaginación frente a la racionalidad y/o estructura de la razón de “Les Hommes”: Arraiga los secretos del movimiento de la imaginación de “les hommes” en la suficiencia de sus principios. Simple empresa que recuerda las palabras de los ancestros para guiar los actos, gestos y rituales, secretos y cantos de los indígenas<sup>225</sup>.

Lo anterior se presenta al contrario de la inducción de un estado en el que para realizar el viaje a la realidad más trivial, la fantasía, hacia la imaginación, el mito, en cuanto se dirige a los comienzos del pensar, se desarrolla en el cuerpo interior una “manipulación psicológica”, una lección sobre la debilidad y la cura de una “vista extraviada en el sendero de Muu” que intenta mirar, directa y explícitamente, el estado patológico de un parto, de un nacimiento que reconoce, en el resplandor de sus vestiduras, el lugar y la dificultad para el nacer indígena, como una forma de sensación, que se presenta bajo la figura de un “escape” o “visitación”, semejante a la de un colérico o un borracho, un enfermo en el que el medio de intercambio será la aprehensión de “configuraciones que se me escapan y por las cuales me río<sup>226</sup>”, un jadeo en el que el movimiento hace correr al hombre “fuera-de-sí”. Esta última es, entonces, un lugar parecido a un jeroglífico, (palabra que se representa en una figura) en el que las diversas interpretaciones de éste conversan y se entienden no importando si con símbolos, alegorías, poemas, conceptos, su convergencia se posa en “un cuadro imaginativo conversacional” en el que los

---

<sup>225</sup> Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Ed. Labor. Barcelona, España. 1967. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia.

<sup>226</sup> La representación es el logro del entendimiento en el que el ver encierra en sí, como reglas de configuración y transformación, una imagen de la fantasía y un esquema..... las imitaciones aludidas se vuelven en la descripción de un espacio, el vacío infinito que finge en el inquieto cinematógrafo de su superficie las incontables exhibiciones en las que el hombre como inagotable Dios de la Risa se divierte, juega. Wilhelm, Szilasi. “Acerca de la facultad de imaginar”. Fantasía y Conocimiento....., p. 70-71.

contenidos de su situación política son los gustos de un público indiferenciado y fuera-de-sí<sup>227</sup>.

En este sentido, si nosotros quisiéramos abrazar alguna Lección de Política apegaríamos nuestro argumento a lo que ha dicho el profesor Patricio Marcos, que la política supone, ante todo, el gobierno de la imaginación sobre las sensaciones y el de la inteligencia sobre la imaginación, cuya materia son los recuerdos y las expectativas. “Entelequia del cuerpo organizada para la vida”. Tironeado sin embargo, por las afecciones, por aquello que sólo repara en el placer y en el dolor “algunos dan en tierra”: Contornean su cuerpo como en un estado alcohólico, iracundo o colérico.

“Sometidos a una imaginación fuera de cauce, desriada del mundo exterior, se destruye el juicio del hombre –otorgado por la palabra-, de ser responsables desplazando la causa que los determina al exterior<sup>228</sup>”.

“Seres extraños así mismos”, tienen una sensación nutritiva marcada por las primeras explosiones coléricas; “sus enojos primitivos que dan la partida del nacimiento de eso que en griego es la primera persona gramatical, Ego”, hacen que el hombre “apetezca lo temido” y llene su alma con “bocas hambrientas”; desde las cuales entreteje, por medio de fantasías, ficciones y fantasmas, los apetitos que forman su temperamento, la voz de su nombre: El colérico es, sin más, alguien que habita fuera-de-sí, hombre incapaz para morar su alma con una palabra<sup>229</sup>, es Innombrable. En efecto, dice Clastres en la presentación que realiza de los Últimos Hombres Bellamente Adornados, el colérico es “alguien que recién nacido se irrita contra el seno mismo de la madre”; la cólera es el efecto del cuerpo, del cuerpo en cuanto totalidad que constituye el mundo malo: desmedida, desorden, exceso de deseo, deseo de exceso. No es por ello, el origen de todo mal, la desventura irremediable de cualquier persona, sino el efecto de alguien Innombrable -según Beckett, característica de la totalidad del mundo moderno<sup>230</sup>.

“Contra el seno mismo de la madre se irritará el niño,/ Apenas se encuentra él en su lugar,/Que ya la cólera le exalta./ Envién sobre esta tierra a los no poco numerosos destinados/ A dirigirse sobre el lecho de la tierra:/ A su palabra se debe que esas cosas advienen/ He aquí: en cuanto a los nombres que nosotros

---

<sup>227</sup> Véase la apuesta en Ciencia Política de Oakeshott en su Racionalismo en la política y otros ensayos. Ed. FCE. México. 2002. V, “Sobre la condición humana”.

<sup>228</sup> Marcos, Patricio. Lecciones de Política. Ed. Nueva Imagen. México. 1992, p.35.

<sup>229</sup> Ibid, p. 40.

<sup>230</sup> Beckett, Samuel. El Innombrable. Ed. Lumen. Barcelona. 1966.

imponemos/ Cuando en efecto nombraran a los niños/ Entonces solamente habrá para ellos/ Alegría en la casa terrenal/ Ellos no se abandonarán más a la cólera<sup>231</sup>".

En la Desgracia del Guerrero, mediante la voz de Impulso Negro, Clastres escucha las historias que "el amor propio individual", con su escalada de temeridad llevó a los grandes hombres de las tribus indígenas, big men, a los guerreros a quedarse solos entre la multitud de enemigos, solos y ciegos, sin nombre. Y parecido a lo que nos cuenta Borges que ocurrió en el Samson Agonistes de Milton, "Ciego en Gaza (Gaza es una ciudad filisteo, una ciudad enemiga), en la noria, con los esclavos". Clastres describe a los indígenas en una de sus fantasías, ser "guerreros ciegos", su desventura; y además relata que ésta fue el resultado de "reír demasiado fuerte" y "comer demasiada miel, hasta untársela en su cuerpo<sup>232</sup>". Esto es, seguir un impulso que los apartaba de su imaginación -entendimiento que da reglas-, para precipitarse en el delirio y la ilusión de ser el único, Uno y Otro al mismo tiempo.

"Tu eres llamado por el mismo nombre y no cambiarás tu nombre. Cada uno ocupa el mismo espacio y el mismo lugar entre nosotros: tú te encontrarás entre nosotros. Nadie de ustedes es menor que nosotros, nadie es más que nosotros. Tú no serás capaz de olvidar esto. Es este el secreto que el grupo revela a la gente joven en la iniciación<sup>233</sup>".

Constancia de la morada de los "sauvages", y el tiempo en que se rigieron por "las normas que ordenan su existencia, cuya base era la palabra", y a esto debieron los aché su subsistencia contra todo y contra todos, pues la vida aché mantenía su fidelidad a la ley. Sin embargo, una vez roto el lazo entre ellos mismos y su propia sustancia, el respeto de la ley y la creencia en su valor no podía sino degradarse. Los nombres y las fantasías, por ejemplo, de Chachugi, la desesperación aché; Chachubutawachugi, el fracasado; los Karai o los profetas de la Selva; Krembegi, el mundo al revés; los Kybuchu, los niños muertos; Jyvukugi, el jefe indio; Fusiwe, el guerrero salvaje, "les hommes" quienes tienen inocentes caprichos, desamparadas fantasías en las que seeste el hombre plácidamente para alcanzar la Tierra sin Mal: Su ilusión y decadencia del paraíso, después de su iniciación, como todos alguna vez han querido cambiar su nombre por Otro, indicio del desarrollo en

---

<sup>231</sup> Clastres, Pierre. "Les bellement adornés". *Le grand parler*....p.114.

<sup>232</sup> Clastres, Pierre. "La desgracia del guerrero". *Investigaciones en Antropología Política*. Ed. Gedisa. México. 1987, XII.

<sup>233</sup> Clastres, Pierre. "La sociedad contra el Estado". *En La sociedad contra*..... X.

que el primer síntoma de la enfermedad que acecha a los aché, la desesperación impregna con dolor y muerte su alma, cada uno de sus nombres.

“Le premier paragraphe indique que le sentiment d’emblée éprouvé et manifesté par l’enfant nouveau-né, c’est la colère; il explique ensuite que la découverte du nom amènera l’enfant á retrouver son calme..... le nom, c’est-á-dire le signe individuel de la présence du divin dans la personne de l’enfant<sup>234</sup>”.

Milton, en el Paraíso Perdido, escribió una línea de calidad insuperable que podemos utilizar para ilustrar lo que nos cuenta este etnólogo, cuando considera la desnaturalización<sup>235</sup> que ha sufrido el hombre mediante aquella desventura trágica en la que literalmente el indígena es él el Innombrable, y lo cual, asimismo, observa desde la lejanía un rasgo que define actualmente la identidad del hombre, el deseo de poder y el deseo de sumisión: “A falta de déspotas humanos/ En sus pasiones tienen a sus tiranos<sup>236</sup>”.

Todo esto lo muestra Clastres con el propósito de situarse en un tiempo en el cual, utilizando la expresión de Lévi-Strauss, “la paradoja neolítica<sup>237</sup>”, con todo y la solución que aproxima los dos niveles estratégicos del pensamiento científico, uno por cierto ajustado a la percepción y a la imaginación, y el otro desplazado, dice menos del dominio por parte del hombre de las grandes artes de la civilización, cerámica, tejido, agricultura y domesticación, que por lo que posee mayor encanto en su secreto y transparencia, en el conocer y alcanzar a susurrar la deferencia –reclinación y apoyo- de las diferencias, el arte de gobernar, la política de “les hommes”. Política que al asegurar y conformar la identidad del hombre proveyendo a “les hommes” de un núcleo de conceptos y suposiciones básicas, cuya intensidad podría calificarse de una desatada fantasmagoría, “phantasma –lo que aparece”, semejante al reflejo de un hombre frente al espejo que intenta definirse por la simple imagen, arroja en la definición y elección de una realidad o ficción como la de la selva indígena, un tipo de orientación racional de acción, el deseo, en la que un solo nombre, el Innombrable, destruye la articulación de un lenguaje político

---

<sup>234</sup> Clastres, Pierre. “Les bellement adornés”. En Le grand parler..... III, p. 112.

<sup>235</sup> Clastres, Pierre. “Libertad, desventura e innombrable”. La Boétie, Etienne de. El discurso de la servidumbre voluntaria. La Boétie y la cuestión de lo político. Ed. Tusquets. Barcelona, 1980.

<sup>236</sup> Milton. El paraíso perdido. Traducción en verso por D.J Escoiquiz, precedida de una sucinta biografía de Milton por Lamartine y de un estudio histórico y literario acerca del mismo por Chateaubriand, traducido aquél y éste por Juan Cortada. Adornan esta obra 24 láminas magníficas y de un mérito indisputable grabadas en acero.

<sup>237</sup> Lévi-Strauss, Claude. El pensamiento salvaje.... p. 413.

antiquísimo. Y los indígenas en esa transformación de su lenguaje, dice Claude Lefort serán entonces nombrados y querrán nombrarse únicamente como Otro.

En un lenguaje más específico, reposarán su identidad y personalidad, todos sus semblantes, bajo el perfil precario de un rostro que retrata la imaginación indígena en las ironías de Montaigne y Beckett, en una fantasía que ensaya con “la parte superior de una hermosa mujer y el cráneo de un pez”: “Desinit in piscem mulier formosa superme”<sup>238</sup>. Dice Claude Lefort, en el Nombre de Uno,

“(.....) Gracias a la loca afirmación del Otro, la sociedad asume fantásticamente su entidad”. Es en este punto en el que Clastres tiene el acierto de concebir al “Uno”, en el camino de su presencia, en el odio o el deseo, en su visibilidad, para formar debajo de la propensión metafísica —la cual deviene la misma idea desde el pensamiento griego— que iguala la maldad con la unidad, con el “Uno”, en una ecuación más secreta en la política, la cual señala que la unidad, en su esencia, el deseo de sumisión, es el Estado.

Aunque, Clastres señala que su lectura política sobre la intuición metafísica que incita a los indígenas a plantear una cuestión un tanto sacrilega al pensamiento occidental: ¿Cómo acercarse al “Uno” como un objeto preferencial que vislumbre la asignación metafísica del deseo del hombre como mal? Es la consideración de un heroísmo que pone fin a la desgracia, a la desventura mediante la negación radical de la unidad, el “Uno” y su orden, y las condiciones que deben obtenerse para concebir esa unidad como un bien<sup>239</sup>: Desnaturalizado, pero aún libre, puesto que elige la alineación. Desventura: “Accidente trágico, desgracia inaugural, cuyos efectos no dejan de ampliarse hasta el punto de que se desvanecen la memoria de lo anterior, hasta el punto de que el amor por la servidumbre ha sustituido al deseo de libertad”. Impensable conjunción que engendra un “hombre nuevo”: Víctima de un sortilegio, de un encantamiento, quiere servir al tirano desde el albor de su nacimiento. ¿Dónde comienza la recuperación del índice de juventud jugosa, el vigor clásico que veía la política con una frescura y naturalidad jamás igualadas: Acaso

---

<sup>238</sup> Montaigne, Michel Eyquem. Ensayos de Michel de Montaigne: seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día. Traducidos por primera vez al castellano, con la presentación de todas las citas griegas y latinas que contiene el texto, por Constantino Román y Salamero. Casa Editorial Garnier Hermanos. Paris, France. 1912.

<sup>239</sup> Clastres, Pierre. El discurso de la servidumbre voluntaria. La Boétie y la cuestión de lo político..... Es acertado realizar este fácil y ligero deslizamiento de la Historia a la lógica, es acertado abrirse al vacío de lo que parece más evidente, es acertado ensanchar esta brecha en la convicción general de que no se puede pensar en una sociedad sin división entre dominantes y dominados. El discurso de La Boétie remite a la afirmación implícita, aunque previa, de que la división no es una estructura ontológica de la sociedad, este saber que, para La Boétie, no podía ser más que a priori, de pronto para nosotros que nos hacemos eco actualmente de la pregunta del Discurso, se inscribe en el orden del conocimiento, p. 120-121.

lo político no permanece siempre en los orígenes de la fabulación, con nuestra primera palabra?<sup>240</sup>

“El secreto que juro no descubrir a otro, yo puedo sin perjuicio comunicarlo a quien no es otro, pues es yo..... La perfecta amistad de la que trato es indivisible..... La amistad que posee el alma y la gobierna como soberana y absoluta, es imposible que sea doble<sup>241</sup>”.

Realizaremos de esa manera una empresa fascinante, observar cómo Clastres participó con su imaginación en la phantasie que es lo político. Decimos que lo político da cuenta de una fantasía, porque así como Huizinga dice al presentar el término poitique, pollus, y una supuesta palabra griega icos, gardien, en la etimología que los primeros humanistas franceses referían, en el orto del Renacimiento, a lo político como guardián de la diversidad. Conforme eso sí, con una preocupación más por el contenido que por la forma, en su sentido creativo de aprehensión de la forma de vida en esa época: En principio, definida esta última por el envío de cartas de elucidación científica que pensaba en el “otro hombre antiguo”.

La relación que Clastres establece en el análisis de las sociedades indígenas, primitivas, que en la perspectiva actual de pueblos “guardianes de la diversidad”, se enfrenta con el problema que señalábamos más arriba el de la imaginación política, aquel que se encuentra con que la riqueza cultural del pensamiento indígena, al mantener el exceso, múltiple o único, de representaciones de “Les Hommes” alejado del gran sistema general de pensamiento indígena simbólicamente en el lugar de lo Mismo, en donde cada figura y cada imagen sola y “sauvage” contribuyeron por mucho tiempo, guardando su puesto, a impedir que su exceso, su presencia, fuera una desatada fantasmagoría. Recuerda, como lo hizo este etnólogo al oír los cantos de los indios Guayaki, que en presencia del otro la historia se desborda del cauce clásico y entonces el hecho político se nutre de discursos etnográficos y de las pinturas de civilizaciones; para ilustrar así, la relación general del hombre con el lenguaje designado por la Parole-habitante que, en nuestro lenguaje es el alma y quien constituye a un humano como persona<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> Hugo, Víctor. *De orden del rey o el hombre que ríe*. Ed. Del Monitor. Trad. Española de D. Carlos Ochoa. 1869. ¿Quién soy yo? No soy nada, nada más que una voz: el linaje humano es una boca y su grito soy yo.... Soy el hombre, soy el espantoso Hombre que Ríe. ¿Qué se ríe de qué? De vosotros, de él, de todo. ¿Qué es su risa? Vuestro crimen y suplicio, y ese crimen os lo arroja a la cara, y ese suplicio os escupe el rostro. Me río, quiero decir lloro, p.890-891.

<sup>241</sup> Montaigne Michel Eyquem. *Ob.cit.*

<sup>242</sup> Clastres, Pierre. “Les bellement adornés”. *Le grand parler*..... III, p.124.

Así, en principio, podemos decir que con la recuperación de la cuestión de lo político en la obra de Pierre Clastres intentamos restablecer la discusión de la construcción de una identidad de convivencia, mejor dicho, de connivencia en el diálogo del mundo mediante las imágenes menos tolerantes de diferencia cultural. Para elucidar ante todo, la tesis principal de este autor acerca de la interferencia de una perspectiva estatal en la noción de identidad, el poder y lo político; con la única finalidad de acercarnos a nosotros mismos, a nuestra mayor phantasie y a nuestras fulgurantes nociones, a todos mis rezos por “les hommes”. Decía Musil, el hombre se convierte en ser humano cuando ama, sufre y reza.

Empresa que concedió gran importancia a las culturas indígenas del sur de América, fascinados por un poder que les hacía soñar despiertos, y asimismo al asombroso genio natural de Etienne de La Boétie que se prestaba a la fascinación por el poder, expresando a la vez la preocupación que de sí tuvieron esos indios y ese joven en el sueño “siempre autores de la gloria amena”, de la veneración de la impotencia y la retención simple de la pena de “ser hombres y no dioses”. Aunque al igual que traductores no dieron a su obra “nada que suyo no sea que el simple lenguaje”: El canto, sus súplicas y sus plegarias. Y en ese claroscuro de las palabras, del lenguaje y de las penas, Clastres observó la metáfora de lo político, el imago de su eternidad: Esta es la imaginación y la fantasía de su obra<sup>243</sup>. “He aquí, trágica en el silencio matinal de una selva, la meditante de una plegaria de un indio: La claridad de su llamado no se altera por lo que, subterráneamente, se perfila en él el sentido y el gusto de la muerte, hacia donde sabe encaminarse la extrema sabiduría de los guaraní<sup>244</sup>”.

Bajo esta condición, una investigación que gira alrededor de la “fraîcheur” en la obra de Pierre Clastres plantea lo político como una forma de desarrollar las preguntas espaciales

---

<sup>243</sup> Ver Lévi-Straus, Claude. “La estructura de los mitos”. En Antropología estructural..... Se podría definir el mito como ese modo del discurso en el que el valor de la fórmula *traduttore* tiende prácticamente a cero, p.190. La comparación entre la poesía en tanto metáfora y el mito en las mismas páginas señala: La única diferencia que tienen es que “la sustancia del mito se encuentra en la historia relatada..... y la poesía tiene estilo, modo narrativo y sintaxis”. Los dos sin embargo, se refieren a un relámpago de eternidad. La perspectiva que aquí se privilegia es la que a lo largo de estas hojas hemos rescatado de Etienne de La Boétie, en uno de sus primeros poemas cuando dice, refiriéndose a la forma de traducir: “Le traducteur ne donne á son ouvrage/ Rien qui soit sien que le simple langage/ Que mainte nuit dessus le livre il songe,/ Et dépité les ongles il’s en ronge:/ Qu’un vers rebelle il ait cent fois cangé/ Et en trassant la papier outrage:/ Qu’il perde après mainte bonne journee;/ Cést mesme corps, mais la robe est tournée;/ Tousjours l’authieur vers soy la glorie ameine,/ Et le tourneur n’en reticent que la peine”. Schimitt, Marie-Albert. Poètes du XVIe Siècle.. Librairie Gallimard. France. 1953.

<sup>244</sup> Clastres Pierre. “Profetas de la Jungla”. La sociedad contra el Estado..... VIII, p. 146.

y temporales que se hace el hombre a sí mismo para poder identificarse. Preguntas que en el más noble ejercicio de la sabiduría plantean como problema, el punto de partida de una decisión política: Conocer la diferencia de los conocimientos políticos; conocimientos que ante todo deben preocuparse por la modulación, el ritmo de las palabras y la observación de las imágenes políticas, la reclinación y apoyo, al señalar en la obra de aquél que sabe acerca de lo político: “Yo” después de un ¿Quién ahora? ¿Cuándo ahora? ¿Dónde ahora?<sup>245</sup> Pues, “Al verlo a él es cuando me pregunto si no proyectamos una sombra”.

“Las señas de Clastres hacia el pensamiento” al considerar al lenguaje con una naturaleza doble y esencial, “ora en su función abierta de comunicación, ora en su función cerrada de constitución de un Ego”, no señalan otro rumbo que no sea la entonación de un canto, la conversación “tête-a-tête avec-soi”. Y en ese lugares, a Pierre Clastres se le ve caminando en una selva planetaria en busca de los últimos hombres; en un lugar donde la única frescura que pudo encontrar frente “al calor y los mosquitos” fue su sombra y su lenguaje, sus únicas pertenencias. Ellas constituyen, “la imagen de Clastres”.

En ese sentido, nuestra investigación es diferente al establecimiento de una realidad compartida por “Les Hommes”, y asimismo, a la búsqueda de una forma de cohesión y condición de posibilidad, con sus objetivos y caracteres, bajo el ofrecimiento de confección e invocación de “figuras fúnebres o risibles”, “seres a imagen y a semejanza de los hombres pero dotados de poderes excepcionales” respecto de los cuales una “exterioridad constituyente en la penumbra”, pone de relieve la imagen de un hombre, con sus mutilaciones y proyecciones corpóreas, todas sus vivisecciones. Tratando así, la aparición de una voz imaginaria en la que la realidad se hace visible en la búsqueda de un “nuevo continente moral”, la política se vuelve un asunto de clarividencia de los moralistas, la institución de lo político se inaugura con un gesto; y en lo político, según Flaubert, vale más ser un ojo.

Yo, “Homo nomas”, me río con los ojos, “mom regard dans cette direction”. “Homimen Quarero<sup>246</sup>”. Sugerimos, pues, que el tratamiento de esta cuestión en la obra Pierre

---

<sup>245</sup> Beckett, Samuel. El Innombrable. Ed. Lumen. Barcelona. 1966.

<sup>246</sup> ¿Busco al hombre? Desde los Orígenes, a partir de Diógenes, pasando por Montaigne y Etienne de La Boétie, hasta el Principito esa es la cuestión más importante por elucidar para quien tiene la tarea de “imaginarse a sí mismo”.

Clastres es uno de los últimos intentos de los que fueron los primeros para definir al “hombre primitivo”, a “les hommes”, indígenas y “sauvages” en su dimensión política –entiéndase ciudad antigua, polis, nación, país, estado, comunidad, tribu, morada, shapono. Dimensión en la que “les hommes” se despliegan y desenvuelven en la “Bella Morada” del “sauvage” con su nombre, la única de sus pertenencias: Su único linaje verdadero. “La Bella Morada” de los indígenas, de ella podemos decir que, si la política es un “poner orden en casa”, lo político no es lo fantástico de la visión de la iluminación y detalles que sirven para “dar forma” o para estar “en forma” de la casa, esto es, un artificio, sino y entiéndase bien, una pertenencia de arte, en la que el hombre es un adorno. “Dios dejó en sus altas obras impreso el carácter de la divinidad, y sólo nuestra flaqueza de espíritu nos priva de descubrirlo<sup>247</sup>”.

De este modo, comenzaremos esta investigación con un planteamiento acerca de la noción de identidad, la cual si es concebida como un discontuum o continuum de imágenes, un “foyer virtuel... une limite á quoi ne correspond en réalité aucune expérience”, vasto conjunto y complejo edificio invadido de mil tonos –imagen percibida por Lévi-Strauss en una puesta de sol que le anunciaba el crepúsculo de los dioses y de los hombres<sup>248</sup>- tendiente a superar nuestro autismo. Entonces debemos iniciar con un “examen de conciencia de identidad” con “la búsqueda en mi memoria del estatuto de persona como adorno”, cuyo nombre exacto, sólo reivindicará la verdadera crítica de esta noción, esto es, un modo exacto de hundimiento, un desgarramiento en la “nada<sup>249</sup>”.

En fin, recordaremos, con Clastres, a “les hommes”, “en el alba y crepúsculo de los últimos hombres”, que en su inquietud que nace en el deseo de rechazar, conjurar su condición pero que calla sobre su eternidad, cuando “se esfuerzan por hablar pero sus fuerzas desfallecen”, “Lo óptimo es el agua<sup>250</sup>”. Integramos a esta investigación cada

---

<sup>247</sup> Montaigne. *Ob. cit.*

<sup>248</sup> Lévi-Strauss, Claude. *L'identité*. Éditions Grasset et Fasquelle. France. 1977.

<sup>249</sup> Cioran, E.M. *La tentación de existir*..... p. 9. “(...) Sólo se salva quien sacrifica dones y talentos para que liberado de su condición de hombre, pueda reposarse en el ser. Si aspiro a una carrera metafísica, no puedo a ningún precio guardar mi identidad; debo liquidar hasta el menor residuo que de ella me quede; mas si, por el contrario, me aventuro en un papel histórico, la tarea que me incumbe es exasperar mis facultades hasta que estalle con ellas. Siempre se perece por el yo que se asume; llevar un nombre es reivindicar un modo exacto de hundimiento....y todos nosotros somos violentos, rabiosos que, por haber perdido la llave de la quietud, no tiene ya acceso más que a los secretos del desgarramiento

<sup>250</sup> Lo óptimo en verdad, el agua; y el oro, cual quemante fuego, /más en la noche resplandece que soberbia riqueza. Píndaro. Oda primera, A Gerón, Rey de Siracusa. En el lecho de su muerte Etienne de La Boétie repite esas palabras a su amigo Montaigne, “Nada hay mejor que el agua”.

una de las palabras con las que comenzó en el siglo XVI la agonía de Etienne de la Boétie, certificada en una de las cartas de Montaigne, la cual daba cuenta de la phantasie que aquél vislumbraba en un estado en el que se definía: El estatuto de la muerte frente a la vida de “les hommes”.

Asimismo, recuperaremos las palabras con las que el indígena, el “sauvage” despliega, moribundo deshilachado por la Historia, cada uno de sus cantos y plegarias: Todos sus nombres en la obra de Clastres. “La frescura de Tupan”. Y en ese sentido, a la hora de la muerte de “les hommes” en la Historia, recuperaremos las enseñanzas del Rimbaud del pensamiento para decir con libertad: “Tu te nourris de pleurs,/ De pleursje te promets/ Et pour te refreschir des souspirs pour jamais/ Mais que le plus grand mal soit au moings en naissant”. Y seguiremos al mismo Rimbaud, por el mismo camino para repetir y signar todas nuestras penas y resistencias, nuestros anhelos y esperanzas, la expectativa que descubre en el silencio la gran palabra de un poeta, escritor y/o un indígena, “C’est la mer allée/ Avec le soleil<sup>251</sup>”.

No obstante atentos a aquellos susurros, cerraremos nuestros oídos a señalamientos como los que hace un Rambaud del pensamiento, un hombre primitivo de la igualdad, al proponer a nuestra dignidad y respeto un recorrido y disposición para imaginar a “les hommes” como a gigantes osados, “Les Hommes<sup>252</sup>”. Pues con razón dijo Etienne de La Boétie, “Aún cuando esos tiranos –esos gigantes osados- hayan desaparecido, los que le sobreviven siguen ennegreciendo de mil maneras las historias de esos come pueblos”, al repetir en todas sus creaciones, “Estamos dispuestos a ser mulas, Señor, las mulas del Estado<sup>253</sup>”. Dijo Circe –Sabiduría- a Ulises: Abandóname, déjame como estoy antes que acomodarme bajo la figura y cuerpo de un asno.

---

<sup>251</sup> El Rimbaud del pensamiento es Etienne de La Boétie. Las palabras que aquí se reproducen pertenecen al II de sus XXIX sonetos. Schmitd Marie-Albert. *Poètes du XVIIe siècle....*p. 665. Las que le siguen en orden de excelencia son de Rimbaud del poema “La eternidad” que forma parte de las Iluminaciones.

<sup>252</sup> Rambaud, abogado del tercer estado, 1596-1630. Le Roy Ladurie, Emmanuel. “Los hombres primitivos de la igualdad”. *En El carnaval de Romans*. Ed. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. México. 1994, p. 365.

<sup>253</sup> *Ibid*, p.366. “(...) Del cuerpo místico pasaba al cuerpo simple y llanamente reproduciendo el macrocosmos social, en sí mismo igual a la imagen del mundo, o del universo precopernicano (ptolomeico) en el que el cuerpo es la policía (la sociedad organizada), la cabeza es el rey, los brazos la nobleza, los pies el tercer estado. Los brazos –es decir la nobleza- deben de llevar de comer a la boca tan cercana a la cabeza real, no es sino la bolsa común, el Tesoro del Rey. Los clérigos el corazón.

En fin, el Prefacio, la Introducción a Clastres y la Propiedad Ontológica de lo Político, las normas que ordenan la existencia de esta investigación, constituyen los principios de la vibración secreta de nuestra morada. Aunque ¡Cuidado, el hombre que invitáramos a entrar en esta casa pudiera lanzar un lapo en el único lugar sucio de ésta: La cara de este Hombre! Aún así, gracias sean dadas morada silenciosa.

# CAPÍTULO I

## LA IDENTIDAD, EL NOMBRE Y SUS PERTENENCIAS

L'un chante les amours de la trop belle Helene<sup>1</sup>.  
L'un veut le nom d'Hector para le monde semer,  
Et l'autre par les flots de la nouvelle mer  
Conduit Jasón Gagner les tresor de la laine.  
Etienne de La Boétie. Sonnets, I.

L'objet de la vue, c'est visible. Or le visible est,  
En premier lieu, le couleur, et second lieu, une  
Espèce d' objet qu'il est posible de décrire par  
le discours, mais que, en fait, n'a pas de nom...  
Aristote. De l'ame<sup>2</sup>, II.

Et comme il le disait, l'eau remplit sa bouche:  
Son ame-parole se transforma en oiseau.  
Pierre Clastres. Le grand parler<sup>3</sup>, IV.

**Para Clastres traducir lo que veía en sus viajes y estancias entre “los últimos hombres<sup>4</sup>” era un hábito. “Fiel a la letra en vista de conservar su espíritu y, puede ser, por ciertos**

---

<sup>1</sup> El único libro Pierre Clastres en el que se observa dedicatoria alguna es la *Chronique*, y así dice: Para Hélène, por cierto su esposa. La cita en Schmitd, Marie-Albert. “Etienne de La Boétie”. Poètes du XVIe siècle. Librairie Gallimard. France. 1953, p. 679.

<sup>2</sup> Aristote. De l'ame. Librairie philosophique J. Vrin. Paris. 1934, p.105. En la nota al pie de esta página se pone de manifiesto el siguiente comentario respecto a las afirmaciones de Aristóteles acerca de lo visible que, a partir de la continuación del epigrafe, “Le visible, en effet, est couleur, et couleur, c'est qui est a la surface du visible par soi: jet quand je dis “par soi”, j'entends non pas ce qui c'est visible par son essence, mais ce qui est visible parce qu'il contient en lui-même la cause de sa visibilité”, en cierto modo anota: “Allusion aux corps phosphorecents, visibles seulement dans l'obscurité”.

<sup>3</sup> Clastres, Pierre. Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indiens Guaraní. Éditions du Seuil. Paris. 1974.

<sup>4</sup> Con esa expresión la referencia a aquellos hombres que fueron objeto de las investigaciones de Clastres se reconoce a los primeros indígenas de una parte de las tres Américas “encontrados” por distracción, descuido y fantasía en el siglo XVI; aunque al pasar los siglos han sido devueltos, progresiva-mente, al silencio que los caracterizó siglos antes como los últimos hombres de aquellos que fueron los primeros. Toda la imaginación –algunos dirían ingeniería- puesta en marcha en los momentos del descubrimiento es el primer esbozo de la construcción estatal que desplegará la fantasía e imaginación de Occidente.

fragmentos, una apariencia de oscuridad”, y encantado por el relato, recogido magnetofónicamente, de la trayectoria casi legendaria con los “seres humanos” de Elena Valero quien, cual Eurídice volvió del más allá, del límite de nuestras observaciones para constituirse “espejo” de nuestras verdades, en ese momento doblemente presentes, casi muerta para testimoniar,

al salir de lo que impele y echa al aire la mediación entre la imagen de los indígenas, los sauvages y nuestros ojos, por su aire conmovida, como lamiendo la pupila, en modo rapidísimo se aleja y entonces la distancia conocemos, la franja divisoria de un secreto color negro que el llanto de vivos y muertos recoge de la tierra<sup>5</sup>,

transcribe en *Le grand parler*, en 1974, lo que dicen y dicen desde siempre, *in illo tempore*, en el Nacimiento de un hombre, los Guaraní –indígenas del Paraguay, ubicados en la mano de Ñamandu al sur, precisamente, en el lugar de los tiempos originarios-, con una maestría que sabe expresar la tranquilidad de la letra que el discurso enigmático de estos indios tiene como marca, en un hermoso color negro azulado, grabado en su memoria:

“Une parole se pourvoit d’une siège<sup>6</sup>”

Estimando necesario y suficiente, posible en todo caso, ese “indispensable sostén”, describirá más tarde en sus *Chroniques* el presagio y alumbramiento, la caída y emergencia de un “tal Kandegi” que entre “unos tales Guayaki –indígenas del Paraguay, situados al este en la mano de Ñamandu, en el lugar de la palabra”, “nació ayer noche” al amparo del respeto, la palabra y los precisos gestos, y circundado por un fantasma, “cierto Krei” que rondaba la oscuridad de aquel alumbramiento.

---

<sup>5</sup> El libro de Ettore Biocca. *Yanoama. Récit d’une femme brésilienne envelopée par les indiens*. Éditions Plon. Paris. 1968, representó una de las lecturas más fascinantes para Clastres. En dos puntos puede observarse el realce que hace de ella. Primero, cuando habla de él como un documento autobiográfico que “está en el límite de la imposibilidad de hablar o del discurso mortal”. Segundo, al referirse al color más importante entre los indígenas, el negro, que utilizan las mujeres entre “los seres humanos”, cuando algún pariente o persona cercana muere; el cual, cabe destacar, resulta de una mezcla de carbón y lágrimas, una mixtura de lágrimas y mugre del cutis. Clastres, Pierre. “Una Etnografía Salvaje (A propósito de Yanoama)”. *En Investigaciones.... II*, p. 33-43.

<sup>6</sup> Clastres, Pierre. *Le grand parler.... Introduction*, p.14. Sobre la palabra siège, apyka, unas páginas más adelante el autor señala que, ésta palabra ocupa un lugar decisivo en el universo religioso de los Guaraní, por ejemplo, al observar el nacimiento de un aché se utiliza para describir el despliegue de la sucesión de momentos en que se divide esa ocasión, de los pies a la cabeza, y sirve de apoyo para un ser que aún disimula la noche. En el caso del asiento del cuerpo, su aparición metonímica designa “un pequeño banco de madera”, una silla, un trono en el que se asienta el “anus”, “le cul”, “le derrière”, y por ello se dice, “Le saint siège”. Esos lugares, en el diccionario de Richelet de Francés antiguo y moderno se ilustran mediante la siguiente figura: “Le dieux assis sur les étoiles..... Ont un moins beau siège que vous”.

Su descripción, la cual permite entrever cómo en el nacimiento de un aché “se déployant peu a peu dans la nuit, et, se laissent voir les paumes des mains et, en fin, la tête” y se asienta, rodeado por un gran silencio, “un ser que disimula aún la noche”, deslizaría su primer y único propósito respecto a la noción de identidad de un “tal K...” en un doble ocultamiento, pues era posible y aún verosímil que la amenaza de aquel espectro tocara, en esa gran noche rebotante de oscuridad, a este etnólogo salido de Occidente –la ida hacia bajo de la tierra de la tarde (Borges).

Bajo esa consideración, Pierre Clastres debería, en una u otra forma y bajo una luna que lo llenaba de estupor, primero como hemos visto en *Le gran parler*, en 1974, luego en dos ocasiones distintas en su *Compte rendu de mission chez les indiens Guayaki (Paraguay)*<sup>7</sup>, en 1964, y más lúcidamente en su *Crónica de los indios Guayaki*<sup>8</sup>, en 1967, en una ocasión tan frágil y amenazadora para la escritura, reclinar su pluma en el silencio. Ese proceso es el que enuncian estas páginas.

“(....)Si se enteran de que esta noche ha nacido el hijo de Pichugi, estaría perdido, moriría asfixiado por Krei, el fantasma mortífero: de modo que cuando una mujer está pariendo no se debe de reír ni hablar y ponen buen cuidado en mantener la disyunción entre el nacimiento y el ruido humano<sup>9</sup>”.

En primer lugar, el ocultamiento recorrería la intención propiamente social de conocer ese elemento de las potencias exteriores, que irremediablemente actúa en toda su extrañeza en el alba del “alma primitiva”, como en la del hombre recién nacido, con el objetivo de ligar la “naturaleza” del nombre, por ejemplo de Kandegi –Kande, pequeño cerdo salvaje/ gi, persona- con la pronunciación de una ausencia como condición que fundamenta su derecho y verdad legítima en la “victoria de un cazador” y en la alianza con los extranjeros, asentándola, cabal e intrépidamente, en “un trozo de sonoridad” que, por un instante, revela esa verdad oculta: El hombre posee un nombre.

La astucia de semejante ocultamiento proviene de la designación de las propiedades inherentes a cada persona, como algo singular y discontinuo. Esa designación afirma las propiedades de cada individuo en la elección y expresión discontinua, en este caso, presente solamente como lo real de un “tal”, sin tanta evidencia en ningún otro instante

---

<sup>7</sup> Clastres, Pierre. “Compte rendu de mission chez les indiens Guayaki (Paraguay)”. *L'Homme*. T.4. Numéro 2. Mai-Août, 1964, p. 122-125.

<sup>8</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. *En Crónica de los indios Guayaki.....* I, p. 5-36.

<sup>9</sup> *Ibid*, I, p.7.

como en el momento de la secreta afinidad entre nombres y muertos, resultado de una forma singular de definición presente y permanente. Ambas características reveladas por la temporalidad de la muerte<sup>10</sup>. ¿Acaso en esta obra podría hablarse de una relación sonora legítima, de una “descripción” e “interpretación” en voz alta justificada, cuando resuena en el exterior el nombre de “alguien”, si asoma y dispone para cada una de sus letras “una tímida llamada a la renuncia, *abrenuntio*, en nombre del parentesco? Es claro que, “Es una noche triste para los aché, la muerte está entre ellos<sup>11</sup>”.

Esto quiere decir que, en una relación de orden social con base en la negación de cualquier señalamiento de parentesco, pertenencia (appartenences) o identificación (identification), el grado máximo de diferenciación respecto de otra persona o asignación social perpetuamente idéntica; en la que el problema es la puesta en juego de la existencia conjunta de ese orden por los “recién llegados”, los indígenas y “sus antepasados que reencarnan en sus herederos, que reviven en el cuerpo de quienes llevan su nombre y cuya perpetuidad queda asegurada por el rito, los actos y las marcas, en cada una de sus fases de expresión de vida y muerte”; en la obra de Clastres, el nombre esclarece el papel ululante, convincente y veraz que el hombre “despliega” en la vida social, familiar y sobre todo en los dramas sagrados. Esto es y será desde siempre su identidad<sup>12</sup>.

“Todo nacimiento es vivido dramáticamente por el grupo entero, no es la mera adición de un individuo suplementario a esta o aquella familia, sino la causa de desequilibrio entre el mundo de los hombres y el universo de las potencias invisibles, la subversión de un orden que el ritual debe ocuparse de restablecer<sup>13</sup>”.

Es cierto por cuanto, “le mot ou groupe de mots que sert á designer una réalité concrète ou abstraite, le nom –l’essence de l’objet reside en lui ou même titre que sa couleur et sa forme<sup>14</sup>”, cual etiqueta que designa el sentido y la relación de objetos realmente existentes. Y “el sonido de la voz significativo por convención, que prescinde del tiempo y cuyas partes no son significativas sino al ser tomadas por separado<sup>15</sup>”. Presenta a un individuo “fuera de toda clase” y figura como “recién llegado” para sugerir la

---

<sup>10</sup> Hélène Clastres y Jacques Lizot. “La muerte y la idea de canibalismo entre los Yanomami (La Repartición)”. En *Boletín Indigenista Venezolano*. Tomo XVIII. No. 14. 1978, p. 111-142.

<sup>11</sup> Clastres, Pierre. “Matar”. *Crónica de los indios*..... VI, p. 181.

<sup>12</sup> Mauss, Marcel. “El Sujeto: La Persona”. En *Sociología y Antropología*. Ed. Tecnos. Madrid. 1979. Con una introducción de Claude Lévi-Strauss.

<sup>13</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. En *Crónica*.... I, p. 6.

<sup>14</sup> Merleau-Ponty. *Phénoménal perception*. 1945, p.207.

<sup>15</sup> Abbagnano, Nicolo. *Diccionario de Filosofía*. Ed. FCE. México. 1966.

manifestación de ese nombre en una situación de elección y definición de un destino, proyección o afirmación, por el cual se dirá, en el instante de presencia y desaparición de una situación eminentemente política, en el momento de disimulación de su aparición, simplemente, “está-ahí”, con la expresión de gracia, imagen y melodía cual conviene al nombre, en “lugar alguno”. “¡Por el poderoso nombre, consígueme una sombra!<sup>16</sup>”.

Contradicción que establece, bajo la óptica de invención política del nombre –invención, en latín, encontrar-, en la que los hallazgos fortuitos son muy raros, el esfuerzo por encontrar una figura, un personaje, una identidad y todos los detalles con ella relacionados, y tras la cual viene todo el cúmulo de impresiones primeras de aquellos conceptos o hechos como base de nuestro pensamiento en un momento determinado. Considerando, en primer lugar, el problema cuyo apremio exige el estudio y vigorosidad para habituarse a una Selva inhóspita y transformarse, poco a poco, en especialistas de un lenguaje que habla de “la posibilidad de una muerte real en la Selva al traducir líricamente un cuestionamiento más profundo de su ser, un acercamiento a la muerte efectivo, aunque simbólico que le agita hasta el núcleo de su existir”, en la firmeza de cualquier investigación debe procurar antes de todo, en esa situación, “localizar a los indios: Ese era el problema”.

Aunque eso al mismo tiempo, plantea la posibilidad de pensar que en esa noche “cuando ya estaba completamente oscuro y, con gran sorpresa, me di cuenta de que los aché cazadores nómadas que me acompañaban en mi andar cortado por una roza llevada a cabo por algunas familias paraguayas a fin de cortar maíz y mandioca, no estaban allí, y eso que hubieron de haber llegado antes que yo. Era posible que se hubieran perdido: “Un indio no se pierde”. “Pronto me tranquilicé, cuando aparecieron silenciosamente unos diez minutos más tarde<sup>17</sup>”. Pero eso no es todo. Efectivamente, Clastres aprovecha una oportunidad excepcional para acrecentar fácilmente la perspectiva sobre la que los indios señalan al mundo que los rodea como un espacio poco neutro, es decir, la prolongación viva del universo y sus transformaciones, alternativamente, tienen lugar en éste y siempre afectan a aquél. Y a eso lo llaman “Bayja”: El que atrae a los seres. Semejante a un poder de atracción que poseen los indígenas, es considerado una especie de doble invisible del hombre, una sombra que lo amenaza, que lo hace bailar en su estatuto ontológico, en su

---

<sup>16</sup> Hugo Von Hoffmannsthal. *La mujer sin sombra*.... p. 76.

<sup>17</sup> Clastres, Pierre. “Las mujeres, la miel y la guerra!”. *Crónica*.....V, p. 167.

nombre: En él se encuentran aislados en el tiempo y en el espacio, lo sagrado, el hombre y sus sueños repitiendo una declaración oscura, un canto que, como señala Borges, refiere y pesa el nombre, y sus dos ecos. Ése es el fin de esta tesis.

Atento a las engañosas llamadas de la Selva, Clastres avanza sutil y valiente como de costumbre, a buen paso por un mundo peligrosamente vivo. En realidad, con una sutileza aprehensiva en la Crónica de los indios Guayaki como en toda su obra, Clastres marcha callado, expectante, al hablar de un “tal” que se agiganta y agita como en un interminable sueño “por delante de sí mismo..... en busca de sí mismo, de su propia sustancia<sup>18</sup>”. El intento por localizar y no perderse de los indios, en las Investigaciones de Clastres constituye el verdadero temor en un conjunto de textos en los que se da constancia del miedo por la muerte, pero sobre todo de la dedicación en la tierra que pisa, a los animales que viven en ella, a los hombres que la habitan y los poderes que la controlan, de reimponer su existencia, reafirmar con un gesto de cazador su derecho a permanecer en la tierra. De modo que se trata de una expedición en la que “el precio de la vida es ese riesgo de muerte en que debe comprometerla”.

En la obra de Clastres, no es que el indígena haya perdido su propia identidad, su propio yo, pero como acabamos de ver, tal es el riesgo que corre. Lo importante no es tanto morir sino “avanzar a buen paso por un mundo peligrosamente vivo” desdoblado dos momentos, yo y el otro, en los que la extraña llamada a que responden los hombres hace resonar la noche con el clamor que dirigen al cielo y a la tierra, y cuya misión es conquistar el derecho a existir bajo la mirada de los divinos, esto es, vivir sin “Bayja”, reconocido como ser humano y divino a la vez. “Hablas, dijo, ‘entonces, puedes oírme’. Escucha. Aquellos con los que dialogas ya están muertos. ¿Me entiendes?<sup>19</sup>”.

Ante ello, la cuestión del nombre en las Investigaciones de este etnólogo francés aprensibles únicamente en su conjunto, lo cual significa que sus dimensiones presentables rozan forzosamente las líneas narrativas y descriptivas de sus Chroniques o compte rendus; el esfuerzo de sistematización y análisis antropológico en sus estudios más rigurosos científicamente; pero sobre todo, la certeza para acoger, componer y dividir, pensar la organización de la imaginación –phantasie-, lo que piensa el

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, I, p. 20.

<sup>19</sup> Hugo Von Hoffmannsthal. *La mujer sin sombra*.... p. 76.

pensamiento que de ellos mismos tienen los salvajes al oeste del Paraguay, ubicados precisamente en la mano de Ñamandu, en el límite de la palabra. En la frescura de Tupan. Despliega y proyecta la sombra con la que pagan los indígenas su existencia en esta tierra hasta llegar al punto de que “cuando duerme parece uno de ellos”, en el sentido de poder leer en sus letras el rostro de quien “soñaba con algo desgraciado del que lo ha causado”. “*Quicumque miserum videris hominem scias*<sup>20</sup>”.

Aunque ¿qué es la identidad para él, qué es él para ella, qué es ella para ellos, cómo se juntan? ¿Por qué ella se define y defiende sólo al calor y a la luz “*du midi immobile*”? ¿Qué hay verdaderamente entre estas criaturas, indígenas y salvajes, proyectando sus nombres mediante un canto en la obra de Pierre Clastres?

“Presque sans transition, la nuit s’est emparée de la forêt, et la masse des grands arbres paraît se faire plus proche. Avec l’obscurité s’installe aussi le silence.... Ils ne dorment pas cependant et leur regard pensif, retenu aux ténèbres voisines, montre une attente rêveuse. Car les hommes s’apprêtent à chanter et ce soir .... Leur méditation prépare l’accord subtil d’une âme et d’un instant aux paroles qui vont le dire.... Ils sont toujours immobiles, le regard un peu plus perdu; ils chantent tous ensemble, mais chacun chante son propre chant. Ils sont maîtres de la nuit et chacun s’y veut maître de soi<sup>21</sup>”.

Así, en este texto pondremos toda nuestra atención en “*Une voix bientôt s’élève, presque imperceptible d’abord, tant elle naît intérieure, murmure prudent qui n’articule rien encore de se vouer avec patience á la quête d’un ton et d’un discours exacts*<sup>22</sup>”. Con el firme propósito de recoger ese eco resuelto y comprometido que es el nombre de los indígenas en la obra de Clastres, en la cual el cantar de cantares, como dice Fray Luis de León, es lo mismo que situar y decir en castellano, cantar entre cantores, y políticamente, escuchar el cantar de los últimos hombres de los que fueron los primeros entre “*Les Hommes*”.

La única certeza en la obra de un escritor que, como veremos, deja subsistir lo más familiar y monótono y las mejores intenciones de la antropología política para llamar la atención sobre los peligros epistemológicos –estudio de la investigación científica y su producción- que conlleva “*la rapport de l’ethnologue á son terrain, que d’aucuns résolvent aujourd’hui par le moyen d’une méthodologie de l’immersion, comme si une sympathie*

---

<sup>20</sup> Si ves a alguien desgraciado, sábetelo que es hombre. Séneca.

<sup>21</sup> Clastres, Pierre. *L’arc et le panier*..... p. 13.

<sup>22</sup> *Ibid*, p. 13.

qui abolit les frontières parrenait á résoudre en l'annulant magiquement la question du point aveugle de la différence.... qui réconcilie le sensible et l'intelligible, et un respect de l'autre”.

Es decir, presenta la cuestión de la certidumbre, la seguridad y convicción de la naturaleza humana que, como señala Jean-Marie Benoist, en sus Facettes de l'identité, oscila alrededor de un deseo, de una subjetividad trascendental en la que el nombre moviliza “l'impropre et la question de l'autre” como operadores de una lógica estructural –détotalisation et analyses situ<sup>23</sup>. Aunque podríamos preguntar como hace Zonabend Françoise, en su Pourquoi nommer, por qué manipular así los nombres si a pesar de todo se entiende que ellos juegan un lugar en el universo cerrado de la comunidad, donde los lugares de inter-conocimiento se aplican fuertemente al individuo dentro del grupo: Cada uno es, en todo instante, representado bajo la mirada de los otros, “soi miroir”, “Voire sujet pulvérisé”. Por qué nombrar de una manera única o múltiple, reimposición pulverizada del nombre, puesto que, de todas maneras, se sabe de qué se habla<sup>24</sup>. ¿Para qué tener dos nombres, si conocemos el patronímico de nuestro linaje? “Mais précipitées, ardentes et graves, les paroles des chasseurs aché se croisent, á leur insu, en un dialogue qu'elles voulaient oublier<sup>25</sup>”.

Por así decirlo, Clastres se refiere, en toda su obra, a un tono de voz cuando habla y constata, llanamente, cómo son las cosas con “les hommes”. Asimismo, señala que, eso sí con una veracidad creciente, para la identidad indígena “su compañía más fiel es, cada vez más, la muerte” y, no tiene ante sí sino a la Moira. Lo cual, convincentemente, los hace solidarios de la desgracia que el inicio del chenga ruvara o del prera, del canto de una mujer o un hombre llama con franqueza a nuestros oídos, en la víspera de una ocasión que medita sobre la sutileza del pensamiento indio y sobre las curiosas contramarchas que autoriza su logos. “Más tarde, cuando el jaguar y el tiempo hayan limpiado el esqueleto de su madre, cantarán las palabras de la muerte<sup>26</sup>”.

---

<sup>23</sup> Benoists, Jean-Marie. “Facettes de l'identité”. En Claude Lévi-Strauss (Coord.). *L'Identité...* p. 13-23. “(...)Le nom propre, lieu de l'inscription sociale du groupe sur le sujet est á mettre en rapport avec le type de refente que le signifiant opère sur l'illusoire identité ó soi de la personne....le rapport de la topologie á la capture spéculaire et au fonctionnement d'un certain type de dissymétrie qui prouve soudain la pertinence sur le terrain anthropologique que de certains intuitions fondamentales d'un tout autre terrain, le texte des rêves.

<sup>24</sup> Zonabend, Françoise. “Pourquoi nommer”. *Ob. cit.*, p. 257-286.

<sup>25</sup> Clastres, Pierre. *L'arc et le panier...* p.14.

<sup>26</sup> Clastres, Pierre. “Al revés”. *Crónica...* III, p.87.

Y aunque de ese tono no se sigue que uno esté gravemente justificado para presentar “nuestras bronceadas imágenes emergiendo de los espejos de la Selva Invisible, como sombras ululantes que escudriñan nuestras almas”, bajo el aspecto relacional en el que una operación ilusoria reconsidere la subjetividad de un hombre para poder discernir o separar de la noche de lo igual y la confusión, donde ella –la identidad del mismo hombre- era ya desde siempre “Moira”, la presencia justamente en su indeterminación frente a su determinación –lo que es idéntico a sí mismo –en lo Mismo<sup>27</sup>.

Mejor aún, la importancia de saber cuando alguien se ha convencido de que ha soñado con esa voz grave y amarga, desgraciada, “en la que se piensan errantes” “los seres humanos” y, para decirlo con Valéry, marcados en su genealogía del calcañar “por un animal que sobre su pecho anda”; talento simbólico de la serpiente, la lombriz y el gusano que en esta tierra su venganza medita, aquí, maduran su furia: Nuestra furia, sin embargo, ya la contemplaba Dios. Por eso dijo, que los hombres no vayan a ser inmortales. Y al nacer iban muriendo.

Ciertamente, advierte que un estudioso en antropología política para reflexionar sobre el estado anímico “en el que no es grato ver caer la pluma para señalar que la sonoridad es llamada destino como si fuera algo encadenado”, observa la premura, agresividad, ruido y soportabilidad de una articulación sobre la cólera, en la que, como señala Clastres en el más bello de sus escritos, Los bellamente adornados, un estado “sin-naturaleza”, fuera-de-sí, By-iö, sin sangre fría, demanda, sobre todo, “salvar el nombre”. “Exceptuando esto, iba desnudo como un gusano<sup>28</sup>”.

Lo anterior, rescata la posibilidad de hablar de “un estado anímico de convicción”, en el que pensar cómo para todos los pueblos primitivos la búsqueda del lugar de origen del nombre exacto, la palabra-habitante, el estatus de persona desborda el significado biológico del nacimiento y sus implicaciones sociológicas a favor de un “flujo de bellas palabras”, de hermosos nombres que ligan sustancialmente a los humanos y a los divinos,

---

<sup>27</sup> Bergson: el nombre resulta poético en la misma medida en la que vale como jeroglífico, que condensa en sí las huellas de la extensión –y es por eso que un libro es un gran cementerio-. Proust: Inversamente, el nombre se despliega en la memoria: del pavimento de un palacio resurge el pasado –en virtud del dispositivo mecánico de la asociación de ideas-; de un nombre se despliega (como en las flores de papel japonesas, que se abren al contacto con el agua) una esencia.

<sup>28</sup> Clastres, Pierre. “Las personas mayores”. *Crónica*..... IV, p. 136.

une el campo de lo profano y lo sagrado. Dice Mircea Eliade, lo profano es, en comparación con lo sagrado, según Hertz, una nada activa, que envilece, degrada y arruina la plenitud respecto a la cual se define. Lo sagrado, por su parte, es el manantial de toda eficacia..... El hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque sólo en un mundo así participa del ser, existe realmente<sup>29</sup>.

“Si no fuera por el crepitar del agua bajo la quilla nos creeríamos inmóviles. No hay paisaje, todo es similar, cada lugar del espacio es idéntico al siguiente: el agua, el cielo y, sobre las dos orillas, las líneas infinitas de una selva planetaria..... No tardaremos en ver todo esto desde el interior<sup>30</sup>”.

Parecería que Clastres quisiera decir, dado que los primitivos no tienen representación alguna del tiempo como los hombres, carecen también de la facultad de determinarlo. Todos los procesos de movimiento ocurren en el mundo espiritual mediante cambios de estado internos..... Cuando se cae por esto en la zozobra, se levanta hasta las esferas del firmamento, hasta la conciencia de los hombres, y conducidos por el nombre a través de los dominios del cielo y guiado hasta las constelaciones del espacio en su alma-palabra, mientras que su cuerpo seguía en el mismo sitio sin moverse. Según Clastres, así es como se mueven los primitivos de un lugar a otro; por lo que para ellos, no hay distancias y, consiguientemente, tampoco lejanías, sólo estados y cambios de estados<sup>31</sup>.

Con lo cual restablece el orden lógico, modera el deseo –o subjetividad trascendental- impuesto como un movimiento ensayado, manifiestamente abierto por el valor de un salida “fuera-de-sí” que es la vida social frente a una subjetividad clausurada en el sanitario de lo social: El individuo<sup>32</sup>. Para abrir a otra bocanada, “hacia la bruma originaria de donde proceden las bellas palabras”, el signo individual de presencia de lo divino en la persona del aché, de estos indígenas del sur del Paraguay situados, precisamente, en la mano de Ñamadu<sup>33</sup>, en el lugar de los vientos buenos; que llevan

---

<sup>29</sup> Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Ed. Labor. Barcelona, España. 1967.

<sup>30</sup> Clastres, Pierre. “El último círculo”. Investigaciones..... I, p. 13.

<sup>31</sup> Bachelard, Gaston. El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento. Ed. FCE. México. 1958.

<sup>32</sup> Maffesoli, Michel. La política y su doble. Ed. IIS – UNAM. México. 1992.

<sup>33</sup> Cinc palmiers soutiennent la terre. L'un occupe le center, les autres se trouvent aux quatre points cardinaux: Karai=est./ Tupan=ouest./ Vents bonds= nord./ Temps originaire=sud. C'est sans doute contre le vent originaire, le vent du sud, que Ñamandu doit assurer les soutiens des firmaments.... Aunque para Clastres lo importante verdaderamente es que, a partir de ubicar los bâtons-insignes, el nombre del niño puede ser aprehendido, revelado en todo caso a su madre, “C'est au nombre des doigts d'une main/ qu'il fait surgir les palmiers bleus...../ le firmament repose sur quatre colonnes/ les colonnes sont des bâtons-insignes”. Clastres, Pierre. “Création de la première terre”. Le grand parler..... I, p.32.

nombres españoles pero que su verdadero nombre es aquél que después de su nacimiento revela el shamán y/o su madre, y para quienes “comunicar” ese nombre sería literalmente partirse en dos, separar el cuerpo y la palabra, perder su sustancia misma de humanos.

“(....)Su vocación mística sigue inspirando a sus Karai –palabras-, se embarcan en viajes interiores que los comprometen en la vía de una búsqueda de pensamiento, de un trabajo de reflexión sobre sus propios mitos, una vía de especulación propiamente metafísica, como lo atestiguan los textos y cantos sagrados que todavía se pueden escuchar en sus bocas<sup>34</sup>”.

Con ello, recuerda que los nombres, estas palabras salidas de un dios y pronunciadas por un sabio, un shamán, una madre, “alguien” quien las entendió, llaman metafóricamente a este instrumento enarbolado por los hombres, en el curso de sus rituales, “esqueleto del bastón insignia”. Así pues, presentar cualquier cálculo correcto acerca de la cantidad de nombres y el número de cantos sagrados, su profundidad lírica o poética, su designación política en cualquier caso, con base en la solidaridad de su proyección con la Historia para salvar a “les hommes” del olvido, sin embargo, no inferido de un estado de certeza que clarifique las afirmaciones de una persona digna de crédito, a quien, como a Clastres, concedo la posibilidad de convencerme y añado que “aquí está mi mano” para escribir sobre un tema cercano a uno y otro, titulado la identidad, el nombre y sus pertenencias. Habla de un estado anímico de convicción, en el que pensar y pesar las palabras “creer” y “saber” han de corresponder a estados similares, expresados por medio del tono de voz, del gesto de aquél que “creyera que a la palabra Yo y el nombre de Kandegi responde a una peculiar aparición” primero, porque obstinadamente no justifica la esencia del cálculo que asegura “sé que hay aquí un indígena” temporal e históricamente, imaginando que pertenece a la lógica de que “esto es exactamente así, porque existe”.

¿Y si la pantalla histórico-conceptual –e inclusive literaria y artística- por la que tendrán que transcurrir proyectándose los indios supone, como bien a investigado Paul Virilio en su Máquina de Visión, un valor estratégico del no-lugar de la velocidad y la omnividencia para iluminar lo público como una deducción de tipos imaginarios, seres que realizan acciones características que debían realizar fatalmente, con una lógica absoluta, según sus temperamentos, la voluntad de encarar el porvenir al reducir el nuevo horizonte de definición del presente, el problema de la incidencia del régimen de temporalidad de la

---

<sup>34</sup> Clastres, Pierre. “Mitos y ritos de los indios de América del Sur”. *Investigaciones.....* V, p. 104.

percepción del hombre sobre su comprensión y, por lo tanto, sobre sus capacidades de expresión y decisión política<sup>35</sup>?

Todo un paisaje de acontecimientos sobre el cual se proyecta la vida de “les hommes”, pensando en ellos como quienes “no tienen arte, ni maña de hombres”, fijando y mostrando el movimiento de éstos con una precisión y una riqueza de detalles que escapan naturalmente a la vista y, cual mundo “redescubierto como un continente desconocido”, aparece al fin en su propia “verdad”, en la Imagología del buen y mal salvaje<sup>36</sup>, en el Imago Mundi<sup>37</sup>, la gran interrogante de Clastres sobre los Indígenas.

Clastres rastreando la configuración de una imagen de los indígenas –pues como veremos recorre la tradición del exotismo francés- examina y describe la imagen dislocada del “sauvage”, aunque esa imagen corresponde a nosotros mismos, pero bajo el señalamiento de la duda de cómo “al transcurrir proyectándose los indios” arrastran y dilatan su dislocada historia –por cierto, jamás contada por ellos, para ellos, en todo caso de ellos- por los caminos de la evidencia convincente de que no hay que rehusar la verdad si se presenta en forma verosímil, por ejemplo, al decir “¿Esto es posible?”. Con lo cual, nos sumergimos en lo que a la filosofía por mediación de la verdad sacrosanta inspiró a la duda de Montaigne sobre el saber, “qué sé yo<sup>38</sup>”. Y además, adquiere cierta constancia de opiniones en el trabajo de Clastres que, sea cual fuere la verosimilitud que en lo nuevo de la identidad política se esbozaba en su época –movimientos estudiantiles, contorneos militares, propaganda socialista, imágenes unidimensionales<sup>39</sup>-, apenas modifica las naturales y primeras inclinaciones que recibió con los indígenas, pues al reclinarsse no lo hace sino para sostenerse íntegro, sin agitación y trastornos en la conciencia de los antiguos cantos sagrados de los “sauvages”.

---

<sup>35</sup> Virilio, Paul. Máquina de Visión. Cátedra. Madrid. 1989.

<sup>36</sup> Ortega y Medina, Juan A. Imagología del buen y mal salvaje. Ed. UNAM. México. 1987.

<sup>37</sup> Comenta Silvio Zavala que en parte, la filosofía de la conquista se debió a pensadores que nunca pasaron por las indias.

<sup>38</sup> Montaigne Eyquem, Michel. Ob.cit. p. 503-504. ¿Pero suponen los filósofos poder suficiente en las criaturas para advertir de qué modo el hombre se desprendió el espíritu, tan clarividente, grave y perfecto, y mientras el espíritu permanece en él tan ignorante, terrestre y ciego, es una voz que parte del espíritu lo que alberga en el hombre ignorante y oscuro, y por consiguiente increíble?

<sup>39</sup> Ferry, Luc. La pensée 68. Essai sur le anti-humanisme contemporain. Éditions Gallimard. France. 1985.

“Ainsi vont les Indiens Guayaki. Le jour ils marchent ensemble á travers la foret, homes et femmes, l’arc devant, le panier derriére; la nuit venue les s pares, chacun vou  a son r ve. Les femmes dormantes et les chasseurs chantent parfois solitaires. Pa ens et barbares, la mort seule les save du reste<sup>40</sup>”.

Al atrevimiento más grande entre los filósofos, al considerar que los hombres realizan acciones y por ellas se asemejan a la divinidad cuando se encuentran fuera-de-sí, en estado de furia e insensatez –amodorramientos de nuestra razón-, Clastres, siguiendo a Montaigne, contrapone la certeza, por así decirlo, de un tono de escritura, de voz, en el que se constata cómo son las cosas con “les hommes”, pero sobre todo, cómo saben eso. Así, si Zenón representaba gráficamente las tres facultades del alma del siguiente modo: Con la mano extendida y abierta, la apariencia –imaginativa-; con la mano entreabierta y los dedos un poco doblados, la facultad consentiva, y con la mano cerrada significaba la comprensión; y si con la mano izquierda oprimía el puño más estrechamente, representaba la ciencia. En este último caso, “aquí está mi mano<sup>41</sup>” escribiendo un nombre, indígena y salvaje, en el silencio.

De ese modo, la identidad al situar al nombre en el corazón de la eclosión y el cuestionamiento de las “relaciones sociales”, de los contactos y acercamiento con las personas, de la identidad o identificación respecto de otro hombre, como decía Platón “con la esperanza de hacerse mejor”, adquiere su pleno sentido y valor sólo si se sostiene que “Il y aura dans le monde une double copie de cette brume”, llamada palabra. La cual, por una parte, si “hace creer” a los hombres “cuando imitamos con la voz, con la lengua y con la boca” al dar constancia de la expresión de una cosa que “habría huido y mudado de forma”, mientras Tokangi –esposo secundario de Pichugi; padre de Kandegi y el que era Kibioo: al que le gusta contar- recuerda las cosas del pasado; en Clastres se presenta como en un sueño esa “invención del nombre<sup>42</sup>”. Tal como a Sócrates cuando conversaba con Hermes<sup>43</sup>. “Ayvu, c’est la substance   la fois du divin et de l’humain, le parole<sup>44</sup>”.

De otra parte, el “d ploy  le fondement de la parole future” expresa y realiza el movimiento de una voz, ora de un canto que asegura la indagación de su ser (*onoma*) como aquello que se puede nombrar (*onomaston*), únicamente en una relación que

---

<sup>40</sup> Clastres, Pierre. *L’arc et le panier*..... p.31.

<sup>41</sup> Montaigne Eyquem, Michel. *Ob. Cit.* p.503-504.

<sup>42</sup> Clastres, Pierre. “Las personas mayores”. *Crónica*..... IV, p. 188.

<sup>43</sup> Platón. “Cratilo o del lenguaje”. *Diálogos*..... p. 249.

<sup>44</sup> Clastres, Pierre. “Fondement de la parole: les humains”. *Le grand parler*..... I, p.25.

descubre el fundamento de su “socialité dans la conscience qu’elle a d’elle-même comme lieu de la parole issue des dieux...”, y en la que “l’individu, déterminé comme tel par ñe’è –parole-, principe d’individuation qui fixe en même temps l’appartenance de la personne à la communauté de ceux que rassemble l’ayvu....*lo sagrado*”; en su corazón, en su actuar mediante el verdadero movimiento del hombre, la palabra y sus ilusiones para reclinar su diferencia en “l’être social de la tribu s’enracine dans le divin<sup>45</sup>”.

“Déployé le fondement de la parole future/ connu Un ce qui rassemble,/ du divin savoir des choses,/ savoir qui déploie les choses,/ il fait jaillir, unique,/ la source du chant sacré./ La terre n’existe pas encore,/ Régné la nuit originaire,/ il n’y a pas de savoir des choses:/ il fait alors jaillir,unique,/ la source du chant sacré”.

Clastres se extiende, “Le chant don’t il est ici question est sacré en ce qu’il est le langage des hommes s’adressant aux dieux<sup>46</sup>”. Ese “despliegue” de la palabra, tan importante en la obra etnológica de quien no sugería el estudio de la división entre la humanidad de los indios y una animalidad percibida como salvajismo, reconoce la cuestión que diferencia “l’humanité et le divin, différence que les indiens Guaraní aspirent á combler. Leur hymnes, chants et priers répètent jusqu’a la monotonie cette demande adressée aux dieux: faites-nous semblables á vous-mêmes, aidez nous dresser<sup>47</sup>”. Esto, para observar cuando cualquiera de estos hombres señala su deseo “d’être dressé á l’image d’un divin, il proclame son désir d’abolir sa condition d’humain, laquelle s’inscrit déjà dans le moment de la naissance”, y asimismo, para asegurar que de ninguna manera se refleja un pensamiento que al dar constancia de “le soufflé de la mort” entre estos indígenas, pudiera confirmar un “re-sentimiento contra la vida”.

El despliegue de la palabra sobre el cual aspiran a levantarse los indios Guaraní afirma, con Clastres, sin tapujos y sinceramente, que en caso de que “cessera de souffler sur eux le vent originaire qui glace les trop humains”, y abandonara definitivamente “aquellos lugares que ya no son su sitio”, el grado de pérdida y compensación que refuerza su soledad o su compañía, en el transcurrir del orgullo heroico del indígena con su “deseo de divinidad que afirma su voluntad de vida”, lo conduciría mediante la “parole” de lo mismo a lo Mismo, “des hommes en tant que région divin aun divin lui-meme”.

---

<sup>45</sup> Clastres, Pierre. “Fondement de la parole: les humains”. *Le grand parler*..... I, p. 24-31.

<sup>46</sup> *Ibid*, I, p.29.

<sup>47</sup> *Ibid*, I, p.18.

Por ello, Clastres va, paso a paso, inscribiendo el tono de su escritura, ora canto no en un acto de fe, suspiro agónico de la comunidad de creyentes, sino en la afirmación de un saber intransigente de su propia divinidad, sin embargo, pesimista. La palabra, el tesoro de “les Guarani rappellent sans cesse á leur dieux” asegura la indagación, las Investigaciones de su *ser* como aquello que se puede nombrar; a la vez de dejar progresivamente el terreno de la religión primero, y luego el de la mitología, para abandonarse solidario de una empresa cuyos cimientos sagrados y fabulosos devienen una interrogación a propósito de su sentido. En un verdadero trabajo de interpretación que busca designar la eclosión de un pensamiento sin embargo pesimista, al fijar sus fronteras en el límite de su presencia, en el contexto de la inseguridad de la pertenencia a “algún lugar”, y en el sin fin de riesgos y profundidades que el nombre condensa en la “virulencia de un aforismo<sup>48</sup>”.

Contempla con una fuerza menuda y deliciosa, si es percibida como aseveración hecha por alguien digno de crédito, al saber que no puede aportarle nada a aquello que es vivido en la existencia de hombre, de una sociedad indígena no como un deseo-habitualmente vivido y reintroducido en el “amor o simpatía en otra parte”, al contrario, como una resistencia distendida, perezosa, cuyo ritmo sin tropiezos correspondía a la indolencia india que podía ocultarse a nuestros ojos, perderse a miríadas de observaciones, pero indígena que no se pierde a sí mismo sólo la muerte le era revelada, y con candor recibida con una salutación lacrimosa por aquello solamente suyo, el lenguaje. Todos sus nombres. Así, marchando detrás de “los seres humanos”, se dice a Clastres, ¡Escucha! ¡Es el rápido! ¿Ya? ¡¡¡Tracemos una raya!!!<sup>49</sup>

“La divisa no escrita de este Cementerio General es la de Todos los Nombres, aunque debe reconocerse que, en realidad, es a la Conservaduría a las que estas tres palabras le sientan como un guante, por cuanto en ella todos los nombres efectivamente se encuentran, tanto los de los muertos como los de los vivos, mientras que el Cementerio, por su propia naturaleza de último depósito, tendrá que contentarse siempre con los nombres de los finados<sup>50</sup>”.

---

<sup>48</sup> *Ibid*, I, p.9.

<sup>49</sup> Clastres, Pierre. “El último círculo”. *Investigaciones.....* I, p.32.

<sup>50</sup> Saramago, José. *Todos los nombres*. Alfaguara. México. 2002, p. 256.

*Homo Viator*<sup>51</sup>. Sin embargo, esta marcha está signada por la santidad. “El alma, en tanto principio de individuación que hace del cuerpo una persona viviente, se confunde con el nombre propio: el alma es el nombre<sup>52</sup>”. “La vida en su banalidad es susceptible de ser santificada”, dice Mircea Eliade.

Con base en esa información concerniente a la América india, fuente etnográfica por excelencia, disponible y constituida desde el momento del Descubrimiento por “Descripciones corográficas”, “Historias de misioneros”, “La Vision de los Vaincus” y “La Cosmographie Universelle”, no obstante, incompleta y extirpada cada vez más como una “enfermedad mortal” que consume y carcome “desde fuera”, pero sobre todo desde “de dentro”, pensando que al menos la extensión y profundidad, la riqueza y vivacidad de cualquier investigación etnológica sobre la religiosidad, los mitos y cantos sagrados, las tradiciones y costumbres devienen una “empresa de salvación pública”. Es obvio, generalmente se intenta compensar ampliamente el desconocimiento, el poco entendimiento o la casi nada de atención hacia pueblos antiguos, primitivos, con líneas genealógicas poco o nada destruidas, con los resultados realizados y acelerados desde el siglo XIX por una ciencia antropológica, la pintura de civilizaciones y el acaso de vanagloria científica y humanidad mezquina.

“¿Aunque la difusión acelerada de una sola palabra mantiene la coherencia y el vigor deseable con la idea a la que sirve de vehículo?<sup>53</sup>”. El problema para Clastres en lo sucesivo conviene en presentar el “despliegue” de numerosas tribus desaparecidas o en vías de extinción, en una obra que se escalona en una imaginación preocupada por hablar de la religiosidad –imaginación-, costumbres y tradiciones con miras a dar cuenta del vivo apego que los pueblos primitivos sienten hacia dimensiones en las que las crónicas e informes desde el siglo XVI hasta los trabajos más recientes, únicamente, dejan subsistir el nombre.

Evidentemente, éste no adopta la solución económica de desarrollo sobre bases materiales y estratos histórico-culturales (marxismo), la irreductible heterogeneidad de la cultura para resarcir una constante que configure parentescos o bloques culturales

---

<sup>51</sup> Marcel, Gabriel. *Homo viator. Prolégomènes a une metaphysique de l'espérance*. Editions Montaigne. Paris, France. 1944.

<sup>52</sup> Clastres, Pierre. “El último círculo”. *Investigaciones.....* I, p. 22.

<sup>53</sup> *Ibid*, IV, p.55.

homogéneos (estructuralismo) y, tajantemente, mediante el nombre propio en cada una de las líneas de ascendencia afirme el azar y la discontinuidad entre lo creíble e inverosímil, lo profano y lo sagrado para conferir una autonomía demasiado frágil a cada uno de los ámbitos sociales, reconocibles en todos los actos individuales y colectivos de la vida cotidiana del grupo (antropología posmoderna)<sup>54</sup>. En realidad, cada etnia posee y cultiva su personalidad particular sobre líneas de fuerza capaces de distinguir una identidad, unas transversales aptas para agrupar las diferencias demasiado específicas, posiblemente recostada y definidas por el “amor propio”. “(...) Y este saber de sí de la sociedad afirma su propio origen en el acto fundador de los ancestros, cuyo mito constituye la Crónica<sup>55</sup>”. ¿Sobre qué se funda su relato, la narración de un sino esperanzador que une, destroza, consume, evoca y aspira, anhela y sumerge todo movimiento en un conjunto que padece de ignorancia y deja de lado la comprensión de un mundo yuxtapuesto al suyo, para exponer directamente sus presagios, el cuento de sí mismo desde “adentro”, incrustado en una tierra inhóspita como las piedras de una *Montaigne* que ha llegado a mí para no desprenderse? Yo no enseño; narro. Decía Montaigne.

La *Chronique des Indiens Guayaki* implica y presenta necesariamente en el desarrollo concreto de esa obra a los ancestros y a los muertos recientes, implícita y explícitamente, como figuras mayores que en su realidad son el objeto imaginario de la escritura de esa obra, que en cada capítulo confiere una importancia central a la vida religiosa de los pueblos amerindios. Ahí, Clastres retrocedía frente a cada nombre, detenía su paso en cada palabra, siempre en el recuerdo de una “enfermedad particularmente grave que puede ser diagnosticada para estos pueblos como inadecuación del nombre..... La causa de la enfermedad es el error de denominación, el enfermo no posee el nombre-alma que le conviene<sup>56</sup>”.

Para saber precisamente que el hombre es un “*Animale malade c’est parce qu’il n’est seulement un animale politique, et que de son inquiétude naît le grand désir qui l’habite: celui d’échapper á une nécessité á peine vécue comme destin et de repousser la contrainte de l’échange, celui de refuser son être social pour s’affranchir de sa condition.... L’écoute*”

---

<sup>54</sup> Clifford, J. et. al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Ed. Gedisa. México. 1991.

<sup>55</sup> Clastres, Pierre. “Las personas mayores”. *Investigaciones.....* IV, p.35.

<sup>56</sup> *Ibid*, V, p.81.

attentive du chant de quelques sauvages nous apprendre qu'en vérité il s'agit là d'un chant général et qu'en lui s'éveille le rêve universel de ne plus être ce que l'on est<sup>57</sup>". Comprometido totalmente en la narración de la vida religiosa y ritual de estos pueblos, el texto de Clastres "despliega" una afirmación repetida sin cesar de su ser comunitario. Recuerda aún cuando no esté jamás totalmente presente en las múltiples reflexiones en que una cultura primitiva se manifiesta a sí misma "desde adentro", en ciertas circunstancias rituales específicas, el nacimiento, la iniciación y la muerte, "no sólo la piedad de los salvajes" sino también la influencia de la preocupación religiosa en la vida social al punto que parece disolverse la distinción entre lo laico y lo religioso pues, "la naturaleza, tanto como la sociedad, está atravesada de un extremo al otro por lo sobrenatural<sup>58</sup>".

"En cuanto a mí, deseo recordar de modo preferente la piedad aché, la gravedad que había en su presencia en el mundo de las cosas y de los seres<sup>59</sup>".

En otras palabras, los dioses aquí y allá, en *Le Chemin des indiens morts* de esta obra no son más que nombres. Ellos designan el más allá de la sociedad, lo otro de la cultura. "Alteridad cósmica de los cielos y los cuerpos celestes, alteridad terrestre de la naturaleza cercana<sup>60</sup>". Concepción sobresaliente de lo otro, principio de alteridad sobre el cual se funda la dimensión de lo político y el grado de lo existencialmente distinto. El otro en la obra de Pierre Clastres aparece con el nombre de un dios lejano y abstracto, indiferente al destino de los hombres, pero juguetón con su palabra, inscrito en el corazón de la sociedad para garantizar el mantenimiento del orden, el cual no exige más que el respeto a la tradición.

"(...) Bajo su nombre las normas intangibles de la vida social que estos dioses han dado a los hombres y se enseña a los adolescentes durante los ritos iniciáticos "despliegan" la frescura de Tupan<sup>61</sup>".

Al contrario de las dos concepciones más conocidas sobre este principio de alteridad, sobre el cual Carl Schmitt funda la dimensión política del amigo-enemigo y, por su parte, Jacques Lacan cierta idea de demanda de amor o amistad en tanto ley del deseo; las cuales, en planos distintos, recurren a la figura del otro como una forma de explicitar la

---

<sup>57</sup> Clastres, Pierre. *L'arc et le panier*..... p. 30. Las cursivas son mías.

<sup>58</sup> Clastres, Pierre. "Las personas mayores". *Crónica*..... IV, p.71.

<sup>59</sup> Clastres, Pierre. "El fin". *Crónica*, IX, p. 249.

<sup>60</sup> Clastres, Pierre. "Mitos y ritos de los indios de América del Sur". *Investigaciones*..... V, p. 73.

<sup>61</sup> *Ibid*, V, p.73.

posibilidad real de agrupación política mediante la configuración de una identidad en un contexto no fijo y siempre descentrado y en el límite del campo político, ora pluriverso, ora una esfera de deseos, para sostener y aclarar “la excepción como forma de Nomos<sup>62</sup>” y “la fantasía como deseo del Otro<sup>63</sup>”, la fantástica ley del Otro.

Para Clastres la vida religiosa aprehendida en su realización ritual, presentable en un espacio exterior al que el pensamiento occidental acostumbra denominar esfera de lo divino: “En el que los dioses están ausentes de los cultos y los ritos que celebran los hombres..... ¡Extraña religión sin dios!”. Restablece las relaciones como sociedad que define y configura una identidad, en cada instante de su existencia, un mundo de vivos frente a ese Otro que es el mundo de los muertos; ruptura temporal con la continuidad de la vida social y, asimismo, una voluntad de continuidad cultural.

“En lo visible, como en lo invisible, en lo mítico como en lo real, la tribu no aparece, pues, como unidad homogénea, sino como una totalidad que sólo existe y funciona por la constante y fértil confrontación de dos conjuntos simétricos de cosas y seres, cuya suma abarca la naturaleza y la sociedad sin excluir nada de ellos., y que determina así, a la vez, la estructura del *ordo rerum* y del *ordo hominum*<sup>64</sup>”.

Contradicción insalvable, aporía que diferencia a los ‘ancestros’ de ‘los muertos recientes’ en su actitud frente a la vida misma de la sociedad. Unos reafirman el acto fundador de la sociedad mediante la palabra. Otros la intentan destruir con un vano ruido, también llamado palabra. Ambos sin embargo, reafirman el pensamiento de una comunidad que establece su pertenencia a una gran casa colectiva llamada “maloca”, “le grand nom”. Los otros son, simplemente, los locos de la casa, imbéciles, estúpidos, se habla poco de ellos, únicamente entre los indígenas se dice, “el Otro es un caníbal”. “(...) Por lo que lo vivos se preguntan cómo desembarazarse de ellos<sup>65</sup>”.

Los rituales de la muerte en este texto distinguen entre el culto a los ancestros y culto a los muertos recientes: Categorías de no-vivientes reciben un tratamiento diferente. Obra benevolente de los antiguos muertos y el deseo desembarazarse de los últimos muertos, refiere la obra de Clastres. Obra dentro de la cual los hombres son enterrados en posición fetal y hacia el Levante, y después de un suceso que se hunde con un golpe en la nuca,

---

<sup>62</sup> Schmitt, Carl. El concepto de lo político. Alianza editorial. Madrid. 1991. Schmitt, Carl. Carl Schmitt, Teólogo de la política. Prólogo y selección de textos Héctor Orestes Aguilar. Ed. FCE. México. 2001.

<sup>63</sup> Lacan, Jacques. Escritos I y II. Ed. Siglo XXI. México. 1971.

<sup>64</sup> Callois, Roger. El hombre y lo sagrado. Ed. FCE. México. 1942.

<sup>65</sup> Clastres, Pierre. “Mitos y ritos de los indios de América del Sur”. Investigaciones..... V, p.74.

coloreado por un jaguar y con la tortuosidad de la aparición de Krei, en la riqueza y vivacidad que una altura media entre la tierra y nuestro medio cuerpo evanescente deposita en la urna funeraria y observa, los momentos de despliegue de la “marmita del alma” en la que Ove es el alma del difunto, Ianve su fantasma.

“Quant un Aché meurt, son ame céleste, ove, fabrique une grane potière de terre.... Elle la remplit ensuite des cendres, et les “oiseaux de l’ame” viennent alors se poser dans la grande marmite. Au moment de s’élever vers le firmament, l’ame met sa potière entre les racines d’une arbre, et plupart des oiseaux s’en louent avec elle. Dans la journée, ils restent recroquevillés á l’intérieur de la marmite, la nuit ils la quittent<sup>66</sup>”. Se ha dicho de la muerte de san Juan de La Cruz, “Su entierro fue sencillo: un hoyo en el suelo”.

Por ello, resulta que en esta obra todo acontecimiento susceptible de alterar la persona viva remite lógicamente a la alteración suprema, la muerte, áncora que asienta la división de la persona en un cadáver y/o en un fantasma hostil. La enfermedad de los indígenas, riesgo de muerte, no solamente concierne al destino individual de la persona sino al perínclito nombre y futuro de la comunidad. En la obra de Clastres, un saber de sí de los indígenas, egregio, afirma su origen en el opíparo despliegue, la caída y emergencia, el nacimiento de un hombre que, impertérrito por sus palabras en el intersticio de la historia y de un texto, en el empíreo de sus letras, sin embargo, muere.

“Hazme saber, Dios. Mi fin, y cuánta sea la medida de mis días; sepa yo cuánto tengo del ser del mundo. He aquí diste a mis días término corto, y mi edad es como nada delante de ti: ciertamente es completa vanidad todo hombre que vive..... Sécese como un tiesto mi vigor, y mi lengua se pegó a mi paladar; y me ha puesto en el polvo de la muerte<sup>67</sup>”.

Este saber espléndido, en las Investigaciones de Clastres, comienza con la presentación de un hecho etnográfico, con la reflexión sobre el concepto de sociedad primitiva, entendiendo por esta última “una sociedad indivisa en la que está ausente la división política, y el ejercicio del poder existente asegura la conservación de su ser indiviso, es decir, una sociedad que logra mantener la relación de su ser social consigo mismo en lo Mismo”. “Espléndido. Tomándome en serio a las sociedades primitivas por una parte, y al discurso etnográfico sobre estas sociedades por otra, me pregunto por qué no tienen Estado, por qué en ellas el poder político no está separado del cuerpo de lo social<sup>68</sup>”. No

---

<sup>66</sup> Clastres, Pierre. “La marmite de l’ame”. *Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay-Brésil)*. *Journal de la Société des Americanistes*. Tome LVIII. Paris. MCMLXVIII, p. 8-61, VI, p.57-58.

<sup>67</sup> Salmos, *Cánticos*. 3:9, 22:15.

<sup>68</sup> Clastres, Pierre. “El retorno de las luces”. *Investigaciones..... IX*, p.161.

abordaremos, en este momento, la cuestión del poder político por el haz de distinciones en los textos de Clastres. Inversamente, el sentido que pudiera desprender la descripción y afirmación de aquella cuestión para un etnólogo interesado en el verdadero fundamento político de las sociedades indígenas, privilegia un discurso que “habla de la sociedad”, como quien habla, de principio a fin, de quien se piensa a sí mismo. “¿Qué es el poder político? Vale decir ¿Qué es la sociedad?<sup>69</sup>”.

Y aunque la diferenciación metodológica sostenida por Clastres, entre sociedades sin Estado y sociedades con Estado represente un primer paso en la explicación de las sociedades primitivas, únicamente la dimensión político-religiosa, en el punto en que intentamos definir la identidad de “les hommes” mediante el nombre, atiende la verdadera relación de los “sauvages” como ser indiviso con aquellos “nombres”, los cuales entienden la única directriz que los mantiene como “Soi” colectivo frente a ese “Autre” que es el mundo de los muertos, la resistencia para no salir-fuera-de-sí-mismos. Y obligado a no descuidar el ritmo que va adquiriendo su movimiento al pronunciar aquellos “nombres” en el silencio, a escuchar a sus dioses y sin tregua buscar las palabras correctas y bellas para nombrarse que, al fin y al cabo, interrogan a los divinos.

La directriz única, cuya investidura recoge sus “pocos” mitos y sus “respetuosos” ritos, pero sobre todo, sus cantos sagrados, las señales de una misteriosa lealtad, de una oscura legitimidad que asegura y anega el lugar del pensamiento indígena, en principio están, como dice Marcel Gauchet, “avant l’État”. “Elles ne tombent pas du ciel ni ne naissent du néant: elles s’enracinent dans un corps restreint de conditions primordiales dont elles exploitent et exprime les virtualités prédéterminées, et conditions qui intéressent la définition d’ensemble de l’établissement collectif<sup>70</sup>”. En estos textos, la mediación religiosa –phantaise- sugiere y asigna un estatuto a las enseñanzas de la etnología respecto de las sociedades primitivas como sociedades sin Estado, y hace del hombre un ser “demasiado intransigente delante de todo aquello que pudiera atentar contra el espacio de su fe –imaginación-”, espacio sobre el cual se encuentra integralmente confirmado todo el “ethos” de la tribu, mediante la perturbadora afirmación que rechaza la división política en una sociedad con base en la constatación de un acto sociológico, con

---

<sup>69</sup> Clastres, Pierre. “Copernic et les sauvages”. *L’société contre l’Etat...* I, p. 6.

<sup>70</sup> Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Éditions Gallimard. France. 1985, “Présentation”, p. XIII

base en “lo que piensa el pensamiento indígena de Soi”, planteando, simplemente, y he ahí la holgura de su estatuto, una “Société contre l’État”.

“Porque ha perseguido el enemigo mi alma; ha postrado en tierra mi vida; hame hecho habitar en tinieblas como los ya muertos<sup>71</sup>”.

Esta última, será abordada más adelante. Ahora nos conformaremos, con su simple señalamiento y holgada investidura para seguir la huella de la mediación religiosa –entiéndase, imaginación- como eje axial en la elucidación de la identidad política de “les hommes”.

“Y poco a poco voy viendo claramente que esa no-separación del poder, que esta no-división del ser social.... se refiere a un acto sociológico, a una institución de la socialización como rechazo de la división, de la dominación.... las sociedades no tienen Estado porque están contra él.... A todos los hombres eso les perturba. Admiten el “sin Estado”, pero no soportan el ‘Contra el Estado’<sup>72</sup>”.

La percepción magistral de las reglas de funcionamiento de las sociedades primitivas enfocando su dimensión religiosa –imaginación-, en sus mitos y sus ritos, en sus cantos sagrados sobre la base de la relación establecida por Claude Lévi-Strauss entre pensamiento mítico y pensamiento científico, pero sin eludir el lugar de producción e invención del mito –que siempre presenta el sencillo método de privilegiar la relación de lectura de los mitos entre ellos mismos<sup>73</sup>-, recupera con nuestro etnólogo y prueba brillantemente que los mitos constituyen el discurso de la sociedad primitiva sobre sí misma al encubrir una dimensión socio-política, la cual señala que los mitos, “Ante todo piensan a la sociedad que se piensa en ellos, y allí reside su función<sup>74</sup>”.

Aunque, contradictoriamente, si seguimos la comparación de Clastres entre “le corpus-mythologique des Guaraní”, con el de otras poblaciones indígenas del sur de América, siempre se encontrará una relativa pobreza. Básicamente, existen tres grandes mitos de los que da constancia la obra de Clastres, “du grand mythe des Jumeaux, du mythe d’origine du feu et du mythe du déluge universel”; los cuales componen, esencialmente, la lejanía de una exhuberancia en la capacidad de invención mitológica de los pueblos

---

<sup>71</sup> Salmos, Cánticos. 143:3.

<sup>72</sup> Clastres, Pierre. “El retorno de las luces”. *Investigaciones*..... IX, p. 161.

<sup>73</sup> Lévi-Strauss, Claude. “La estructura de los mitos”. *En Antropología estructural*..... p. 186-210.

<sup>74</sup> Clastres, Pierre. “El retorno de las luces”. *Investigaciones*..... IX, p.163.

“sauvages<sup>75</sup>”. Pues, a la pregunta eximia de nuestro etnólogo sobre el pensamiento indígena sucede el lenguaje de “les sages Guaraní”, en el que el esplendor de las palabras sólo es digno para levantarlos a sus dioses. Absolutamente, “Nous pensons, en d’autres termes, que, pauvres en mythes, les Guaraní son riches en pensée; que leur pauvreté en mythes résulte d’une perte consécutive à la naissance de leur pensée.... La métaphysique se substitue au mythologique<sup>76</sup>”.

“Faut-il alors attribuer aux Guaraní une moindre imagination poétique, un plus faible don de création?<sup>77</sup>”.

En la línea de las Investigaciones de Clastres y contra lo que se cree respecto de sus observaciones sobre la religión –imaginación- (Chatelet Francois y Kouchner Pisier), las afirmaciones de Marcel Gauchet continúan de forma enriquecedora y aclaran la cuestión religiosa en la obra de Clastres al sugerir, en su *Le désenchantement du monde*. Una historia política de la religión, que, al lado del pensamiento mítico –en la lectura de Lévi-Strauss-, existe un pensamiento en “état sauvage”, secuestrado en su espontaneidad y fulminado por un turbión de infamias, que, bajo la expresión de Max Weber “du désenchantement du monde” -eliminación de la magia en tanto que técnica de salud-, adquiere un sentido más amplio, sobre el cual “le point de vue de la religion permet de radicaliser la perspective”.

“Car, essaie-t-on de montrer, la désertion des enchanteurs, la disparition du peuple des influences et des ombres sont le signe de surface d’une révolution autrement plus profonde dans les rapports entre ciel et terre, révolution au travers de laquelle il y va décidément de la reconstruction du séjour des hommes à part de la dépendance divine....La perspective adoptée conduit à reconnaître la spécificité chrétienne comme un facteur matriciel et déterminait dans la genèse des articulations qui singularisent fondamentalement notre univers, qu’il s’agisse du rapport à la nature, des formes de la pensée, du monde de coexistence des êtres ou de l’organisation politique<sup>78</sup>”.

---

<sup>75</sup> Si nous maintenant cependant les dénominations de “sauvages” ou de “primitifs” pour les appréhender, c’est faute d’abord d’alternatives convaincantes, et dans le sentiment que mieux vatu assumer en conscience une tradition critiquable que de croire s’évader pour la magie d’un mal nouveau; mais c’est surtout parce qu’il s’agit de conserver au-delà de cette inclusion, le sens de la différence qui les a précisément, jusqu’il y a peu, fait exclure de l’histoire. Autant il faut parvenir à percer l’identité qui nous lie à ces sociétés, autant il faut simultanément persévérer à les saisir en fonction de la discontinuité décisive qui nous sépare d’elles et qui les a si longtemps vengées du cote de l’autre –la manifestation patente de l’écart, c’est l’absence d’Etat et le secret de l’identité, c’est le rôle de la religion. Gauchet, Marcel. *Ob. cit.*, p. IX.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>77</sup> Clastres, Pierre. “Introduction”. *Le gran parler*..... p. 10.

<sup>78</sup> Gauchet, Marcel. *Ob. cit.*, “Présentation”, p. XIII.

Bajo este ángulo, en el que el ser social primitivo está en relación consigo mismo gracias a la mediación de la religión, el comienzo propiamente dicho de la institución de lo social, en la que la equivalencia formal de los dos sistemas, sociedades sin Estado y sociedades con Estado, esclarecen la cuestión política en las sociedades que, en materia religiosa, política y económica, el progreso presenta un aparente “declinamiento”. Es decir, a partir de aventurar la tesis mayor sobre la emergencia del Estado como el evento de mayor envergadura en la historia humana, Clastres pone en juego las premisas etnográficas que plantean el Progreso continuo de diferenciación de las funciones sociales y de estratificación del status, el surgimiento inexplicable que viene a abolir un orden injusto y artificial por algo más natural y justo, la desventura irremediable de una ausencia de Estado, para advertir sobre los peligros de la venturosa vida de unos hombres “sin fe, sin ley y sin rey<sup>79</sup>”.

Al tabernáculo de la identidad en Clastres, entonces, corresponde una re-organización de articulaciones constitutivas de los establecimientos humanos, una transformación en la que el ímpetu primero es la “misteriosa emergencia”, irreversible y fatal para las sociedades primitivas, el movimiento catastrófico que entraña el asiento de un nuevo universo material y espiritual de las cosas que nombramos Estado. La encarnación de la inconmensurabilidad social modela y erige, carcome y destrona, arruga y despliega, como la mirada al borde de un espejo, lo que es, será y estará en la en la obra de Clastres, cual testimonio de una mixtura en la que nuestras vidas observan lo único real, la forma, la única Forma<sup>80</sup> que conocen los hombres y su inclinación religiosa, el Estado.

“Á partir du moment en effet où nous discernons que le religieux occupe toute la place, y compris celle qui reviendra dans la suite á l’État, nous tenons le principe qui á la fois les différencie et les identifie. Pareilles elles sont en ce que leur organisation la plus profonde présente une distribution des memes elements et des memes dimensions que les notres. Et radicalment étrangères en ce que cette distribution répond á une orientation et á des fins absolument opposées aux notres. Cela parce que l’option religieuse prévaut sans

---

<sup>79</sup> La fórmula: gentes sin fe, sin ley, sin rey, supone en Clastres evidenciar la postura que une la situación en la que todo problema político inextricablemente se presenta con la mirada de la religión –phantasie: Mirada en la que el pensamiento político oscila entre el extremo de la conformación de lo Uno o la configuración de lo Múltiple. Una postura como ésta en Francia correspondería a un conservador como Joseph de Maistre o Bossuet, según me lo ha comentado un gran conocedor de la política en ese país. Aunque tiene raíces más profundas en la Reforma.

<sup>80</sup> Se habla de esa forma, en la obra de quien siguiera a Clastres en la raíz de sus planteamientos, como Inconsciente estatal “animal invertebrado, velludo, con casco armado y después desarmado y al fin completamente desnudo para tomar de mejor manera la postura de la sumisión, curvatura famosa sobre lo que teoriza un perro judío más tarde; el Orgullosa Sicambro muestra la cabeza baja, sus redondas espaldas, el culo elevado con el gesto, el gesto de la raza..... ¡A tomar por culo!.

partage et que son omnipotence exclusive repose et recouvre ce qui en est venu á passer et se jouer de plus en plus pour nous autres ou travers du pouvoir sépare<sup>81</sup>”.

Parecería que Clastres quisiera observar la distribución lógica, mejor dicho, ontológica que una sociedad al instituirse sigue para conservarse como tal; por un lado de la hendidura política, las sociedades con Estado en las que las diferencias de la división política son de grado y, sí son observables, pero en las cuales “el Estado es lo que Dios para la teología: se puede discurrir sobre él durante millares de páginas sin poner en duda su necesidad durante un instante”; de otro lado, las sociedades sin Estado, las sociedades primitivas con su ser social indiviso. Aunque ambas, importa recordarlo, están fundadas “fuera de sí mismas”: Por sus Ancestros. Los indígenas, señalamos más arriba, tienen “Una extraña religión sin Dios” que endiosa la divinidad-sin-divinidad de las extrañas palabras con las que cuentan su historia-sin-Historia, su poesía: “Mis innumerables sangres enterradas” (Bareiro Saguier), “Un puñado de tierra que lleve entre sus labios/ La sonrisa y la sangre de tus muertos” (Campos Cervera), “Padre que nos das sustento,/ nos diste nombre y camino,/ y un monte azul para el viento,/ nuestro destino” (Villagra Mariscal).

“La abertura religiosa hacia el mundo hace al hombre religioso capaz de conocerse al conocer al mundo, y este conocimiento le es preciso para ser religioso, por referirse al ser<sup>82</sup>”.

Bajo esos términos, la discusión Birbaum-Clastres muestra sus-posiciones. El primero, siguiendo a Durkheim en su afirmación del Estado como cerebro de lo social, representación colectiva con diversos matices marxistas y weberianos, en su constatación del Estado como órgano legítimo de violencia fundadora, iguala y unifica el devenir humano y la existencia en su sentido de discontinuidad radical con un poder separado de la sociedad, que sin tregua ni descanso, deja de buscar y anhela alcanzar. Además de reconocer una dimensión de libertad en las democracias actuales, la libertad de no pensar<sup>83</sup>. “El Estado es, rigurosamente hablando, el órgano del pensamiento social”, decía Durkheim en su *Le Socialisme*<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Gauchet, Marcel. *Ob. cit.*, “Présentation”, p. XIII.

<sup>82</sup> Mircea, Eliade. *Ob. Cit.*

<sup>83</sup> Birbaum, Pierre. “Sur les origines de la domination politique. A propos d’Etienne de La Boétie et de Pierre Clastres”. *Revue Française de Science Politique*. Vol. 27. Nos. 1-3. 1977, p. 5-29.

<sup>84</sup> Lacroix, Bernand. *Durkheim y lo político*. Ed. FCE. México. 1984, p. 374.

Considerando lo político como un proceso de intercambio interrumpido en el seno de la esfera de las representaciones colectivas. (Vida psíquica de la sociedad: espontánea, oscura, no se desprende de la “penumbra del subconsciente”. Vida psíquica del Estado: está impregnada de claridad, “consciente” y dueña de sí misma). Birbaum ubica la problemática que subyace al trabajo etnológico en una interrogación sobre la cuestión del origen de la dominación política, quebrantada y replegada en la cuestión del orden y de la cohesión social, sobre todo en sus relaciones con la regla, que supone una función independiente de su contenido concreto, en la que la realidad es una especie de “energía sui generis”, una fuerza capaz de mover al individuo y a veces arrastrarlo fuera-de-sí-mismo: Fuera de la realidad el individuo no tiene existencia propia ya que está inmerso en-de-ella..... Siendo el objetivo del Estado, realizar a los individuos.

“El Estado existe si mi cooperación, en él nazco, en él crezco, tengo obligaciones para con él y le debo “homenaje”..... me enseña a ser impunable, a que sacrifique mi individualidad a la sacralidad<sup>85</sup>”.

Cual estructura ontológica de toda sociedad, estado natural del ser social, la división de Amos y Esclavos, Dominadores y Dominados, ha sido siempre pensada como perteneciente a toda sociedad, real o posible. Así parece decir Birbaum con sus remembranzas y asientos en Durkheim: “Consideramos que todas las sociedades han nacido de otras sociedades, sin solución de continuidad, con la seguridad de que, en todo curso de la evolución social no ha habido un momento en que los individuos hayan tenido que deliberar para saber si entrarían o no en la vida colectiva..... Lo político por su parte, es el asiento de un movimiento que no le pertenece. El orden social es el principio del dinamismo que los arrastra y el juego político su eco: éste recibe, repercute, amplía o contiene un juego de fuerzas, que por naturaleza, se le sustrae<sup>86</sup>”. Con ese asiento en una mente recogida en la auto-seguridad-fuera-de-sí, Birbaum intenta desgajar una resistencia que, parecido a lo estupefacto de cualquiera de sus lectores, únicamente pretende sorprender a Clastres en el punto sobre el que este último tiene a los mejores

---

<sup>85</sup> Stirner, Max. *El único y su propiedad*. F. Sempere. Valencia. II Tomos en I Volumen.

<sup>86</sup> Lacroix, Bernard. *Ob.cit*, p. 300. Al situar lo político, Durkheim, del lado de las representaciones éste es considerado: 1.- Espectáculo necesario que las sociedades se ofrecen a sí mismas y que participan, en sus más secretos mecanismos, de la alquimia religiosa. 2.- Externa maldición que pesa sobre la relación medio – fin en la política. Asimismo escribe, por ahí del año de 1895, “Ninguna sociedad existe sin creencias comunes y todo contribuye a mantener el imperio de estas representaciones..... el orden asegurado es inmutable a lo largo de las generaciones, constantemente reproducido, sin fin, idéntico, p. 275.

maestros, “lorsque la parole leur permettait de fraterniser davantage, et faire para le commune et mutuelle déclaration de nos pensées une comunio de nos volantes”.

La lucidez del pensamiento primitivo –indígena- y las grandes observaciones de los primeros cronistas del siglo XVI, resuelta en la justificación de la preeminencia del pensamiento mítico y religioso “qui symbolise l’adoration du tout”, según Birbaum, para quien la sorprendente idea de Clastres –desarrollada por Marcel Gauchet-, a saber, “le refus de la distance entre les membres d’une même communauté separe de l’acceptation d’une distance radicale des agents sociaux á ce qui commande le tout de leur existence. L’impuissance du pouvoir, c’est aussi l’impouvoir institué des hommes sur le cadre común de leur destinée”, advierte sobre la preeminencia de una expresión de la dominación y “una inconsciencia de sí” como clave para entender la cohesión social en su verdadero funcionamiento sacralizado que, entendiéndola bien, quiere decir, en su génesis y desenvolvimiento del individuo, que no sabe quién es el que piensa en él.

Esto, en pocas palabras, quiere decir que, “Jamás nos hemos preguntado por el origen de la dominación política<sup>87</sup>”; Tal como señaló, con empeño y dedicación, Clastres. Con esa advertencia por delante, y con la esperanza de explicarnos mejor sobre este punto en el siguiente capítulo, Clastres reconoce que “entender la emergencia del Estado o la transformación de la estructura social solamente nos desplaza del problema principal: Su nacimiento y emergencia<sup>88</sup>”. “¿De dónde procede el poder político? Tal vez sea el misterio del origen<sup>89</sup>”. Clastres no elude el problema, coloca, en un primer momento, “la cuestión del poder en las sociedades primitivas”, al contrario de Birbaum que resuelve aquella cuestión en el “control social” de las sociedades con poder mínimo, como punto a discusión y comienzo de una elucidación en las perspectivas de la antropología política. En un segundo momento, Clastres intentaría elucidar lo político mediante la categoría del deseo. “Yo intento discernir –dice Clastres- el campo del deseo como espacio de lo político<sup>90</sup>”.

Sin embargo, establecer una lógica en la que el deseo de poder no pueda realizarse sin su contraparte, el deseo de sumisión, es tal, a lo sumo, frente a la represión de éste,

---

<sup>87</sup> Clastres, Pierre. “Los marxistas y su antropología”. *Investigaciones*..... X, p. 156.

<sup>88</sup> *Ibid*, p. 157.

<sup>89</sup> Clastres, Pierre. “Copernic et les sauvages”. *La Société contre l’Etat*..... I, p.12.

<sup>90</sup> Clastres, Pierre. “Los marxistas y su antropología”. *Investigaciones*..... X, p. 162.

entiéndase la resistencia de ese doble y pernicioso deseo, es la verdadera estructura primitiva de la sociedad indígena e indivisa. Y como veremos, eso que describe el proceso del deseo hasta el inconsciente, del deseo social hasta el inconsciente social (inconsciente: agonía, ignorancia), en la vida política para Clastres, no evoluciona mediante una deliberación tácitamente expresada socialmente para tomar parte en el movimiento colectivo que termina por ser un “eco”, sino se ‘despliega’ por medio de una deliberación de “les hommes” sobre sí mismos, en la que el carácter voluntario de la fundación de la sociedad primitiva tiene su origen en un tiempo anterior a la sociedad misma, el tiempo mítico.

Únicamente ahí, podemos encontrar en la obra de Clastres sobre los indígenas una verdadera decisión política: La fundación de la sociedad –su reclinación y apoyo-, su diferencia. “Les mythes sont des récits fondateurs que les membres d’une société se transmettent de génération en génération depuis les temps les plus anciens.... Le temps occupe ensuite une position capitale dans la définition du mythe.... Les temps est présent de deux façons dans les mythes.... Ce qui instaure d’entrée cette distance nécessaire aux motifs mythiques pour se dépendre de la réalité et devenir métaphore de celle-ci. L’autre façon touche directement à la nature particulière du matériel mis en occurrence....”<sup>91</sup>

“Pero las cosas han cambiado, las reglas de antaño, aún tan cercanas, poco a poco se pierden en el mundo de los Beeru<sup>92</sup>”.

Con una forma más pura y sistemática, al colocar a las sociedades primitivas como sociedades, primero, sin Estado, luego, contra el Estado, en las que, inversamente a la Idea de Sociedad<sup>93</sup> en la que nuestro pensamiento se ejerce en el espacio y ya no en el tiempo, en la que busca definir algunas elecciones pensables entre diversas construcciones del espacio antes que dudar e investigar sobre el sentido emergente de la historia, el andar del tiempo, Los indígenas “Durante mucho tiempo se rigieron por ellas, y a esto debieron los aché su subsistencia contra todo y contra todos: La vida aché mantenía su fidelidad a la ley. Una vez roto el lazo en entre ellos mismos y su propia sustancia, el respeto a la ley y la creencia en su valor no podían hacer sino degradarse. Por

---

<sup>91</sup> Clastres, Pierre. Mythologie des indiens Chulupi. Éd. Préparée par Michel Cartry et Hélène Clastres. Louvain, Peeters. 1992.

<sup>92</sup> Clastres, Pierre. “Una etnografía salvaje”. Investigaciones..... II, p. 31.

<sup>93</sup> Touraine, Alain. “Idea de Sociedad”. En Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia. Ed. FCE. México. Argentina. 1998, p. 7-57.

eso Chachugi ha temido: Su temor indicio de su desarrollo, es también el primer síntoma de la enfermedad que acecha a los aché, la desesperación<sup>94</sup>.

¿Y si todo adviene como si ya hubiese comenzado la resurrección de los muertos, es decir, la verdadera abolición de los antiguos muertos? Situación que, por ejemplo, lleva a Régis Debray, en su *Crítica a la Razón Política*, a sorprender a la política en “estado naciente” mediante la divisa “abrid unos cuantos cadáveres y mirad embriones de Estado”. “Y para nosotros ya sólo se trata de nacimientos<sup>95</sup>”.

Así, Clastres asegura la relación de la sociedad con su Ley, el conjunto de normas que regulan las relaciones sociales; esa sabiduría política que los indígenas encuentran en el origen de la Ley como fundamento legítimo de la sociedad, en el tiempo mítico, a la vez inmediato (rito) e infinitamente lejano (religión), en el espacio de los Ancestros, de los héroes culturales, de los dioses, su aquí y ahora, ese es el lugar donde se instituye la sociedad indivisa y primitiva.

“Por toda la tierra salió su hilo, y al cabo del mundo sus palabras. En ellas puso tabernáculo para el sol<sup>96</sup>”.

Esa Ley que la religión tiene por misión transmitir -anunciada ya por la ficción- y hacer respetar eternamente, contrapone en la cima del análisis estructural de Claude Lévi-Strauss, el análisis de los mitos y las relaciones de parentesco, la dimensión que ofrecen los cantos sagrados como mediación religiosa –phantasie- que explícitamente enuncia una ontología del *ser* de las sociedades indígenas con base en eso que se encuentra designado como las normas que ordenan la existencia entre los “sauvages”, y que hemos llamado “estado anímico de convicción”, para impedir el desorden social y evitar que se atente contra la solidaridad tribal, mborayu, eso por un lado.

“Esto quiere decir que la sociedad encuentra su fundamento fuera de sí misma, que no es auto-fundadora de su ser: La fundación de la sociedad primitiva no depende de la decisión humana sino de la acción de los dioses<sup>97</sup>”.

Por otro, la exigencia privilegiada de la vida social primitiva, cuya mediación religiosa entre el mito y la sociedad no busca un pensamiento de los ritos, cantos sagrados, para

---

<sup>94</sup> Clastres, Pierre. “Una etnografía salvaje”. *Investigaciones.....* II, p. 31.

<sup>95</sup> Régis, Debray. *Crítica de la razón política*. Madrid. Cátedra. 1983, p. 27.

<sup>96</sup> Salmos, Cánticos. 19:4.

<sup>97</sup> Clastres, Pierre. “La cuestión del poder en las sociedades primitivas”. *Investigaciones.....* VI, p. 59.

lograr una lectura comparativa entre ellos; busca pensar los ritos, cantos sagrados, cada uno de nuestros nombres, como normas que ordenan la existencia, intentando sobre todo, enunciar la moderación, la calma en los deseos no sólo de los indígenas sino, asimismo de un escritor como Clastres que habla, entre otras cosas, de los “*visages de l'être*”.

“Lo que nos indica todavía más claramente la correspondencia entre un momento del rito y una secuencia del mito es que la articulación del relato mítico organiza las diversas fases del ritual (o que, a la inversa, el desarrollo del mito proporciona al relato su sintaxis)<sup>98</sup>”.

A su modo de ver, el principio según el cual el pensamiento indígena se reconoce a sí mismo y se convierte en blando lecho sobre el que reposar, aparece como un ornato de la persona, como una peculiaridad del temperamento, sin embargo, su concepto de identidad no se agota ahí, en la representación del hombre aislado e integrado por los múltiples instantes de la vida. Y aunque esa es la única realidad comprensible, pues el mundo es un incomprensible “afuera”, ésta no es ni siquiera segura; en medio de un modo cambiante y engañoso, aparentemente difuminado por las almas de los muertos, la placentera disposición de la intimidad anímica en la cual encuentra reposo ante cualquier iniquidad –punto demasiado criticado en Montaigne por ejemplo-, es de importancia capital para la comprensión del pensamiento Guaraní; en los textos de Clastres la identidad “est á la fois le discours de son origen et l’assignation de son destin”.

“L’histoire des Guarani, ce sera l’effort répète en vue de déployer leur vraie nature<sup>99</sup>”.

Aún más, los textos sobre los cuales habla Clastres, por ejemplo *Le grand parler*, pertenecen al campo metafísico. “Nous entendons par là qu’ils ne ressortissent pas exclusivement au domaine de la mythologie, en ce qu’ils se situe dans un au-delà de mythe, dans le méta-mythologie<sup>100</sup>”, en la imaginación, nuestra phantasie. Ante ello, conviene recordar que “la institución de lo social”, de la alteridad, no es contemporánea de los hombres. El enigma de esa institución, bajo la óptica de Claude Lefort por ejemplo, tiene su origen en el exterior de ella misma, en el conjunto de reglas e instrucciones legadas por los grandes ancestros o los héroes culturales generalmente designados con el nombre de Padre, Abuelo o Nuestro Verdadero Padre, Ñamandu.

---

<sup>98</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. *Crónica*.... I, p. 9.

<sup>99</sup> Clastres, Pierre. “Fondement de la parole”. *Le grand parler*.... I, p. 25.

<sup>100</sup> *Ibid*, III, p. 123.

“Es que hay que proteger a la comunidad de todos los males y espíritus destructivos que los shamanes de grupos enemigos movilizan contra ella. Su tarea consiste en enviar al exterior todas las enfermedades que puedan aniquilar a los otros. Según los indicios, un pueblos de fantasmas acecha al mundo de los hombres<sup>101</sup>”.

La obra de Pierre Clastres anuncia el acto fundador de lo social, en su *Chronique* y en *Le grand parler*, con la voz de los muertos. Para los Indiens Guayaki “l’oraison imaginaire l’homme qui maintenant alors l’honneur comme invisible songe”, es un lenguaje pero entendido aún como un lenguaje inmortal. Y si en esta obra la noche es un destino, aquel “trozo de sonoridad” arroja una bendición sobre ella; en el instante fugitivo en que aparece la aurora de vivos y muertos, furtivamente la historia se confunde con la cara, el silencio y la palabra: El código de un pueblo murmurante que cifró su triste gloria, cuitas y miserias y pobrezas en la producción de un discurso que señala su origen y asigna su destino.

En estos textos, entonces, la referencia sobre la “posesión” de este hombre a partir de su nacimiento permite diferir su muerte algunas horas –horae/rezo- y echar una postrera mirada al ferace hirsuto que formó la omnipotencia de aquel fantasma; el seductor engaño que trajo al triste hombre la fatal sentencia, cual pago de un mortal con una gratitud ardiente de los beneficios de una “amorosa mano”, reitera que un hombre está cantando. “(...) Arrodillado y sentado sobre sus talones, pone tanta fuerza en su voz que parece lanzar un desafío a las tinieblas<sup>102</sup>”.

Determinado como lugar de la palabra, la luminosidad de los hombres –en relación inmediata con la divinidad de los dioses- trae a esta *Chronique des Indiens Guayaki* de los tindárides vecinos, blancos nocturnales, armónicos cantores que de los gigantes y civilizados predice los lazos y lebreles para poner en pie a vástagos sublimes, cazadores nómadas del Paraguay. El canto, dice Clastres, es poco modulado pero deja percibir con nitidez un sutil juego de la glotis que permite cambios de tonos agradables y exactos. “Los cantos, una repetición obsesiva de la misma línea melódica, permiten, sin embargo, ciertos efectos: oscilan entre el gregoriano y la música pop. Agradables de oír, concuerdan exactamente con el movimiento lento de la danza y el vaivén con los brazos en cruz o

---

<sup>101</sup> Clastres, Pierre. “El último círculo”. *Investigaciones.....* I, p. 20.

<sup>102</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. *Crónica.....* I, p. 35.

alzados a lo largo de los tejadillos. Pobre del que ponga en duda la seriedad de estos ritos (después de todo, se trata de la vida y la muerte)<sup>103</sup>.

¡Ay! Este texto, con ese canto en cada una de sus páginas, narra la fama del mísero primitivo, que hace resonar la noche “con el clamor que dirige al cielo y a la tierra: los mortales no son culpables –dice-, una vez más han conquistado el derecho a existir bajo la mirada de los divinos”. En este tono, atrevido, impávido, valiente, pero sobre todo fresco, con fraîcheur Clastres señala esta fama oscura como parte de un impertérito saber que astutamente se presenta tal cual es, ignorante, terrestre y ciego, increíble que si de verdad se trocara en Otro, absolutamente, el silencio lo extinguiría. En el círculo de los hombres y en el dominio de los dioses, en el Último Círculo, el nombre que los designa como los últimos hombres es, aquí, uno de los índices de ese status óptico de “les hommes”, el cual refiere el verdadero “voto” de Clastres para los indígenas. “Son los últimos asediados. Una sombra mortal se extiende por todas partes..... ¿Y después? Quizás nos sintamos mejor, una vez que se ha roto el último círculo de esta postrera libertad. Quizás podamos dormir sin despertarnos ni una sola vez<sup>104</sup>”.

“Vuelto hacia su padre murmuró, Padre, el último Hekura que estaba cerca de mí, me hizo vivir hasta la llegada, y ahora me abandona(.....)Se apretó al tronco, se puso rígido y cayó muerto<sup>105</sup>”.

Pierre Clastres reconoce que hay en su Chronique, si optamos por observar la gran dificultad que existe para definir una actitud cultural en la que la historia humana no transcurre sólo como sucesión sino también como intensidad, y reconocemos la discontinuidad de ésta sin impedir descifrar lo que aparece en el tiempo, percibir en la historia una dimensión de revelación, la apertura de una interrogación que nace del presente y rehúsa caer en una teoría global del progreso o de la regresión estructural, en las que “hoy como ayer, y tal vez mañana todo es viejo y triste ociosa y vana repetición de tópicos<sup>106</sup>”.

En otros términos, el derecho a preguntar si en cada una de sus Investigaciones, cualquiera sea el lugar sobre el que recaigan éstas, subsiste y distingue las huellas de una

---

<sup>103</sup> Clastres, Pierre. “El último círculo”. Investigaciones..... I, p. 20.

<sup>104</sup> Ibid, I, p. 32.

<sup>105</sup> Clastres, Pierre. “Dos tratados de paz”. Investigaciones..... II, p. 45.

<sup>106</sup> Lefort, Claude. “Reflexiones sobre la obra de Clastres”. En la Invención Democrática. Ed, Nueva Visión. Argentina. 1987, p. 195-218.

herencia, los signos de una reordenación de relaciones sociales culturales anteriores, de una reinvestidura en una nueva experiencia del mundo, de prácticas y creencias antiguas en la que la noción de identidad, de la sociedad primitiva como cualquier otra que hemos forjando no está ligada al hecho de que, en ésta, la profundidad de la historia se escabulle. Así, parece fecunda la intención de la pregunta, aunque yo diría más bien que la propia tentativa de buscar una explicación de los hechos, como bien comenta Claude Lefort, señala la inanidad de un punto de vista en la que cualquier figura o forma de presentación de hechos no aparece como realidad, “mais comme possibilité á quoi ne manque plus que la réalité”.

“(....)Si se admite que la historia no está dada con la coexistencia, es preciso llegar a entender de qué modo una coexistencia se hace historia. Así pues, no sólo la sociedad primitiva es paradójica; tenemos que pensar la historia como una aventura que surge sobre un fondo de relaciones humanas que no necesariamente la reclama<sup>107</sup>”.

El contenido de la idea de identidad no sólo puede reconstruirse a partir de cadenas elementales y de comprender el sentido de ciertas relaciones entre individuos al proyectar una escala temporal en la imaginación humana de esta noción. Lo que debemos preguntar es cómo aparece, en definitiva, la presencia efímera de un hombre que en su actitud cultural admite la existencia de un ente ajeno a nuestra realidad humana inmediata que determina, en todo o en parte, nuestro propio destino y con el cual el hombre se encuentra inevitablemente relacionado al pretender, a partir de ahí, buscar un asiento para su continuidad. Con razón concluía santo Tomás, “es necesario poner alguna figura incorpórea para que el universo sea perfecto”. Pero además, genera un conjunto de observaciones que se traducen en una escala lógica muy ampliada, el destino, la sucesión y la apariencia, la historia. “Este simple gesto y el conciso comentario con que me lo explican resumen y condensan en sí –meandro del espíritu salvaje que se reviste de las más anodinas apariencias para disimular sus encantos –todo el pensamiento cosmológico de los guayakis y su filosofía del destino humano<sup>108</sup>”. “Dies iste quem tamquam extremum reformidas, a eterni natalis est<sup>109</sup>”.

---

<sup>107</sup> *Ibid*, p. 199.

<sup>108</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. *Crónica.....* I, p. 27.

<sup>109</sup> Máxime, ese día que temas como el último es el del nacimiento a la eternidad. Vulgata.

En la obra de Clastres, se trata pues, de desplegar, en cierto modo, ese “texto” tan concentrado que se reduce a un gesto; se trata de dejar hablar todo el pensamiento indígena liberando por medio del análisis el rico haz de significados atados en un todo por la mano presta de una muchachita obediente<sup>110</sup>. En esta obra no se trata de aclarar sólo el momento en que amanece, por así decirlo, la noción de identidad sino también, aquellas excepcionales coyunturas en que ésta se transforma un eje de creación social, es decir, un agente activo de ordenamiento de una comunidad o grupo humano, en la que los médico-brujos, los shamanes, los jefes indios y todo los hommes de palabras, por éstas mismas se transforman en hombres con poder.

“Beatus vir qui non est lapsus verbo ex ore suo<sup>111</sup>”.

Jean Claude Chamboderon señaló a propósito de esta cuestión que, “L’entreprise de Pierre Clastres se caractérise donc comme retour du politique dans la problématique ethnologique.... Résurgence, dans l’analyse ethnologique, de la question politique sous la forme de l’interrogation sur la malédiction de l’État et sur la perversion qu’est le désir de pouvoir<sup>112</sup>”. Por ello, escuchar la certeza de algunos elementos básicos en una realidad atravesada por lo sobrenatural que, aunque no precisamente inmutable, dé cuenta de nuestra sempiterna fantasía: La antigüedad de la facultad de imaginar, también advierte sobre la vieja creencia en los nombres como secretos de mando, arcana imperii. “Esta selva es..... en realidad un hormigueo de vida humana secreta..... está recorrida, surcada, habitada de un extremo a otro por los seres humanos<sup>113</sup>”.

En estos textos el tema que se propone con esas palabras sempiternas no es la validez lógica de una idea de cultura, la reconstrucción de un escalonamiento lógico dentro del contexto del progreso global de “poblaciones culturalmente diferenciadas”, para lo cual se investiga la línea histórica de la idea de identidad como un instrumento de creación social, semejante a la perspectiva que Charles Taylor sugiere en su Política del Reconocimiento<sup>114</sup>. Insistimos, en la interpretación y la crónica de Clastres conviven un saber salvaje a la espera de unos golpes de suerte que hicieran surgir el Progreso, la

---

<sup>110</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. *Crónica*..... I, p. 27.

<sup>111</sup> Dichoso el hombre que no se deslizó en palabra salida de su boca. Vulgata.

<sup>112</sup> Chamboderon, Jean-Claude. “Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie (A propos d’Anthropologie politique)”. *Revue Française de Sociologie*. Juillet-Septembre. XXIV-3, 1983, p. 557-564.

<sup>113</sup> Clastres, Pierre. “El último círculo”. *Investigaciones*..... I, p. 18.

<sup>114</sup> Taylor, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ed. FCE. México. 2001, pp. 257.

interrogación y la revelación de un saber, por ejemplo, “quién soy yo” en un espacio imaginario, en el que el augur señala el cielo sobre la tierra para circunscribir el límite dentro del cual se observa cómo su “ame-parole se transforma en oiseaux”, y el espacio consagrado a los auspicios enjaeza a “les hommes” y los envuelve en el aire con una líneas sobrias y veraces, “ondas sonoras que dispersan tempestades”, para poder nombrarnos llamando a vivos y a muertos, *Templum*<sup>115</sup>.

“(....)Si de la organización del cielo nos viene la parte discursiva de que disponemos, ¿cómo puede esta parte equipararse a aquél?<sup>116</sup>”.

Revelando la presencia y la aparición, sin par, de una bruma originaria llamada palabra para señalar una voz y nada más, una expresión ineficaz –flujo constante de palabras vacías-, la voz de algo inadvertido que en sus comienzos hace presente lo que los indígenas ven y “más allá de lo que éstos ven, en la selva que los envuelve, los seres invisibles que los vigilan o los esperan”. “Vox et praeterea nihil<sup>117</sup>”. Sin embargo, en ese convite, en el que la verosimilitud y la infinita suma de posibilidades, los instantes que se calculan y no son sino un vano simulacro de lo que *es* (Montaigne), al dejar impreso el carácter de la divinidad en “les hommes”, la palabra, manifiesta las calidades que acompañan a alguien acreedor a tan sublime distinción considerando su continuo movimiento con tanta exactitud acompasado, situado imaginariamente en el Último Círculo, suponiendo el cielo bajo sus plantas, a la más frágil y calamitosa de las criaturas y a la vez orgullosa, al hombre amarrado y clavado a la última estancia de una vivienda antigua, “Le Grand Nom” de los indígenas.

Aunque con la posibilidad de hacerse entender por medio del balbuceo y forzado, cada vez más, a mirar hacia la tierra –el subsuelo del cual salieron los Guayakis-, en Clastres se advierte sobre una noche en la que “les hommes” no forman parte del grupo de “poblaciones culturalmente diferencias” en la que la no-pertenencia al mundo, pues todavía no son “les hommes”, es decir “no-son-de-ninguna-parte”, señala que “ocupan el enda ayiö, lugar diferente, espacio transitorio, frontera sagrada entre un antes y un después para los que van a morir y renacer al mismo tiempo”. Condición legítima para

---

<sup>115</sup> *Templum*: designa el aspecto espacial. *Tempus*, el aspecto temporal del movimiento del horizonte en el espacio y el tiempo. El *Templum* dura sólo el breve tiempo que dura su uso, y enseguida se levanta la prohibición de traspasar los límites sagrados.

<sup>116</sup> Montaigne Eyquem, Michel. *Ob.cit.* p. 370.

<sup>117</sup> Una voz y nada más. (Originariamente aplicado al ruiñeñor cuyo cuerpo es insignificante)

Clastres, si bajo la descripción del mejor informador entre los aché, identificamos las consecuencias de un encuentro súbito en el que las almas de los muertos con su presencia invisible arranca los vivos, a fuerza de palabras y de gestos expresivos, el miedo tortuoso del anuncio de la muerte para descubrir que una enfermedad mortal asedia a los indígenas; salvajes angustiados por la presencia invisible de los muertos, presentan la situación psico-fisiológica en la que la fragilidad, calamitosa y orgullosa del indígena que al equilibrio tanto del corazón como del cuerpo sucede un ritmo palpitante, jadeante y sin fuerzas, un pensamiento fuera-de-sí, sin-naturaleza.

“Tu tienes mucho miedo, has visto a un jaguar, o te anuncian la muerte de un familiar. Te quedas completamente desanimado, estas casi muerto..... Y se desploma apoyándose en un árbol con aire agotado, sin vida..... Cuando se está angustiado, uno se queda sin fuerzas..... Es la propia angustia de la muerte<sup>118</sup>”.

Y aunque en esta Chronique es muy raro encontrarse con los seres invisibles, existen momentos en el que estar ahíto, inclinación de mansedumbre para los indígenas, sucede el diálogo de éstos mismos y sirve a Clastres para saber, simplemente, de qué hablan los indígenas del sur de América. Así pues, en un convite similar, la “enfermedad mortal” únicamente puede trocarse en valor. “Desperatio in virtutem vertenda est”.

“Paivagi, generalmente poco hablador, de vez en cuando cuenta cómo se encontró un día a Japery, que es el dueño del agua. Puede vérselo, cuando hay luz, junto a los ríos o las cascadas. Su piel es oscura y habla bajo, en el pecho no tiene carne. Paivagi sabía que no había que huir, pues hubiera recibido en la nuca un buen golpe de la maza de color negro que lleva Japery. Se quedó, Japery le ofreció una piel de capivaro, roedor del tamaño de un cerdo que vive cerca del agua. Tenía que recibir el regalo y después podía marcharse. ¡Qué miedo! Y Paivagi, a punto de ahogarse de risa, emite unos cloqueos al recordar su miedo ante Japery<sup>119</sup>”.

Por breve que sea aquel encuentro, la exactitud de la descripción permite por primera vez y a despecho de ese empeño por dar al proceder de las ciencias únicamente una validez restringida, medir la mensurabilidad, al menos como rasgo general y muy extendido en el atento análisis del origen y la metamorfosis de cierto modo de ser y de actuar en el límite extremo de sí mismo: El nacimiento de un hombre, que, como dice Frédérick Tristan, frente a determinada “fantasía” lleva al hombre hasta aquella increíble sin-razón en la que, finalmente, le vemos caer como en un precipicio, el nacimiento de un espectro<sup>120</sup>”. Clastres no deja de señalar el destino del hombre que se inscribe en la desigualdad más

---

<sup>118</sup> Clastres, Pierre. “Los caníbales”. *Crónica*..... VIII, p.237.

<sup>119</sup> *Ibid.* VI, p. 185.

<sup>120</sup> Frédérick Tristan. *El nacimiento de un espectro*. Ed. Versal. Barcelona. 1983, I, p.8.

absoluta, seguir una “fantasía”, llamada por el momento, Jefatura Indiana: Jerónimo, Fusiwe, etcétera.

“Es la hazaña individual, la acción del guerrero que, solo, atacará el campo adversario que se iguala, en ese desafío máximo en el que se inscribe la desigualdad más absoluta, a toda la potencia de sus compañeros, que reivindica y afirma su superioridad sobre el conjunto de los enemigos. Solo contra todos: ese es el punto culminante de la proeza. Aquí no vale para nada el saber del guerrero experimentado, de poco le sirve su astucia cuando se encuentra frente a frente al que sólo le ayuda la aplastante sorpresa de su presencia solitaria<sup>121</sup>”.

La transformación, digámoslo, religiosa, más bien reflexiva, presentada por Clastres, en el punto en el cual se refiere a la identidad, pertenece, siguiendo su ensamble, a un campo que determina su obra como metafísico: Por ello, el mundo religioso, que es precisamente el espacio de los pensamientos, donde el pensar es superior a cualquier pensamiento, adquiere en cada uno de los pliegues de Clastres frente a un discurso metafísico, al contrario del mito y de la religión misma, el sello de la inspiración personal del hombre en el que, “il parlé á propos des mythes, il parle des mythes, il parle au-delà des mythes”. Lo anterior con la libertad de ejercer “*une sourde inquiétude*”, una suerte de abandono a la magia verbal que se presenta totalmente al orador en el recogimiento de sus nombres, en la búsqueda de su origen, en el alzar su verdadero canto: Yo, yo, yo. En cuya forma, “la inquietud religiosa, mística, que allí se manifiesta sugiere en esas sociedades la existencia no ya de narradores de mitos, sino de filósofos o pensadores destinados a un trabajo de reflexión personal, en contraste rotundo con la exhuberancia ritual de las demás sociedades”.

Y así, reafirma su propósito de surcar una selva inhóspita, en la que durante casi dos décadas, 1960-1978, realizó una serie de exploraciones que “desde el río Paraguay al oeste hasta el litoral atlántico del este, y hasta la desembocadura del Amazonas norte reconocía un territorio delimitado imprecisamente”. Sirviendo éstas para remontarse hasta la estancia de donde al fin sale para habitar un cuerpo “la chose gisante”, que en los textos presentados, las crónicas llenas de frases hermosas que utilizan los indios, la expresión más aguda de lo que saben los aché desde antes del tiempo, pero sobre todo, el saber-diciendo que escucha Clastres a partir del siglo XVI, y emprende como trabajo formal de

---

<sup>121</sup> Clastres, Pierre. “La desgracia del guerrero salvaje”. *Investigaciones*..... XII, p.242.

investigación, crítica y sutileza del pensamiento, frente a la aparición virtual de aquellos “hommes” en el siglo XX.

Y conforme lo dice al conceder crédito al atrevimiento más grande consigo mismo, si seguimos la excursión para mi emprendida con deleite en el que el incorregible hablistán todavía puede llegar, en consecuencia, “con el fin de que puedan alcanzar las palabras que surgen de nosotros”, la memoria de los verdaderos nombres, en fin, llegar a la “Tierra sin Mal”. En todo caso, entonar su canto como quien reconociera que en el canto del aché “responde la verdadera disyunción del hombre y lo social.... El valor del individuo al ser sujeto de su soledad”. “Quid-Quid excessit modum/pendet instabili loco<sup>122</sup>”.

Repitiendo pues, como dice el texto original al principio del tiempo, “conforme á la fe murieron éstos sin haber recibido las promesas sino mirándolas de lejos y creyéndolas y salvándolas, y confesando que eran peregrinos y advenedizos sobre la tierra”, Clastres señala, en el Fin, “Sí, estaban resignados, aceptaban pasivamente su suerte. En raras ocasiones un hombre dejaba estallar su cólera y gritaba que quería atravesar con sus flechas a los blancos, pero no iba más lejos<sup>123</sup>”. A vestuste robur, de la antigüedad la fuerza, sucedía la amargura, la tristeza y el dolor que alcanzaba en su tono y color al de la muerte e impregnaba al hombre en su nombre, en su canto que formula exactamente siempre la misma demanda: “Que esos de lo alto, los divinos quieran hablar a los últimos adornados de los que fueron los primeros”. El compendio que es la obra de Clastres cuenta el fin de los aché y su desesperación interior al observar que todo había terminado para ellos; cómo no iba a sorprender la lectura de la Chronique, del Le gran parler, de las Compte rendus, si en éstas se desdeña cualquier ilusión de seguridad en el hombre y, sobre todo, al hacer de este último “el centro, precisamente en el lugar en el que se efectúa una ruptura de nivel, donde el espacio se hace sagrado y real por excelencia”; aunque, no obstante, privado de su base de leyenda, despojado del prestigio de su ritual, de su ceremonial sostenido sólo por sus valores marcado única y precisamente por sus normas de existencia, “la misma astucia.... el mismo dolor, el Mismo fracaso”.

“Ya nos son sino unos pocos, y se preguntan si no están viviendo la muerte de los dioses, viviendo su propia muerte. Somos los últimos hombres<sup>124</sup>”.

---

<sup>122</sup> Todo lo que sobrepasa la justa medida está suspendido en un precipicio. Séneca.

<sup>123</sup> Clastres, Pierre. “El fin”. Crónica..... IX, p. 247.

<sup>124</sup> Clastres, Pierre. “Uno sin el múltiple”. La sociedad contra el Estado..... IX, p. 153.

Con ello, Clastres repite la dimensión de la existencia política del hombre, en la que todos sus esfuerzos no cubren, embellecen o justifican una política mística, revestida con una atmósfera de santidad, en la que las formas verbales “que revisten un pensamiento político están necesariamente transpuestas, ya que no se trata de darse a entender sino de seducir, como tratamos de ver, disimular”.

“Heme consumido a fuerza de gemir: todas las noches inundo mi lecho, riego mi estrado con lágrimas..... Entonces dije: He aquí, vengo; en el envoltorio del libro está escrito de mí<sup>125</sup>”.

Mejor aún, “sucede que el peso del fracaso, el silencio en el azur, la repetición de la desgracia” tiene algo de nobleza en su vocación y en sus vínculos internos con esa emanación desencarnada, y tomando en cuenta toda su malignidad, como en sus sueños o mitos supera su abatimiento; esto, con el fin de “alcanzar las palabras que surgen de nosotros y escuchar sus nombres”: En consecuencia no perdáis mis nombres, les dice Tupan. “Puisque de vous seules,/Braises de satin,/Le Devoir s’exhale/ Sans qu’on dise: Enfin <sup>126</sup>”. Será preciso, por consiguiente imaginar cómo a partir de unas “palabras próximas” a las que Clastres tiene que dar constancia, pueden constituirse otras diferentes. Sin embargo, “cada vez que creyó escuchar una palabra, estuvo obligado a admitir que imaginaba” que otra cosa era posible. Georges Burdeau preguntaba, ¿Qué es la política? Y respondía, “Es el arte de lo posible”. “Era de noche. Yva Jaru, la tempestad hablaba. Reinaba por todas partes el rugido del trueno. La lluvia que azotaba las cabañas de palmas, el viento que inclinaba las altas ramas de los viejos gigantes de la selva. A breves intervalos, cuando Chono dejaba un momento de silencio, se oía el ruido seco de la madera que resquebrajaba por la fuerza de la tormenta<sup>127</sup>”.

Y bajo la óptica que distingue nítidamente la contradicción entre lo imaginario y lo real, toda la *phantasie* indígena de la vida cotidiana, cuyo asiento es el acto fundador de los ancestros, reconoce en esa línea de ficción una serie de interacciones que aprehenden, y es la tarea que sugiere Clastres con su obra, explorar por un lado, las formaciones imaginarias, si se quiere míticas, a priori como imágenes en un contexto determinado al ser tales, en el que su receptividad se dirige a los comienzos del pensar, en cuanto ahí, se

---

<sup>125</sup> Salmos, *Cánticos*, 6:6, 40:7.

<sup>126</sup> Como nosotros solos/ Brasas de satin/ El deber de exhalar/ Sin que diga: por fin. Rimbaud.

<sup>127</sup> Clastres, Pierre. “El fin”. *Crónica*..... IX, p. 249.

une lenguaje y ego. “El mito es la ontología en cuanto se guía únicamente por la facultad de imaginar<sup>128</sup>”. Y por otro lado, la formación de reglas, normas de existencia que las presiden e integran en un rostro real para “les hommes”, para quienes el desdoblamiento de la representación humana se imagina cortado en dos<sup>129</sup>, desde la cabeza hasta los ojos, “con una depresión profunda entre los ojos que se extienden hacia debajo de la nariz”. Demuestra que “cada uno es parecido a nosotros”. Cada uno de nosotros ocupa el mismo espacio y el mismo lugar entre nosotros, pero deformado efectivamente, desdeñando la simetría del rostro humano, la palabra que consiste en dos perfiles que se unen en la boca y en la nariz y que tienen contacto entre sí en el plano “que al imitar a los dioses, el hombre se mantiene en lo sagrado y, por consiguiente en la realidad<sup>130</sup>”. Semejante a un hombre con sombra: “Entelequia organizada para la vida frente a la muerte<sup>131</sup>”. *Colossos*.

Así, por ejemplo, tenemos en primer término y en un extremo venturoso, los mitos de la risa que Clastres recogió con los indios Chulupi, los cuales muestran la transformación del lenguaje que habla de aquello de lo que esos hombres no sabrían ser en realidad y revela, importa resaltarlo, en su risa, un equivalente de la muerte. Esa liberación de la obsesión de reír por aquello a lo que temen, y diversión para aquellos que lo entienden, conduce y transmite al mismo tiempo la cultura de la tribu: Las normas que ordenan su existencia<sup>132</sup>. En segundo término, el discurso enarbolado por los Karai –las palabras-, del cual hablaremos adelante con más rigor, presenta bajo el aspecto del profetismo Guaraní “un discurso más allá del discurso, de la misma manera que ellos, los Karai, se encontraban más allá de lo social”. Percibiendo claramente sus dimensiones, Clastres señala que “este profetismo era un discurso tradicional, un discurso que se desarrollaba fuera del sistema de normas, reglas y valores antiguos legados e impuestos por los dioses y los ancestros míticos<sup>133</sup>”. Estas transformaciones, resumen el discurso profético de los Karai en un juicio y una promesa: El carácter fundamentalmente malo del mundo y la certeza de que era posible la conquista de un mundo bueno. En Clastres, los dos mundos,

---

<sup>128</sup> Wilhelm, Szilasi. “Acerca de la facultad de imaginar”. *Fantasia y conocimiento*. Ed. Amorrortu. Argentina. 2001, p. 69-88.

<sup>129</sup> Lévi-Strauss, Claude. “El desdoblamiento de la representación en el arte de Asia y América”. *En Antropología Estructural.....* p. 263.

<sup>130</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Labor. Barcelona. 1967. “Cuanto más religioso es el hombre, mayor es el acervo de modelos ejemplares de que dispone para sus modos de conducta y sus acciones: 1) al imitar a sus dioses, el hombre se mantiene en lo sagrado y, por consiguiente, en la realidad. 2) Con la re – actualización ininterrumpida de los gestos divinos ejemplares, el mundo se santifica.

<sup>131</sup> Wilhem, Szilasi. *Ob.cit.*

<sup>132</sup> Clastres, Pierre. “De qué se ríen los indios”. *La sociedad contra el Estado.....* VI, p. 120.

<sup>133</sup> Clastres, Pierre. “Mitos y ritos de los indios de América del Sur”. *Investigaciones.....* V, p. 102.

uno yuxtapuesto al otro, ocupan el lugar del nombre, por lo cual estar en el lugar propiamente dicho, se dice como estar en la palabra. Y así como a ningún hombre le cuadra estar en el lugar localmente, sino como el que obra en lo que hace, cazador nómada, en efecto, enuncia la ausencia, afirma su no-pertenencia a un linaje de parientes y, seguidamente, a la propia sociedad, al mismo tiempo de ser el Mismo. Por consiguiente, el hombre no se dice localizado en cuanto es determinado más a un lugar que a otro: La palabra. “El individuo aislado, y surgido de la dualidad elemental, es un ser perdido, un ser errante”, decía Roger Callois en su *El Hombre y lo Sagrado*. “Estos hombres se situaban total y exclusivamente en el campo de la palabra, hablar era su única actividad: Hombres de discurso<sup>134</sup>”.

Estas palabras, consideradas como posibilidades de desenvolvimiento, de “despliegue” interno y externo, y tomadas por la parte más inocua: Gusto, amor, ira, desconfianza, soberbia, asco, entusiasmo, angustia, anhelo, etcétera, tal como lo hiciera Robert Musil, en su *Hombre sin atributos*, podrían condensarse bajo las afirmaciones encantadoras de unos visionarios, en forma seca y no reformuladora, con toda la auto – seguridad de su pertenencia a “ningún lugar”; y aunque dan la impresión de extravagantes al describir la vocación de nomadismo de estos “sauvages”, no en un tiempo inacabable e inalcanzable que, por definición, les constreñía a vivir según su naturaleza de “seres venidos de lejos”, únicamente despliega un sueño. “Vivi a diis recentes<sup>135</sup>”.

En tanto, el hombre que existe, vivo o muerto, en la misma palabra subsistente, y él mismo es aquello por lo cual existe la palabra, al modo como “la blancura no está determinada a una naturaleza concreta”, y solamente en un estado inacabable que trueca la representación, el que no podamos imaginarnos “esto o aquello” por no poder nuestra phantasie ir más allá de la cantidad de creyentes, los innumerables cantos, el número de palabras continuas, descubre en la obra de nuestro etnólogo, con base en este profetismo Guaraní, una significación política en su esencia, mejor dicho, una diferencia cuya existencia efectiva está interiormente dislocada, o si se prefiere, dice Cornelius Castoriadis, constituida en sí misma por una instancia exterior a sí misma, con resultados presentes del “pasado” en la tradición y lo adquirido, y presente en el porvenir “en la anticipación”, como la incertidumbre y la esperanza, el porvenir “sauvage”.

---

<sup>134</sup> *Ibid.* V, p. 100.

<sup>135</sup> Hombres son éstos que salen de las manos de los dioses. Séneca, citado en Montaigne. *Ob.cit.*

De esa forma, la expresión religiosa -phantasie- y el lenguaje del profeta que retiene nuestra atención demuestra, con base en el efecto conjugado de factores demográficos, sociológicos y políticos, pero sobre todo con base en la conciencia indígena como protectores de la palabra que enjaezan las circunstancias histórico particulares, una vez más en un malestar profundo, un presentimiento de la muerte de la sociedad para reconocer y enunciar la profundidad del mal que desvela una sola palabra, un único nombre, como bien escribió Claude Lefort, el nombre de Uno.

Así, en un proceso en el que la sociedad primitiva deja de ser lo que es, el presentimiento de la muerte de lo social, dicho en palabras sencillas, asocia la actuación de los hombres, su obrar con seguridad, su forma peculiar de incorporación y neutralización social en el cuadro que hacemos de la realidad hasta lograr por la acción de exteriorizar un afecto a un solo nombre, al nombre de Uno, marcar nuestro destino. ¡Pero precisamente por esto, debe de haber en nosotros la posibilidad de invertir nuestro sentir y vivir nuestro mundo de otro modo! Es decir, “en una sociedad negada al cambio, que rechaza la diferencia”, pregunta Clastres, ¿Qué enfermedad de los karai demostraba la muerte de la sociedad? Precisamente ¿Cómo designar una realidad sobrecogedora, en la obra de Clastres, cuando el acto fundador de lo social resuelve olvidar sus nombres y la “Tierra es fea” por ser Innombrable? Simplemente adelantaremos, la designación del nombre es dos, jamás Uno o Múltiple. Y como decía santo Tomás, Todo cambio es un poco de muerte.

En fin, lo que ofrecían los profetas como medio de escapar al mundo presente, al mundo malo, a la “tierra fea”, era el retorno al pasado mítico. Lugar real y concreto, situado al este al lado del Levante, sugerían Pierre y Hélène Clastres con base en sus descripciones de la “Tierra sin Mal”. Extraños a las vías actuales del pensamiento y negando una parte de la evidencia etnográfica para dar testimonio del saber antiguo de los indígenas desde el siglo XVI y para siempre, como una forma de “despliegue” de la palabra, del signo de la inquietud religiosa que trasciende la historia conocida, sostiene la siguiente duda, la profunda sentencia de unos hombres con la cual, ellos mismos se nombran –según ya habíamos asentado- como “los que sueñan”.

“El límite del alcance de nuestros esfuerzos viene asignado por el hecho de que el pensamiento Guaraní confíe a este mensaje silencioso y mágico a la vez –el nombre-, el cuidado de elegir el sentido del mundo:

No se puede saber todo, siempre queda algo irreductible e imposible de domeñar y el pensamiento indio se domina lo suficiente como para saber celar todavía lo que quiere guardar en el enigma<sup>136</sup>”.

Ese límite compendia una Suma Teológica de textos, en los que la religiosidad de las sociedades selváticas aparece a la vez extrovertida y colectiva, es danzada y actuada, sobre todo cantada, y si lo sagrado, como decíamos más arriba, atraviesa lo social de un extremo al otro, a la inversa, lo social penetra totalmente lo religioso. Y así, únicamente la reclinación y apoyo de una obra como la de Clastres en la oscuridad de la noche, cuando un hombre sauvage entona su más profundo y sencillo canto, y las marcas del sauvage adquieren un tono azul oscuro “en memoria del primer acontecimiento de la historia de los aché.....”: “les hommes” se vuelven personas, *nondete*.

“Hace mucho tiempo, cuando la noche y la oscuridad no existían, la luz permanente y el sol permanecían siempre en la vertical..... En el cénit, la repetición, cuando se volvieron hombres, personas, *nondete*<sup>137</sup>”.

Esta obra testimonia el verdadero lugar del nombre de un hombre primitivo, de un aché en la interpretación y alegoría, en el mito y el rito; lo sagrado envuelto en el aire, cercano a la región de Le grand parler, confirma la travesía de una reflexión en la que la imaginación eminentemente política de Clastres, embarcado con rumbo al Nuevo Mundo, encarga la empresa de hablar de la imaginación –phantasie- indígena<sup>138</sup> a la metafísica del discurso de unos “sauvages” soñadores sempiternamente. “El un día emite palabra al otro día, y la una noche á la otra noche declara sabiduría<sup>139</sup>”.

Tratar a Clastres de gazmoño, de hombre que “cree en el despliegue, en el poder de la palabra y con su pluma quiere trastornar al mundo”, como quiere Pierre Birbaum, desconociendo que, “Mi presentación de los hechos etnográficos en lo que concierne a la sociedad primitiva no es nada novedosa: va a la cola de lo que aparece, hasta la monotonía, en los escritos de todos los viajeros, misioneros, cronistas, etnógrafos que desde el siglo XVI se suceden en el Nuevo Mundo<sup>140</sup>”. Olvida acaso el temor por la absorción repentina de nuestro pasado y el arrojamiento de golpe al camino a que pronto se ha de llegar por el solo deseo de futuro: “El de la vida a sobresaltos, el de las conquistas

---

<sup>136</sup> Clastres, Pierre. “Nacimiento”. *Crónica.....* I, p. 27.

<sup>137</sup> *Ibid.* IV, p. 115.

<sup>138</sup> Pensamiento primitivo: pensamiento tan completo y sistemáticamente socializado como el nuestro, aunque el de los primeros corresponde a una relativa independencia individual. Lévi-Strauss, Claude. “La ilusión arcaica”. *En Antropología Estructural.....* p. 139.

<sup>139</sup> Salmos, Cánticos. 19:2.

<sup>140</sup> Clastres, Pierre. “Mitos y ritos de los indios de América del Sur”. *Investigaciones.....* V, p. 108.

por la improvisación y hasta la violencia, el de la discontinuidad en suma”, única manera de vida que nos reserva el porvenir al relatar nuestra forma de evolución política.

El yo real, presente, como dice Montaigne, por su palabra a posteriori es en un mundo brutal, salvaje, cruel, que deriva en línea recta-imaginaria del yo puro y a priori del gran Uno. De ahí que, verdaderamente, lo que constituye la originalidad de la obra de Clastres es y será, la diferencia de los nombres, su reclinación y apoyo en la oscuridad de una noche que, como señala el mito del Diluvio Universal, dejó de ser tal por el juego de un niño que rompió la vasija donde se albergaba el sol. Vasija que, por cierto después de una experiencia iniciada por las marcas que reposa un color negro azulado, como parte de sus rituales, es el único lugar que guarda con celo los cuerpos indígenas, y marca su deferencia, una urna funeraria, y eso son “les hommes<sup>141</sup>”: Urnas llenas de muertos. Creíble es pues, que existan muertos como se ve entre todos los hombres y criaturas, aunque entre “les hommes” algunos se perdieron. Esta hermosa razón que proporcionan los textos de Clastres, el querer y creer que entre cosas análogas exista relación semejante, y considera con respeto su egregio linaje, sin embargo, enturbió y confundió el aspecto de las cosas conforme a la seducción de la apariencia de muertos antiguos y difuntos recientes.

“Lo que vemos y oímos cuando estamos agitados por la cólera no lo vemos ni lo oímos tal y conforme es en realidad, los fantasmas se apoderan de nosotros. El hombre, inversamente a los dioses posee los bienes imaginativamente y los males esencial y materialmente”. Juntamente, dice San Pablo, los hombres convirtieron en locos, a fuerza de querer ser cuerdos, y cambiaron la incorruptible gloria de Dios en la imagen corruptible del hombre<sup>142</sup>.

Y así, como dice Montaigne, en la gran presentación de Raymundo Sabunde, con base en una razón cuya fineza e ingenio avanza por encima de ejemplos singulares de suyos tan caros y tan ciegos, que no hay palabra por luminosa que sea de tal suerte le aparezca para rechazar la grave sentencia de san Pablo, que cuenta el número infinito de mortales, la Idea de Dios en la Sociedad de los Hombres, e infiera que hay igual número de muertos, intrínsecamente, junto con “les hommes”. “Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango<sup>143</sup>”.

---

<sup>141</sup> Clastres, Pierre. “Etnographie des indiens Guayaki (Paraguay-Brésil)”. Journal de la Société des Américanistes. Tome LVII. MCMLXVIII.

<sup>142</sup> Montaigne Eyquem, Michel. Ob.cit., p. 463.

<sup>143</sup> Llamo a los vivos, lloro a los muertos, quiebro los rayos. (Inscripción en las campanas)

Clastres por su parte, en la gran presentación de los indios Guayaki, cuya base es la imaginación y la sutileza para avanzar por encima de las migraciones religiosas y alabanzas a la Historia de suya tan cara y tan ciega, relata las aventuras de los vivos y los muertos; habla del sino de la historia, aunque no olvida que la política es un canto, una palabra que sueña con una voz y nada más. “Palabra profética, poder de esta palabra ¿tendremos aquí el lugar originario del poder a secas, el comienzo del Estado en el verbo?<sup>144</sup>”, expletivo pregunta Clastres. Por lo cual inferimos sencillamente que el nombre con los indígenas adquiere únicamente relevancia en el silencio, pues, como bien dicen mis Salmos queridos, los cuales no dejaré de repetir por respeto a mis maestros, a mis antiguos muertos, “les hommes” deben, “Cantad con inteligencia<sup>145</sup>”.

## IN EXTENSO

Relación enigmática es la que presenta Pierre Clastres con el análisis y la descripción de la fiesta<sup>146</sup> mayor de los aché: La Celebración de la Miel. Aunque simbólica y verídicamente importante para la presentación del contacto entre dos mundos desde la perspectiva de nuestro etnólogo. Pues parece que lo hace con el afán de restaurar una fachada imaginaria, un contexto cultural que advierte y atiende una interrogante movidiza, frágil y escurridiza en todos sus textos. ¿Cómo fundar la amistad entre dos hombres, entre dos

---

<sup>144</sup> Clastres, Pierre. La société contre l'Etat..... p.186.

<sup>145</sup> Salmos, Cánticos. 47:7.

<sup>146</sup> Callois, Roger. El hombre y lo sagrado..... p. 111. Roger Callois señala que, “la fiesta representa para el hombre, para su memoria y su deseo, el tiempo de las emociones intensas y de las metamorfosis de su ser..... Es necesaria una refundición, una creación, un acto positivo para restaurar la naturaleza y la sociedad, para asegurar al orden una estabilidad nueva: Esta es la misión de la fiesta”.

mundos? ¿Cómo es el contacto con el Otro, el encuentro “consigo mismo”? ¿Cómo se sostiene el carácter “fresco” de la identidad de “les hommes” en la obra de este autor?

Según el análisis que realiza Clastres, existe una definición y relación precisa para el término Guayaki que expresa el término central de esta fiesta<sup>147</sup> “le miel<sup>148</sup>”. Miel se dice ai o tykwe: jugo. A la primera miel que da nombre a la fiesta mayor de los aché se le llama: Kybairu. En comparación, la miel y la carne humana sostienen en común que los indígenas de una parte de las tres Américas no las pueden consumir solas, ni la una ni la otra<sup>149</sup>. Más allá de su estatus superficial de simple alimento, en La Note sur le Miel et la Chair Humaine, Clastres señala y es obligado a considerarlas, ambas, le miel et la chair humaine, desde cierto punto de vista, como una sola clase de elementos, a la vez alimentarios y rituales, simbólicamente importantes<sup>150</sup>.

La Celebración de la Miel, en sentido estricto es un juego político reservado a los adultos. Encubre claramente la preocupación política por reconstituir, aunque solo sea por breves momentos, la comunidad como un Todo -en el que Tö es la cabeza. Tö kybaru, un juego para cuya práctica las personas –hombres y mujeres- acercan sus cabezas entre sí. El juego es para jugarlo ellos mismos en lo Mismo<sup>151</sup>. Representando la palabra, la memoria y el duelo, la simulación de las situaciones más excitantes y peligrosas, con una mueca en la cara y en un cuerpo lleno de contorneos, empeños vanos e inutilidades, esas marcas de los “sauvages” intentan simular un conflicto al juntar sus cabezas. Mundus universus exercet histrioniam<sup>152</sup>. A partir de esa simulación, la gravedad del pensar contra uno mismo: La simulación, el disfraz, la careta, con la que se presentan “les hommes” unos a

---

<sup>147</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor. Barcelona. 1967, p. 80. Mircea Eliade, por su parte, más contundente, escribe: “la festividad no es la conmemoración de un acontecimiento mítico (y, por tanto, religioso), sino su reactualización”.

<sup>148</sup> Miel se dice, ai o tykwe: jugo. La miel da nombre a la fiesta mayor de los aché, que celebran el movimiento regular del mundo, la vuelta exacta de las mismas estaciones, consumiendo en común, reunidos por una vez todos los irondy, las primicias de la naturaleza, la miel nueva, el kybairu.

<sup>149</sup> Clastres, Pierre. “Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay-Brésil)”. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVII. Paris. MCMLXVIII, p. 47. “Par suite, en mêlant l’eau et le miel, la chair et le tangy, on neutralise en quelque sorte l’excessive et dangereuse puissance de ces deux nourritures qui, consommées telles quelles, seraient productrices du baivwä, mystérieuse maladie mortelle pour les Guayaki qui transgresseraient le tabou

<sup>150</sup> *Ibid.* p. 47. “Miel et chair humaine donnent lieu d’autre part á des cérémonies á caractère rituel et provoquent une reconstitution de la vie sociale..... On doit également relever qu’ils renvoient au monde surnaturel des ames: implicitement pour le premier, puisque l’époque de consommation du Kybairu est aussi celle du retour des ames des morts; très clairement pour la seconde, car á la consommer, on se protège des attaques de ianvé, ou ame néfaste du mort

<sup>151</sup> Clastres, Pierre. “Las mujeres, la miel y la guerra”. *Crónica de los indios*..... V, p. 154.

<sup>152</sup> Todo el mundo representa la comedia. Pretonio citado en Montaigne.

otros, conjuga la preocupación y el deseo de dejar de ser un hombre aunque no un dios, el deseo de ser otro del indígena y negar la misma condición de su existencia en esta tierra al afirmar su continuidad cultural. “Fundar la amistad entre dos hombres o reforzarla<sup>153</sup>”.

Por ello, Clastres dibuja los lugares que acogen las más dulces contingencias de los indígenas; ahí, precisamente en esos lugares, llenos de hombres, lealtades, palabras, ornamentos: Con viento y tristeza, para presentar a los “sauvages” con su figura enhiesta. “Homo Humus, Fama Famus, Finis Civit<sup>154</sup>”. Un lugar como aquél, en el que la tierra indígena resplandece de hermosura, y la figura de “les hommes” está quieta, bastó a Clastres para encontrar con lirismo la frondosidad de los bordes de la tierra india. Brevemente, entre fuertes soplos que emergían de la tierra enrareciendo el ambiente y largas briznas que rozaron la obra de Clastres con tremenda fuerza, tal como aparece en la Crónica, vislumbró la “fraîcheur” que el frío, el hielo y el viento de la Selva acompañarían en todas sus palabras, sus letras: Le gran parler. “Esto sucedía en junio. Buena parte de los aché dejaron Arroyo Moroti (y yo los seguí) para acampar bastante lejos de allí, junto a un bosquecillo de naranjos (emplazamiento probable de una antigua misión jesuita) cuyas ramas se inclinaban bajo el peso de miles de frutas maduras”.

Y así, como un ejercicio de estilo en el que Clastres intenta decir que sólo aguantamos la vida por el hecho de ser tan inverosímil; pues en un tiempo en que el andar indígena era azotado por una tempestad que excedía las primeras briznas de ese mes; en una época verdaderamente fresca pero también al contrario, cargada de aporías: Reconoce que mirar la imagen inmóvil y deshilachada de la Kymata, la gran liana roja, simbolismo que, suavemente, desparrama el líquido de la miel y la carne humana como un aliento frío<sup>155</sup>. Hunde las raíces de su imaginación en algo que acercaba a los indígenas a la sorpresa horrible de la vida más que de la muerte de ser hombres nuevamente y no dioses: La Liana-Roja, en ese tiempo de año nuevo, florece, está encinta. Kymata: Eso es lo que dicen los cantos alegres de los aché en la Crónica de los Indios Guayaki. Está a punto de dar a luz a un hijo imprevisto. “Una verdadera-mente salvaje, un indígena”. Año Nuevo: Es “la venganza” elegante, exquisita, sonora y recitable, del hombre que escucha el canto

---

<sup>153</sup> Clastres, Pierre. “Las mujeres, la miel y la guerra”. *Crónica de los indios*..... V, p. 159.

<sup>154</sup> El hombre es barro, la gloria es humo, el fin es ceniza. Vulgata.

<sup>155</sup> Clastres, Pierre. “Las mujeres, la miel y la guerra”. *Crónica de los indios*..... V, p. 163. “El frío, el hielo y el viento son también los pichua de las almas de los aché muertos”.

de los pájaros al exaltar el corazón de los aché, esto en el frío de junio<sup>156</sup>. Pues someter cosas y seres a la regla, trazar o descubrir en toda desviación el límite de su despliegue, mantener una y serena la faz, en ocasiones variable, del mundo: Tal es el fondo sobre el que reposa, inquieto ante el movimiento que deforma las líneas, el pensamiento indio del jepy, medio a la vez de exorcizar la alteración, de suprimir la diferencia y de existir a la luz de lo Mismo<sup>157</sup>: La fiesta.

En la obra de Clastres, el gran frío es un signo mayor: *pichua*, que al mismo tiempo de la liana-encinta-de-la-miel y de las almas muertas vuelve para decir que, esta vuelta es en vano. Pensamiento irremediablemente antiguo, pesimista, pero certero. En este momento, a la luz de aquél ejercicio de estilo que podría decir que, la obra de Clastres está “fraîcheur”, y todo el mundo me explicaría que es así porque es junio –y ese mes en el Paraguay es muy frío, o porque es una perspectiva novedosa y diferente en el conjunto de reflexiones sobre la identidad, de una u otra forma, al final, ella provoca una decisión como quien dice..... “Desde los primeros días de frío, el cambio fue tema de conversación”. Con todo, “Su progreso era seguido con atención”. Duy pou: el frío nuevo. Color amarillo. Duy provi: bastante frío. Color anaranjado. Duy pute: extremadamente frío. Color rojo<sup>158</sup>. Aunque en cierto modo, en este mundo de colores, un mundo bastante incómodo e indefinido del cual emerge algún color en el rostro de los indígenas, siempre el rojo y el negro, *le rouge et le noir*, aparece la “fraîcheur” si podemos recordarla al amparo de lo que saben los aché. ¿Qué es lo que saben “les hommes”? ¿Sólo “nosotros lo sabemos”? Saber “Fraîcheur” que acerca “el alejamiento” de nuestras reflexiones sobre el mundo de “les hommes” a la sustancia de nuestros sueños y el sentido de nuestros actos, al despertar de nuestros recuerdos. Recordemos pues:

---

<sup>156</sup> ¿Sabéis que Lenin ahuyentaba a pedradas a los ruseñores?..... Una de esas madrugadas salió precipitadamente al jardín, dispuesto a ahuyentarlos. Recogía piedras y se las arrojaba. De pronto se dio cuenta de que ya no podía levantar las piedras, ni el brazo: había quedado paralítico. Era la venganza elegante, exquisita, pero también granítica, de los ruseñores en el gran revolucionario que no soportaba su canto. La venganza del artista.

<sup>157</sup> El gran frío venga la liana roja. La “venganza”, en el pensamiento de los Guayakis, es el contrapeso de las cosas, el restablecimiento de un equilibrio provisionalmente roto, la garantía de que el orden del mundo que no sufrirá cambio. Pues recordemos la sentencia de San Agustín, “Todo cambio es un poco de muerte”. *Ibid.* p. 153.

<sup>158</sup> Clastres, Pierre. “Las mujeres, la miel y la guerra”. *Crónica de los indios*..... V, p. 163

“Grâce á cette fraîcheur, ce qui rassemble demeure. En d’autres termes, la modération, la patience et le calme dans le désir –ce qui se trouve désigné comme les normes (les règles qui ordonnent l’existence)-empêchent le désordre social en évitant que soit atteinte la solidarité tribale, mobrayu<sup>159</sup>”.

Paradojicamente, hemos encontrado a lo largo de nuestro estudio una relación entre el término que utiliza Clastres para referirse al estatus ontológico que implica la obligación esencial de los indígenas a vivir de acuerdo a las normas enunciadas por sus ancestros: “Fraîcheur” y el término latino “Refrigerium”, que implica acompañar los cantos sacros al modular la prière, et inculquent les vérités de la foi<sup>160</sup>. La palabra latina “Refrigerium<sup>161</sup>”, en primer término, construye los sonidos “sonore, personare, resonare” mediante el soporte de la relación intrínseca que enuncia la veneración de los restos, las reliquias, “sobre todo de los mártires” que permanecen “dans la mémoire de Dieu”. “Refrigerium”, imperativo que conviene en presentar a la muerte como un llamado: vocatio, evocatio, arcession, etc., para reconfortar “les âmes des défunts” con un “cantique<sup>162</sup>”: Refrigo.

“Refrigerii: certains ont vu ici une allusion au feu du purgatoire; il s’agit plutôt d’une image née dans les pays de soleil ardent<sup>163</sup>”. Se dice de ese término que “rafraîchissement”: Réconfort pour les pauvres. Consolation du S. Esprit. Réconforter les âmes des défunts. Ese término aparece en las “Oraciones para los muertos”. Según el discurso de los primeros cristianos, el hombre al estar en la ignorancia de su destino e inmerso en los misterios de aquél tenía que orar por todos los muertos. Sin embargo, a partir de los procesos eclesiástico-políticos de centralización de la iglesia cristiana, por ahí del siglo XII y XIII, la oración por los difuntos cede el paso al deseo de purificación. La expresión “Les âmes qui se trouvent en purgatoire” equivalía a orar por las almas de los difuntos según la antigua fórmula: “Pro animabus defunctorum”. No obstante, la amenaza del infierno, que siempre se esgrime contra los pecadores, parece concebirse a partir de la constancia de un término como “Purgatorium”: Alusión a una expiación en otro mundo. Aunque hablando de los difuntos y las expiaciones, las oraciones litúrgicas, los cantos sagrados no cesan de llamar a Dios. La palabra Refrigerium aparece en los

---

<sup>159</sup> Clastres, Pierre. “Création de la première terre”. *Le grand parler*.... I, p. 41.

<sup>160</sup> Chantant les louanges de votre nom (en parlant des Hébreux au passage de la Mer Rouge).

<sup>161</sup> Rafraîchissement, qui reconforte, soulagement, adoucissement, aide, réconfort, consolation.

<sup>162</sup> On réserve le nom de « cantique » á des chants bibliques comme le Magnificat, le cantique des tríos enfants, etc., sans rapport avec le cantique en langue profane.

<sup>163</sup> Blaise, Albert. *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*. Brepols. Belgique. 1966.

siglos XII y XIII (Inocencio III, Tomás de Aquino) para dar referencia a los muertos como formación y recuerdo de una buena memoria, “vir bonae memoriae”<sup>164</sup>.

Esto quiere decir que la contemplación de la muerte como “une délivrance des liens de la chair et de la demeure terrestre”, liberación en la que la esperanza y la tristeza de los primeros cristianos intentaba que los muertos, “Ils ont laissé un bon souvenir”<sup>165</sup>. Sobre todo, hablando de las características del término Refrigerium los muertos siempre se oponen a los vivos. Refrigerium da constancia de un lugar donde “les hommes” se encuentran: Soulagement. Adoucissement. Aide. Réconfort. Consolation. Pour Saint Agustin et Cassiodore le “cantique” était un chant religieux libre. On reserve le nom de “cantique” á des chants bibliques comme le Magnifiant, le cantique des trois enfants, etc., sans rapport avec le cantique en langue profane<sup>166</sup>.

La “Fraîcheur” en la obra de Clastres, por su parte, explica la disyunción de lo humano y lo divino, y al mismo tiempo, la unión mediante la palabra. Ahí, la frontera entre el canto indígena y el saber de los ancestros proporciona la imagen simbólica de separación y obstáculo en el que se oponen la Terre sans Mal et la terre laide. “Le songe est savoir”. Clastres expresa, sobre todo, en el corazón del alma-Palabra “le sentiment douloureux de la perte prend la place de la sérénité rafraîchissante d’antan”; al amparo de la identidad “fraîcheur”, bajo la cual el buen vivir de “les hommes” se sucede por la nostalgia y la esperanza<sup>167</sup>.

“Fraicheur”: Las normas de vida de los indígenas –el diamante de lo absoluto- no les son exteriores, y puesto que ellas definen el modo de existencia como humanos “únicamente el llamado de Ñamandu” “a savoir ces normes équivaut á un avertissement: Ne les oubliez pas”. Y gracias al alma-parole, gracias a esa frescura todas las cosas están dispuestas y los hombres pueden aparecer como “les hommes”: Le beau savoir peut devenir terrain. C’est par le sommet de la tête que le divin coule dans l’humain -la cime indéterminé des forêts,

---

<sup>164</sup> Cfr. Vernant Jean – Pierre. “Aspectos míticos de la memoria y el tiempo”. Mito y pensamiento en la Grecia Antigua. Ed. Ariel. Barcelona. 1973, p. 89 – 134.

<sup>165</sup> Así, se dice “Dans les prières, on rapelle le souvenir des défunts”. Asimismo, “Commemoratio, se dit pour la célébration de la fête d’un saint, mais designe aussi la ‘commemoratio’ de tous les fidèles défunts”.

<sup>166</sup> Ariés, Philippe. El hombre ante la muerte. Ed. Taurus. Madrid. España. 1999. Refrigeret nos qui omnia potes! Dice una inscripción marsellesa que puede datarse de finales del siglo II, Danos la frescura, tú que puedes todo. En la Vulgata, el Libro de la Sabiduría llama al Paraíso refrigerium. La palabra refrigerium tiene otro sentido. Designaba la morada de los bienaventurados y la comida ritual ofrecida en la tumba.

<sup>167</sup> Hablando simbólicamente, el mar siempre ha sido representado como el alma del hombre.

decía Chateaubriand<sup>168</sup>. Es pues, el nombre y el canto, la frescura de sus palabras quien contiene el temor indígena, la contrición, las dudas y los aprietos que el olvido de las normas enunciadas por sus ancestros los llevaría al calor de Jakaira, a la muerte por el deseo excesivo de ser Otro. La fraîcheur de Tupan rend ainsi la terre humaine, elle permet á ses habitants d'éviter l'abandon a tout ce qui..... se trouve du cote du chaud. ¿Dónde están las frases familiares, el arte del ritual, las almas únicas? “Yo, yo, yo” -sombre et sonore. “Tête complète”. “Tête complète et parfait diadème/ Je suis en toi le secret changement<sup>169</sup>”.

Y aunque la similitud entre el término “Fraicheur” y “Refrigerium” no es muy clara. Podemos decir que en los Salmos, “les impératifs jubilate, exultate, plaudite manibus, poussez des cris de joie (you, you, you) bandissez, frappez des mains, évoquent l'exubérance orientale des foules que crient et miment leur enthousiasme”. Además de que el estilo lírico es muy parecido. Pero sobre todo, nos detenemos en el siguiente enunciado “par nos chant le silence nocturne”. Enunciado por el cual aceptamos de buen ánimo todo lo que se ha de padecer por la falta de causalidad entre cada “modo de ser” frente a los muertos antiguos y los muertos recientes; aunque estamos sujetos a la obligación de soportar las condiciones de la mortalidad entre los indígenas y “Les Hommes” como una perturbación que no está en nosotros poder evitar. Es entonces cuando comprendemos que en la obra de Clastres, la expresión bíblica que llama a nuestra muerte “nos fins derniéres”, “la fin”, para no olvidar los nombres de sus ancestros y/o no recordar la significación de sus muertos recientes, sólo advierte que los términos *Fraicheur* y *Refrigerium*, en fin, enuncian una relación específica con los muertos mediante el canto, la voz como puente entre vivos y muertos: su memoria. Relación en la que la memoria y el olvido, la “beatae memoriae” de aquellos hombres, indígenas y sauvages, y sus “cantiques” señalan que las palabras no son artificios más o menos de inspiración y creación del hombre. Beau langage, ces belles paroles, elles retentissent encore au plus secret de la foret qui, de tout temps, abrita ceux qui, se nommant eux-mêmes Ava, les Hommes..... Hommes véritables donc et, démesure d'un orgueil heroique, élus des dieux, marqués du sceau du divin, eux qui se disent également les Jeguakava, les

---

<sup>168</sup> En el lenguaje que utilizan las personas “sordomudas”, lenguaje de señas, aparece la construcción del término “indígena” con el señalamiento de la “cabeza”, específicamente, “la frente”.

<sup>169</sup> Testa completa y perfecta diadema / Yo soy en ti la secreta mudanza. Valéry.

adornés<sup>170</sup>. “Ne les oubliez pas”, dicen los Mismos indígenas al rogar por sus antiguos muertos. ‘No hay que vivir como muertos’, la rememoración busca alcanzar el fondo mismo del ser..... el tiempo primordial permite escapar al tiempo de la ‘quinta raza, hecha de fatiga, de miseria y de angustia’ (Vernant). Y es por ello que puedo decir, que esa De vita beata, marcada por esos dos términos paradójicamente comparables, supone en Clastres seguir aquello que el pensamiento indígena no ignora: Las reglas –normas- que ordenan la existencia legadas por todos sus ancestros que refrescan la memoria del indígena en el momento en que se enfrenta consigo Mismo. “Hemos nacido en un reino: Obedecer a Dios es libertad<sup>171</sup>”. El canto es una fresca y vana resonancia que se escucha mientras todo duerme en la triste casa, en “le grand nom”, en el nacimiento de un aché<sup>172</sup>.

Con esa frescura e inutilidad, Clastres lleva la “bruma” que eleva a aquellos por encima de la talla humana hasta, como decía Hugo, “el ilustre encarnizamiento de no ser vencido”; hacia donde hace falta una gran fuerza heroica de resistencia al destino o, si se prefiere de heroica aceptación del destino para poder decir que es tragicomedia lo que un hombre o un pueblo logra crear: La plena nada de un canto. “Yo soplo: lo real se disipa con la bruma<sup>173</sup>”. “Callidos Homines, o Rem Excogitafam, o Ingenia Metuenda<sup>174</sup>”, he ahí que La Celebración de la Miel es la única circunstancia en que los aché toleran –e incluso buscan- lo que por lo general está firmemente proscrito en sus relaciones cotidianas: El contacto físico. ¿Cuál es la estrategia? Hábiles hombres. Clastres apunta la finalidad del encuentro pacífico: Simular la guerra, presentar “el gran enfrentamiento consigo mismo”. A la ficticia declaración de guerra con las figuras terroríficas de los hombres, sucede el ritual de reconciliación. “La guerra es una visita basada en la agresión; las visitas pacíficas son

---

<sup>170</sup> Clastres, Pierre. “Introduction”. Le grand parler..... p.7.

<sup>171</sup> Séneca. De vita beata, XV. Carta 66.

<sup>172</sup> Mircea Eliade a escrito que el mito es “el relato de una creación; cuenta cómo se llevó a cabo algo, cómo empezó a ser (.....) Habla sólo de realidades, de lo que sucedió realmente, de lo que se manifiesta con plenitud (.....) La realidad que describe es realidad sagrada: una realidad de orden enteramente diferente al de las realidades naturales (o profanas) (.....) saturadas de ser (.....) equivalentes a una “posesiónAsimismo, Malinoswki escribió “un mito no es meramente una historia relatada, sino una realidad vivida (.....) Expresa, realza y codifica la creencia, salvaguarda y hace valer la moralidad; garantiza la eficacia del ritual e impone normas prácticas para la orientación del hombre”. Durkheim por su parte, señaló que una de las funciones indispensables del mito es la integración y estabilización para cualquier organización social. Lévi-Strauss observa que el mito es un modelo lógico para superar una contradicción (real) que sirve para enmascarar o minimizar la contradicción. “Georges Sorel, acertadamente, refiere la capacidad de los mitos en un mirar hacia el futuro”.

<sup>173</sup> Milosz, Oskar W. La bruma y otros elementos. UNAM. México. 1996, p. 47.

<sup>174</sup> ¡Oh hábiles hombres, oh cosa reflexionada, oh ingenios temibles! Cicerón.

como una guerra que se evita. Pero en ambos casos el objetivo es el mismo: Somos terroríficos<sup>175</sup>". Ingenio temible.

"De dos en dos, cada uno rodeando con su brazo el torso del otro, los guerreros dejan correr los dedos bajo las axilas y sobre las costillas del compañero. Es una especie de concurso; el que ríe el último ríe mejor. Los dos hombres acercaban sus cabezas y, uno junto al otro, iniciaban el Kyvai murmurando con voz zalamera, como enamorados, seguros desafíos. Es para reírnos, para estar contentos. Te hago cosquillas y no serás capaz de resistir. Reventarás de risa y te escaparás. Somos amigos"<sup>176</sup>".

Por lo anterior, Clastres explica y resume la significación de La Celebración de la Miel: "El Tö kybairu, ceremonia general en que se celebra al mismo tiempo la sociedad como un todo reunido y la naturaleza como lugar del orden, responde –en torno de la miel nueva que consumen juntos- a la secreta espera de cada uno, a la llamada sagrada de la alegría de vivir: La fiesta<sup>177</sup>". La Celebración de la Miel: "Es el poema alegre y malicioso de los vivos: Ninguna subversión podrá reunir lo que está destinado a permanecer separado<sup>178</sup>". Sin embargo, el Tö Kybairu es contra la Muerte. Un mortal está abocado a ella, en la fiesta se reúnen trágicamente para entonar sus himnos, "impulso de su *élan*, consagración de su victoria" frente a la muerte, "¿Serán ellos los únicos que acudan a la cita, los vivos preparados para la vuelta a la patria en el lugar en que sólo se entonan los himnos a la opulencia de vivir?<sup>179</sup>".

La Crónica de los indios Guayaki se desenvuelve en el tiempo del gran frío, junio de 1963: Era el tiempo de *duy pute*, del gran frío". En cierto modo, los indígenas desaparecían "Se iban hacia el este, al corazón de la selva<sup>180</sup>, donde apenas corrían el riesgo de encontrar a nadie". El tiempo de la fiesta que someterá cosas y seres a la regla, para "trazar o descubrir en toda desviación el límite de su despliegue, mantener una y serena la faz, en ocasiones variable, del mundo suprimir la diferencia y existir a la luz de lo Mismo<sup>181</sup>".

Era el tiempo en que había, como comenta Mircea Eliade, "una serie de eternidades..... en la que lo sagrado celeste permanece activo a través del simbolismo"; Le Miel et La Chair

---

<sup>175</sup> Clastres, Pierre. "Las mujeres, la miel y la guerra". *Crónica de los indios.....* V, p. 156.

<sup>176</sup> *Ibid.* V, p. 159.

<sup>177</sup> *Ibid.* V, p. 161.

<sup>178</sup> *Ibid.* V, p. 163.

<sup>179</sup> *Ibid.* V, p. 163.

<sup>180</sup> El centro es precisamente el lugar en el que se efectúa una ruptura de nivel, donde el espacio se hace sagrado, real, por excelencia. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Labor. Barcelona, España. 1967.

<sup>181</sup> *Ibid.* V, p. 153.

Humaine”, “La fiesta es una operación cósmica: la experiencia del desorden, la reunión de los elementos y principios contrarios para provocar el renacimiento de la vida. El hombre rompe su soledad y vuelve a ser uno con el otro. Todos esperan que la sociedad vuelva a su libertad original y los hombres a su primitiva pureza<sup>182</sup>”. Era el tiempo creador en el que el indígena cohabita en comunión con el ser, y así, en ese momento, era con los otros *douce comme le miel*<sup>183</sup>”. En el Fin, no importa ya la frescura y la dulzura, la pureza que hemos encontrado en la lectura que realizó Clastres de La Celebración de la Miel, a finales de junio de 1963; pues con la llegada de Clastres a estas tierras, se daba constancia del último encuentro entre dos mundos. “Poco a poco el placer y el deseo de vivir abandonaron el corazón de los aché<sup>184</sup>”.

Les autres forment l’homme; / je le recite et en represente un particulier bien mal formé, / et lequel, si j’avoy á façonner de nouveau, / je ferois vraiment bienautre qu’il n’est. / Mes huy, c’est fait<sup>185</sup>.

---

<sup>182</sup> Paz, Octavio. El Laberinto de la soledad. Ed. FCE. México. 1997.

<sup>183</sup> Clastres, Pierre. “Las mujeres, la miel y la guerra”. Crónica de los indios..... V, En el Fin, IX, no importa ya la frescura y la dulzura, la pureza que hemos encontrado en la lectura que realizó Clastres de La Celebración de la Miel, a finales de junio de 1963, con la llegada de Clastres a estas tierras, se daba constancia del último encuentro entre dos mundos. “Poco a poco el placer y el deseo de vivir abandonaron el corazón de los aché.

<sup>184</sup> Clastres, Pierre. “Las mujeres, la miel y la guerra”. Crónica de los indios.....

<sup>185</sup> Jeason, Francis. Montaigne par lui – même. Éditions du Seuil. París. 1964, p. 85.

## CAPÍTULO II

### EL PODER DE LA PALABRA

Elle est malade, hélas! Que faut – il que je face?  
Quel confort? Quel remede? O cieux, et vous m’oyez  
Et tandis devant vous ce dur mal vous voyez  
Oultrager sans pitié la douceur de sa face!  
Ayez ayez de moy, ayez quelque pitié  
Laissez nous, en l’honneur de ma forté amitié  
Moy mourir de sa mort, ell’vivre de ma vie.  
Etienne de La Boétie. Sonnets. III.

Todos sufren de calentura por ser reyes.  
Roa Bastos. Yo el supremo, p. 41<sup>1</sup>.

Examínate en el instante en que la ambición te atenaza,  
Cuando ya es fiebre; después, disea tus ‘accesos’.  
Comprobarás que están precedidos por síntomas curiosos,  
Por un calorcillo especial que no dejará de seducirte y alarmarte.  
Cioran E. M. Escuela del Tirano, p. 41.

**Para Clastres el poder es un concepto sumamente amorfo. Aunque ese término denota cierta tendencia que sentencia una horrible aparición en cada uno de nuestros pensamientos. Y connota ciertos desgarramientos en las voces que escuchan “les hommes” en su vida cotidiana a lo largo, ancho y espesor de la obra de nuestro etnólogo:**

---

<sup>1</sup> “Las palabras de mando, de autoridad, palabras por encima de las palabras, serán transformadas en palabras de astucia, de mentira. Palabras por debajo de las palabras. Si a toda costa se quiere hablar de alguien no sólo tiene uno que ponerse en su lugar. Tiene que ser ese alguien. Únicamente el semejante podría escribir sobre el semejante. Únicamente los muertos podrían escribir sobre los muertos. Roa Bastos, Augusto. Yo el supremo. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina. 1975, p. 35

En todo su abatimiento. No obstante, el poder es un personaje que detesta exhibirse<sup>2</sup>. Pero cuando se presenta para hablar, el poder es un personaje que habla en un lenguaje duro, que no espera respuesta<sup>3</sup>. “Solo los amos pueden hablar<sup>4</sup>”.

El esbozo de una teoría inacabada sobre las características del poder político (ausencia de poder) y la aparición del Estado (origen de la dominación política) presentan la superficie sobre la cual reposa la obra de Clastres sus desgarramientos y apariciones. Cada uno de sus textos muestra la singularidad de esa *presencia*.

Pierre Bouretz señaló que la fuerza de la obra de Clastres consiste en presentar al saber antropológico verdaderos cuestionamientos que exceden las exigencias metodológicas de esa ciencia al alcanzar la interrogación sobre el ser social del hombre en la que el estatuto de éste último es el que está en juego. “Parce que l’homme en inventant la division a découvert ensemble l’indépendance et la violence, désormais accaparée, monopolisée par un ou quelques uns, et pour assumer la première en tentant de conjurer la seconde, il s’évertue á rêver et réaliser des institutions politiques, á penser et á vivre les conditions d’une vie ensemble qui soit aussi moyen de la réalisation de soi<sup>5</sup>”. Asimismo, Jean – Claude Chamboderon señala, si la cuestión de la antropología política que quiere construir Clastres es aquella que habla de la represión del poder (correlativa a la emergencia del poder), hay que presentar dos exigencias cruciales para esa teoría; por un lado, los mecanismos de represión (condición que permite pensar la ausencia de poder como ausencia deliberada y no simple carencia, la sociedad arcaica como algo positivo y no simple negación de la sociedad moderna); por otro lado, la interrogación sobre el sujeto de estos mecanismos: ¿Quién los pone en obra?<sup>6</sup>”.

Claude Lefort ha reconocido que la obra de Clastres se distinguió por su concepción de la sociedad primitiva: Una sociedad política, eminentemente singular, afirmaba él, una

---

<sup>2</sup> Patricio Marcos. El Estado. Edicol. México. 1977, p. 31

<sup>3</sup> Clastres Pierre. “Jefatura indiana”. La sociedad contra..... II, p. 43

<sup>4</sup> Clastres Pierre. “El deber de la palabra”. La sociedad contra..... VII, p. 136.

<sup>5</sup> Bouretz, Pierre. “Clastres Pierre”. Dictionnaire de Ouvres politiques. Sous la direction de François Châtelet. Presses Universitaires de France. Paris. 1986, p. 142-151.

<sup>6</sup> Chamboredon, Jean – Claude. “Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie”. Revue Francaise de Sociologie. XXIV, juillet – septembre 1983, p. 557 – 564. “L’entreprise de Pierre Clastres se caractérise donc comme retour du politique dans la problématique ethnologique; retour d’une sociologie qui s’interroge sur les fins collectives (contre l’atomisme des sujets sociaux comme décideurs individuels, dont les choix et les partis se totalisent en vertu de mécanismes d’agrégation aussi mystérieux que le clinamen des anciens; résurgence, dans l’analyse ethnologique, de la question politique sous la forme de l’interrogation sur la malédiction de l’État et sur la perversion qu’est le désir de pouvoir

sociedad contra el Estado. Pero es oportuno recordar primero que esta concepción – más allá de la forma en que surgió en su espíritu- se plasmó al contacto de una experiencia y en respuesta a preguntas que el ‘buen sentido’ de los viajeros occidentales imposibilitaba responder. Esta experiencia no sólo invalidaba las categorías del observador: El encuentro de lo absurdo entrañaba un desafío. De una manera general, estas sociedades salvajes se rehúsan, mediante un acto sociológico y por tanto inconsciente, a que su poder se haga coercitivo. “Invalorable ejemplo del encuentro con lo absurdo<sup>7</sup>”. Por su parte, Georges Burdeau preguntó ¿Qué significa la demostración de Clastres sobre las sociedades primitivas? Simplemente, aun cuando sea fundamental que: En una sociedad sea factible ejercer una función política sin tener necesidad de acudir a la coerción, pues la cultura occidental es la que hace solidarias las tres ideas de Política, Poder y de Fuerza, empero esta unión no es esencial para las nociones que asocia. Prueba de ello es la organización de las sociedades primitivas. Mas lo que ellas excluyen no es el Poder es la Trascendencia. El Poder es inmanente a la sociedad misma ya que está fundado sobre el *concesum omnium*<sup>8</sup>”.

Aquí, en El poder de la palabra, intentaremos esbozar la teoría de la jefatura indiana que sostuvo Clastres, en la que, principalmente, se rehúsa la evidencia del límite del poder en la coerción. Asimismo, consideramos que el poder es un concepto que no se muestra inmediatamente descifrable, pero que contribuye a esclarecer el enigma del misterioso “poder vacío” de los indígenas, cuya base esencial no es otra sino la palabra misma. Una voz ensimismada que descubre el significado del concepto de poder, la solidaridad entre violencia, poder y política que asocian esencialmente en el marco de la civilización occidental, y que al emplearlo en otro ámbito no aclara términos contradictorios bajo los cuales se circunscriben aquellas nociones, sino despliega el alcance trascendente de los indígenas en la Historia.

Aunque para Clastres, el poder no lo es todo. Digamos que para él hablar del poder es referirse únicamente a los hombres y a los dioses, a su ambigüedad en el destino y su polivalencia mantenida por la actitud de los indígenas frente a la ausencia de poder y un

---

<sup>7</sup> Lefort, Claude. “Reflexiones sobre la obra de Clastres”. En La invención democrática. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina. 1987, p.185-218.

<sup>8</sup> Burdeau, Georges. Tratado de Ciencia Política..... p. 189. “Lo que así queda establecido, no es la anterioridad de la sociedad con respecto a su organización política, es la existencia de sociedades en las que lo político y el poder son inherentes a la estructura del grupo que es imposible localizar en una zona en la que se revelaría su autonomía.

tipo de suerte que los acomete con bravura en la Selva, *el pane*. Pero para quienes el poder no es suficiente y el *pane* restituido mediante rituales, para esta naturaleza voluntaria y en desacuerdo con las cosas lo que importa, lo auténtico es lo que la tradición perpetúa y que está en relación con el dominio de lo sagrado, en una palabra, que ellos lo sepan<sup>9</sup>.

Hay un cruce transversal del concepto de poder en toda la obra de Clastres. Sin embargo, hay dos vertientes en esa obra en las cuales se puede rastrear la *aparición del concepto de poder*. Primero, Clastres prestó una gran atención a las culturas indígenas del sur de América, fascinadas por un poder que les hacía soñar despiertos, y asimismo al asombroso genio natural de Etienne de La Boétie que se prestaba a la fascinación por el poder, con aquel gran discurso sobre la servidumbre voluntaria, expresando a la vez la preocupación que de sí tuvieron esos indios y ese joven en el sueño “siempre autores de la gloria amena”, de la veneración de la impotencia y la retención simple de la pena de “ser hombres y no dioses”: La desnudez y las facciones, el brillo fiel y firme de la saciedad de sí mismo que el poder tiene como tal frente a “les hommes”, se presenta en la obra de Clastres con la indescifrable mirada de una impotencia que paradójicamente abriga el lugar de una ceremonia o un banquete; ahí, la memoria y el duelo son yuxtapuestos con aquellas normas que los dominios de la prudencia ha enseñado a los últimos hombres y que repiten frente al frío sepulcro de sus cenizas al soñar despiertos: Su vida y su muerte.

“A continuación indicó un hogar: Allí están las cenizas, las cenizas de los huesos que queman. El cráneo y el pequeño esqueleto habían sido golpeados y arrojados al fuego. Pero no todo se había calcinado. La mujer removía suavemente, con las puntas de los dedos, las cenizas muertas; y enseñaban un fragmento: Esto es el omoplato de mi hijo. Y aquí está un trozo de su cabeza, y este otro es el hueso de la pierna. Las lágrimas corrían por sus mejillas borrando poco a poco la pintura negra del duelo; aquel rostro cansado, descompuesto, vacío, expresaba también el fin de los aché<sup>10</sup>”.

---

<sup>9</sup> En la Crónica de los indios Guayaki, Clastres apunta sobre esta línea: “Así pues, la certidumbre de los indígenas no proviene de una presunción, ajena a él, sino de un saber: “ura kwaty” (nosotros lo sabemos perfectamente) Tal es el comentario que añaden siempre los indios cuando yo no comprendo sus aplicaciones o cuando algo les parece de total evidencia: Nosotros lo sabemos, es así..... De modo que cuando dan este giro dogmático a su discurso, es seguro que estamos en la pista de una información particularmente interesante y que hay que prestar atención.

<sup>10</sup> *Ibid*, VIII, p. 245.

“Pero la contradicción no detiene al pensamiento; señala el paso de la pregunta que suscita el fantasma<sup>11</sup>”. En ese sentido, Clastres reconoce la perspectiva que “les sauvages” y Etienne de La Boétie presentan, al mostrar al poder desnudo, visible, pero que al tratar de aprehenderlo “les hommes” por medio del pensamiento en el cuerpo visible del jefe, tirano o rey, detentador del poder, proyecta una imagen sin igual, sin réplica, y a la vez, totalmente separada de los que ven, omnividente y omniactuante que rompe, fractura fantásticamente lo real y permite asignar a la ficción el estatuto de la realidad: Impotentes para conocerse entre sí ‘Les Hommes’, su saber se degrada en fantasía. La fantasmagoría del nombre de Uno en una figura Otra los lleva a estar siempre Solos sin “entreconocimiento”, como dice Claude Lefort. Todo ello, lo intentan evitar las sociedades primitivas en un incesante lucha ‘contra el Nombre de Uno’<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Lefort, Claude. “El nombre de Uno”. La Boétie, Etienne de. El discurso de la servidumbre voluntaria. La Boétie y la cuestión de lo político. Ed. Tusquets. Barcelona, 1980, p. 194.

<sup>12</sup> El canibalismo indígena es una resistencia en ese sentido: En la Crónica de los Indios Guayaki, texto de 1972, podemos encontrar a partir de la descripción del estilo de vida de los indios Guayaki en su relación con la jefatura indiana, con una riqueza de imágenes y formas, curiosas y excepcionales, que muestran los tres textos que ayudarían a comprender el concepto de poder a partir del lenguaje diverso que una crónica permite cuando se realiza una investigación etnológica: Al Revés, Matar y Los Caníbales. Ahí, Clastres describe el mundo Guayaki a partir de las creencias indígenas en tanto su fundamento se encuentra en la convicción de que los muertos, fantasmas invisibles, no quieren separarse de los vivos. Lo cual al recorrer toda la obra con esa creencia se da constancia de una situación psico – fisiológica en la que el hombre normal, indígena sin inquietud y sin dudar de sí mismo: de su buena salud, del equilibrio tanto en el corazón como en el cuerpo, se encuentra con las almas de los muertos, que intentan arrancar a los vivos de aquella situación para sumirlos en una angustia, la angustia frente a la muerte. “(A los indios) La desgracia les pesa demasiado. Enfrentarse a los hombres, incluso a los más crueles, como los blancos, puede hacerse: Pero cuando el enemigo es sobrehumano, cuando todo el enemigo es sobrehumano, cuando toda la vida del mundo se vuelve hostil, entonces ete ikiö iä, uno se queda sin cuerpo, sin valor: Es la resignación”. (Clastres, Pierre. Crónica.... VI, p. 176). No es quizá la primera vez en que se da testimonio de este cuasi – enfoque, podemos encontrarlo en la literatura de la que da cuenta, por ejemplo, Enrique González Duro, La máscara de los poderosos, cuya descripción de casos desde una perspectiva cercana a la psicopatología reconoce la adición prácticamente incorregible del poder como principal fundamento de la identidad y sus consecuentes transformaciones psicofisiológicas en “les hommes”. “La enfermedad me acosa por dentro y por fuera. Se extiende por la ciudad. Contamina. Infecta. Es su propio odio, su creciente agresividad, la que aumenta la actividad de sus objetos persecutorios.... De día, ni el vuelo de una mosca, pero de noche se puebla de ruidos fantasmas. Y el dictador maligno encañona el catalejo, el telescopio a través de la ventana. Pero, nada, no se ve ni una sombra. (Enrique González Duro. La máscara de los poderosos.... p. 152). Espantoso delirio en el que el rostro de los hombres “cansado, descompuesto, vacío, expresaba también el fin de los aché”: Angustia provocada por la presencia invisible de los muertos, señalaba Clastres. Precisión vital de los muertos reales o imaginarios, se podría escuchar, atentamente, la siguiente confesión, en la que toma cuerpo la orgullosa proclama y proyección del terror de un juicio y una bufonada como lo es la presencia de una obscena figura de cera derritiéndose..... “Un día que amanece, ante la casa de gobierno”: En el Paraguay. “A estos invisibles guerrilleros, el odio les eriza los cabellos, les apaga la voz, dejándoles el triste valor de arremeter contra Él entre las sombras<sup>12</sup>”. Y con la misma idea, sea dicho sobre el simulacro de una inhumación. “Pero como tantos oficiales, como tantos dominicanos, frente a Trujillo su valentía y su sentido del honor se eclipsaban, y se apoderaba de él una parálisis de la razón y de los músculos, una docilidad y reverencia serviles. Muchas veces se había preguntado porque la sola presencia del jefe –su vocecita aflautada y la fijeza de su mirada- lo aniquilaba moralmente. (Mario Vargas Llosa. La Fiesta del Chivo.... p. 436). Enfoque que al considerar que los muertos son arteros en su guerra incesante contra los vivos “ache, rō ianve reko jwe iä (en cuanto a los aché, ianve no quiere que existan), pues los muertos son

Antes de continuar, debemos señalar que la escritura de Clastres sobre el poder, no se apega al tipo ideal de “la pensée 68” que se ha configurado para los escritores que a partir del mayo francés elaboraron interpretaciones, ensayos, posturas, reflexiones alrededor del concepto de poder. Lo decimos porque consideramos que si los temas presentes para definir una estructura intelectual del pensamiento en esa época, el estilo mismo de la filosofía, según los signos más visibles y más evidentes de la estructura de ese pensamiento<sup>13</sup>, así como en su estructura inteligible. No evocan los días luminosos e intensos de París en mayo del 68 como génesis del trabajo teórico y muestra de análisis y reflexiones en la obra de Clastres<sup>14</sup>. Por lo demás, los temas que sugerirían que existe una presencia del estilo de los ‘sixties’ en la escritura de Clastres al adquirir la sublimación de la negativa a sostener ‘el obstáculo humanista’, agotaría su definición precisa, que ‘el libre debate entre sujetos responsables que enuncian discursos’ ignora frente a “les hommes”, al suprimir una característica que el humanismo inscrito en el corazón de la civilización occidental no ha considerado para formar ciudadanos y de la cual Clastres da cuenta: El ser indígena<sup>15</sup>. Además, en la obra de Clastres de ninguna manera se busca la marginalidad o se intenta vislumbrar al fantasma del complot como anuncia el pensamiento de los sesentas frente a una concentración de poder del Estado en Francia.

Por lo cual, creemos necesario comenzar por suscribir el señalamiento más preciso y olvidadizo en lo que al poder se refiere en la obra de Pierre Clastres: *Podríamos plantear seriamente<sup>16</sup> una interrogante sobre el poder.*

---

más memoriosos que los vivos; estos los olvidan fácilmente pero los difuntos se mantienen vigilantes”. Clastres realiza un desliz en la interpretación del canibalismo indígena para establecer la verdadera relación con los otros a través de la hostilidad, pues con ellos no cabe más el lenguaje que el de la violencia, sobre todo, al poner atención al señalamiento que, sin inquietud y sin dudar de sí mismo, enuncia dos principios contradictorios entre sí pero complementarios en el mundo político – religioso de los indios al considerar el canibalismo como una lucha suplementaria contra las almas de los muertos. “¡El Canibal es siempre el Otro!<sup>12</sup>”. “Ure rö Ache vwa, Ache kyravwa”. (Clastres, Pierre. Crónica..... VIII, p. 227. “Nosotros somos comedores de hombres, comedores de grasa humana”).

<sup>13</sup> Le terme de la fin de la philosophie ou la mort de la philosophie; le paradigme de la généalogie avec Foucault; la dissolution de l'idée de vérité avec Bourdieu; l'historicisation des catégories et la fin de toute référence à l'universel. Le culte du paradoxe et, sinon le refus de la clarté, du moins la revendication et la recherche de la marginalité et le fantasme du complot. La crítica radical de la subjetividad y la concepción del hombre desplegado por la metafísica moderna: La mort de l'homme comme sujet. (Foucault) Luc Ferry et Alain Renaut. “Le type idéal des ‘sixties’ philosophiques”. La pensée 68. Essai sur n'anti – humanisme contemporain. Gallimard. Paris. 1985, p. 27 – 62.

<sup>14</sup> Únicamente la necrología de Pierre Clastres que hace Rubén Bareiro Saguier para la Société des Américanistes presenta ese argumento al considerar la obra de nuestro etnólogo.

<sup>15</sup> Clastres, Pierre. “Sobre el etnocidio”. Investigaciones..... IV, p. 58. “La ética del humanismo es la espiritualidad del etnocidio”.

<sup>16</sup> Clastres entendió el etnocidio con un sentido de seriedad filantrópica. En las Investigaciones, publicación póstuma de 1980 (Algunas de las revistas y enciclopedias en que aparecieron los ensayos de esta

Hay una cantidad impresionante de literatura que refiere su análisis al término de poder. El concepto de poder tiene la característica de contar con compiladores juiciosos y metodológicamente aptos para realizar sumarios de definiciones (sobre) vivientes de

---

publicación son: Interrogations, Enciclopaedia Universalis, Les Temps Modernes, L'Homme, Dictionnaire des Mythologies et des Religions, etcétera), se encuentran los textos y ensayos más conocidos y difundidos que haya escrito Clastres. Ahí, encontramos la valía y firmeza de Pierre en Sobre el Etnocidio (Clastres, Pierre. "Sobre el Etnocidio". Investigaciones..... IV, , p. 59). En ellos, se ofrece una reflexión sobre la coexistencia de diferencias socio – culturales a partir de una jerarquía de valores, que la civilización occidental muestra, primero, por medio de una visión cándida, después, intentando reconocer *seriamente* un discurso sobre la diferencia que presencian las sociedades primitivas en la Historia. La relación entre el genocidio y el etnocidio, dos realidades que no escapan al conocimiento y vida de Clastres, en lo tocante al derecho de ciudadanía y participación de los 'sauvages', miserables y desgraciados cazadores nómadas, comparten una visión idéntica del indígena: La negación de su diferencia, la negación de su mismidad. "¿Qué es lo que hace que la civilización occidental se vuelva etnocida?" La característica que particulariza al etnocidio, dice Clastres, es la potencia actuante que iguala la práctica etnocida y la máquina del Estado. Pues, si se admite que el etnocidio es la supresión de las diferencias culturales, la puesta en marcha de un proceso de identificación, y, asimismo, se asiente en reconocer la pretensión del Estado, en pocas palabras, como la puesta en juego de una fuerza centrípeta para erigirse centro de la sociedad (Norbert, Elias. El proceso de civilización: Investigaciones socio – genéticas y psico – genéticas. Ed. FCE. México. 1987. Según Elias, el desarrollo del Estado dependió de tres posibilidades básicas: Las finanzas, la milicia y la pacificación, desde un centro, de un territorio más o menos extenso. En ese sentido, el desenvolvimiento del Estado refiere un proceso en tres fases: Las unidades políticas cumplen una función determinada, con base en una economía natural; una feroz competencia, cuya necesidad básica es la de expandirse; por último, la concentración de todos los territorios bajo un solo aparato de dominación. Esta teoría forma parte de una reconstrucción empírica de los cambios que sufrió el mundo occidental a partir de la transición de una cosmovisión geocéntrica a una heliocéntrica, con el objetivo de advertir sobre la posibilidad de relacionar los cambios y transformaciones con las estructuras de personalidad y del conjunto de la sociedad, en una perspectiva de largo plazo que pudiera señalar una dirección de aumento en el grado de diferenciación e integración). Clastres reconoce, entonces, el mismo funcionamiento y los mismos efectos en la voluntad de reducción de la diferencia, la negación de la alteridad. No obstante, la capacidad y eficacia de la práctica etnocida del Estado depende de un modo de ser en el que el espacio ilimitado, un espacio sin lugares constituye y configura las marcas con la cuales 'les hommes' camina por la Historia: Desarraigo, desterritorialización, opresión cultural que difiere la muerte mediante la capacidad de resistencia de 'les hommes' (16 Deleuze, Gilles. El anti – edipo: Capitalismo y esquizofrenia. Ed. Paidós. Barcelona. 1985. Según Deleuze, el cuerpo lleno como 'socius' ya no es la tierra, sino el cuerpo del déspota, el déspota mismo o su dios. Lo esencial del Estado radica en la creación de una segunda inscripción mediante la cual el nuevo cuerpo lleno, inmóvil, monumental, inmutable, se apropia de todas las fuerzas y los agentes de producción..... a partir de ahí, es imposible comprender como penetrar, como atravesar tantas altas y desérticas mesetas, tantas vastas y fértiles llanuras..... No obstante, están ahí y cada mañana parece crecer su número..... Hablar con ellos ¡imposible! No saben nuestra lengua). ¿Será acaso válido hablar del modo de producción como el componente directo de esta eficaz capacidad de relacionarse entre 'Les Hommes'? "El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu" (Clastres, Pierre. "Sobre el etnocidio". Investigaciones..... IV, p. 56). En este punto, evidentemente, rescata la experiencia americana que algunos etnólogos y, particularmente, Robert Jaulin, presentaron al formular el concepto de etnocidio como el verdadero y *serio* tratamiento que se le reserva a la diferencia socio – cultural en el mundo actual. Reflexión novedosa si consideramos el papel que juega el Estado en esta lógica, mediante la cual, por el horror a la diferencia, se suprime e identifica una diferencia por medio de la potencia actuante del etnocidio: El Ogro Filantrópico (Nombre que lleva un texto del poeta mexicano Octavio Paz, conocidísimo). "El Estado del siglo XX se ha revelado como una fuerza más poderosa que la de los antiguos imperios y como un amo más terrible que los viejos tiranos y déspotas. Un amo sin rostro, desalmado y que obra no como demonio, sino como una máquina". "En otras palabras, ya no se mira a las sociedades primitivas con el ojo curioso o divertido del aficionado más o menos esclarecido, más o menos humanista; de alguna manera se las toma *en serio*. La cuestión es saber hasta dónde llega este tomarlas en serio" ( Clastres, Pierre. "La cuestión del poder en las sociedades primitivas". En Investigaciones..... VI, p. 111).

aqué o esquelas de defunción del mismo. Por ejemplo, a partir del campo de la antropología política se aduce rápidamente al concepto de poder construido a partir del análisis de Georges Balandier, quien, digámoslo, recupera la filosofía de la jefatura indiana de Clastres para indicar en una fórmula sintética la figura de ese concepto: Es el resultado, para toda sociedad, de la necesidad de luchar contra la entropía que la amenaza con el desorden. Sin embargo, señalar esta concepción que, según Balandier, deja atrás una visión del poder tradicional, entendiendo éste último como embrionario, poco constituido, en evolución. Se presenta en el subrayado que hace sobre la desconexión que puede haber entre el poder y sus amenazas y riesgos para una sociedad. Y con ello reduce el concepto de poder a una relación en la cual la dominación (grado de concentración del poder) y el consentimiento (modo de organización del poder) juegan a calcular el grado de estabilidad de un 'sistema político'<sup>17</sup>. Solamente hacemos este señalamiento para sugerir que los planteamientos de Clastres van más allá de la antropología política<sup>18</sup>.

Y para no ser marginales a esa *tonalidad* respecto al concepto de poder, citaremos algunas definiciones, que a nuestro parecer son las más próximas a la visión que queremos destacar en la obra de Clastres y opuestas, eso sí, a cualquier estructura y/o estilo intelectual de pensamiento en una época determinada históricamente, pues: "Ya es tiempo de cambiar de sol y ponerse en movimiento"<sup>19</sup>.

1. Raros son los que no han sentido, en menos o mayor grado, la sed de poder que no es natural; pero, si nos fijamos bien, esta sed adquiere todas las características de un estado enfermizo del que solo nos curamos por accidente o gracias a una mutación interior<sup>20</sup>.
2. En poco tiempo parece literalmente otro hombre: los ojos sin brillo, la mirada siempre fija, anda algo inclinado y le tiembla el brazo y la pierna izquierda, que arrastra con dificultad. Le cuesta mucho moverse, reacciona agresivamente cuando algo no le satisface y se excita con facilidad, aunque se muestra fiel y firme en sus ideas<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Balandier, Georges. Antropología Política..... Hay que mencionar, asimismo que, Balandier aún cuando escribía, con todo el atavío de investigaciones etnográficas novedosas, el texto *Desorden: Teoría del caos en las ciencias sociales*, no modificó la anterior concepción síntesis de la antropología política sobre el poder al sugerir 'la restauración del mundo entrópico'.

<sup>18</sup> Balandier, Georges. *Desorden: Teoría del caos en las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Ed. Gedisa. Barcelona. 1989.

<sup>19</sup> Clastres, Pierre. Copérnico y los salvajes. La sociedad contra..... I, p. 24.

<sup>20</sup> Cioran, Emile. "Escuela del Tirano". Historia y Utopía. Ed. Artífice. México. 1981. p. 41.

<sup>21</sup> González Duro, Enrique. La máscara de los poderosos. La máscara de los poderosos. Ediciones libertarias. Madrid. 1999, p. 50.

3. El poder en su esencia y en su culminación desprecia las transformaciones. Se basta a sí mismo; se quiere solo así. Es en este estado que le pareció admirable al hombre; absoluto e irresponsable, no obra a favor de nada y de nadie. Su mayor brillo lo encuentra cuando se presenta en esta forma; y hasta hoy nada puede impedirle volver a aparecer siempre de esta forma<sup>22</sup>.
4. Cuando no hay velo que pueda cubrir su desnudez y sus facciones más propias quedan iluminados, la faz del poder infunde terror y horroriza: es la pura violencia la que se esconde tras el rostro cotidiano del poder<sup>23</sup>.
5. ¿Queréis que el hombre viva sano, que se gobierne ordenadamente y se mantenga en postura segura y firme? Envolvele en las tinieblas, en la ociosidad, é inculcadle la pesantez de espíritu; precisa que nos estupidicemos para penetrar en los dominios de la prudencia, y que nos dejemos deslumbrar para ser guiados<sup>24</sup>.
6. Yo ya no soy nada, no cuento ya, no quiero nada; no me muero. Soy una cosa y no un hombre. Tocadme: estoy frío como una piedra, frío como un sepulcro. Aquí está enterrado un hombre que no pudo llegar a ser dios<sup>25</sup>.

Emile Benveniste, en su “Le vocabulaire des institutions indo-européennes”, y como un intento por contribuir a la definición del estatus del término Rey en la sociedad homérica ha realizado algunos señalamientos respecto al término de poder que por su significación misma tiene una importancia primordial para la comprensión de esta “Royauté” o “ciudad arcaica”, así como para nosotros en la elucidación de la obra de Clastres frente al concepto de poder<sup>26</sup>.

Poder en su forma primera es Krátos (Krat) o Kártos (Kart). Krátos ha sido siempre identificado como potencia<sup>27</sup> o fuerza. No obstante, Krátos no pueda significar

---

<sup>22</sup> Canetti, Elias. Masa y Poder. Alianza Editorial. Madrid. 1987.

<sup>23</sup> Patricio, Marcos. El Estado..... p. 32.

<sup>24</sup> Montaigne, Michel Eyquem. Ensayos de Michel de Montaigne: seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día. Traducidos por primera vez al castellano, con la presentación de todas las citas griegas y latinas que contiene el texto, por Constantino Román y Salamero. Casa Editorial Garnier Hermanos. Paris, France. 1912. p. 427.

<sup>25</sup> Giovanni Papini. El hombre acabado. Editorial Fren. México. 1954, p. 159.

<sup>26</sup> Benveniste, Emile. Le vocabulaire des institutions indo – européennes. 2. pouvoir, droit, religion. Les éditions de minuit. París. 1969.

<sup>27</sup> Para la primera identificación podemos citar un pasaje del libro de Marcel Detienne, Dioniso a cielo abierto, que esclarece la diferencia que éste tiene con el poder. Detienne Marcel. Dioniso a cielo abierto. Ed. GEDISA. Barcelona. 1986. “Dioniso en acción, a corazón abierto: Descubriendo lo más íntimo de su potencia, la que hace saltar, la que hace brotar. En el punto preciso en que la sangre hirviente y el vino palpitante constituyen en un principio común: la potencia de un humor vital que saca de sí mismo y solo de sí mismo su capacidad para liberar su energía, de golpe, con una violencia volcánica. Locura homicida, ménade que salta, vino puro efervescente, corazón embriagado de sangre: un mismo modo de acción. A través de estos lugares de surgimiento, la autopsia alcanza quizá lo más original de un dios cuya potencia se define menos en el orden del poder sobre otros, del kratos compartido por las olímpicas, los más fuertes, que en el plano de la capacidad que se tiene en sí de la dunamis (potencia)”.

simplemente “fuerza” pues al menos otros seis términos homéricos tienen ese sentido: Bía, ís, iskhus, sthénos, alké, dúnamis. Emile Benveniste no sigue cada uno de los seis términos para referir la diferencia que presenta Krátos. Al contrario, únicamente hace tres señalamientos: Primero, entre aquellas palabras el término más asociado a Krátos es “Alké”. Benveniste cita pasajes de la Illiada y la Odisea que sustentan dicha conjunción. “Diomedes a Agamenon, Zeus a mis en toi des dons contrariés: il ne t’a pas donné l’alké, qui est le plus grand krátos”. “La valeur, il te l’a refusée. C’est elle pourtant la force suprême”. Y agrega, para Homero, Hesiodo, Píndaro, Herodoto, ‘alké’ muestra el mismo sentido: Alké, c’est la force de l’ame, la fortitude, qui ne cède pas devant le danger et demeure résolue quel que soit le sort. Segundo, hay dos valores que pueden definir a Krátos: “supériorité, prévalence”.

En una prueba de fuerza o habilidad, y particularmente en ‘pouvoir (d’autorité), se encuentra los distintos empleos homéricos del verbo ‘kratein’. La conjunción de ‘prevalence’ a un pueblo y no a un individuo (pertenencia), por un lado, adquiere los usos que en los textos homéricos se presentan como “avoir l’avantage, triompher”; por otro, “exercer le pouvoir” se enfatiza con un determinante en el genitivo, nombre del país o del pueblo o en el dativo, “sur les morts”, “sur les hommes et les dieux”. Tercero, la discordancia va más lejos todavía al mostrarse bajo otra relación; cuando Krátos se refiere exclusivamente a la relación entre dioses y hombres, mientras Kraterós califica su relación con los animales, las cosas y el sentido es siempre “duro, cruel, violento”. Según este autor, la juntura léxica constituida alrededor de Krátos no presenta una familia homogénea. Aunque hay dos grupos que podrían ser representativos: El primero es articulado por la noción física o moral de “prevalence”, “d’avantage” au combat ou á l’assemblée: Krátos. Este se desarrolla en una serie de términos con referencia moral y política enunciando la autoridad política en tanto que individual o colectiva que realiza la unidad del despliegue de este término: “pouvoir” como facultad individual; “pouvoir” como ‘puissance’ territorial y política El segundo procede de la noción física de “dur” (contrario de “mou”). Únicamente que ésta no evoluciona jamás hacia un valor social o político, se caracteriza por una connotación desfavorable. Así, Krátos (según la reflexión de Benveniste para la sociedad homérica) se puede referir a: La Edad; el estado físico; l’Alké (facultad); “le bon vouloir des dieux”. Recordando que “La base est posée pour une étude de ce concept dans l’épopée<sup>28</sup>”.

---

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 83. “Alké: Faire face au peril sans jamais reculer, ne pas céder sous l’assaut, tenir fermement dans le corps á corps, voilà l’alké. Ces caractères marquent la notion dans tous les exemples”.

La atestación de la obra de Clastres hecha aquí no piensa en escribir una epopeya, que dé cuenta del heroísmo de este etnólogo. Únicamente, testifica el gran cuestionamiento que realizó al amparo de un pensamiento indígena, orgulloso y solícito de ser cobarde y tímido al mostrar una palabra heráldica y granítica, yerta, que buscaba con lirismo en el *otro* una hesitación. ¿Cuál es la coartada furtiva del concepto de poder en la obra de Clastres? ¿Qué significa aquel señalamiento que en la obra de Clastres a la letra dice, “Ninguno de los jefes indígenas ‘posee poder’”? En tanto, el cuestionamiento que la obra de Clastres hace respecto al concepto de poder dirige sus investigaciones a una aventura curiosa, se encamina a plantear dos preguntas, repetidas en toda su obra, a saber: ¿Cuál son los secretos de mando, *arcana iimperii*, de las sociedades primitivas para sobrevivir en el mundo actual? ¿Por qué nunca nos hemos preguntado, con seriedad, por el origen de la dominación política?

Lo anterior lo hacemos conforme a las reflexiones más destacadas en la obra de Clastres: La Jefatura Indiana; La amistad; Y algunas indicaciones que consideramos necesario realizar para abordar la cuestión de lo político en las conclusiones: Bajo la Cubierta de los Amos; El Deseo de Poder y el Deseo de Sumisión. Pues consideramos que una lógica de cuatro cuestionamientos que más que intentar configurar un nuevo concepto de poder, al contemplar la dinámica y procesos que presentó Clastres como parte de sus investigaciones sobre las sociedades indígenas, un cuestionamiento general a las condiciones que hiciera pensar, seriamente, el concepto de poder, sería más enriquecedor. Así pues, en una elucidación del concepto de poder en la obra de Clastres simplemente destacamos los secretos de mando de los indígenas, *arcana imperii*, al indicar la forma en que se sostiene el hogar de los indígenas en la obra de Clastres: Señalando ahí que la virtud que obliga a ‘obedecer órdenes’ *pareciera ser* la misma que da al hombre la capacidad de hablar, de llorar, cantar, la misma que, como dice Roger Callois (El Hombre y lo sagrado), da al viento la capacidad de soplar. “Aquél que es duro tiene la desventaja<sup>29</sup>”.

## 1. LA JEFATURA INDIANA

---

<sup>29</sup> Epígrafe de Bajo la Cubierta de los Amos, cita de B. Brecht.

En *La Sociedad contra el Estado*, compilación de ensayos de 1978, en la que las esperanzas de llevar a buen cabo una teoría acabada sobre la identidad, el poder y lo político con base en el pensamiento diligente de los indígenas del Paraguay, se vieron truncadas por la finitud de su existencia; siguiendo la crónica y la gran palabra, Clastres presenta una parte de los textos más acabados, sistemáticamente, en lo que se refiere al concepto de poder: Copérnico y los Salvajes, Filosofía de la Jefatura Indiana, El Deber de la Palabra, La Tortura en las Sociedades Primitivas, *La Sociedad contra el Estado*. Estos ensayos que cubrieron las revistas francesas de política más reconocidas en la época que va de los años 60s a los 80s, entre las que destacan: *L'Homme*, *Les Temps Modernes*, *L'Ephémère*, *La Revue Française de Science Politique*, etcétera, convienen en interrogarse sobre la actitud mental que permite elaborar una concepción del poder en la que la forma tradicional de la problemática del mismo: No evidencia que coerción y subordinación constituyan la esencia del poder político siempre y en todas partes. “¿Bajo qué condiciones es pensable el poder político?<sup>30</sup>”.

En ese sentido, el ensayo ‘Copérnico y los Salvajes’ acota este tema al plantear la intención primera de Clastres: *Problematizar* la forma tradicional de pensar el concepto de poder. Intención primaria de una interrogación sobre la actitud mental que ha permitido elaborar una concepción tal de mando – obediencia como poder<sup>31</sup>. A nivel de método, reconoce un doble procedimiento, en primer lugar, el censo que se realiza en estas sociedades según el grado de proximidad sobre el tipo de poder que le es propio con el de la civilización occidental. Y en segundo lugar, la continuidad explícita o implícita entre las diversas formas de poder. El señalamiento explícito que recorre toda su obra nos aproxima al pensar de Clastres: Nos limitaremos a rehusar la evidencia etnocentrista de que el límite del poder es la coerción, más allá o más acá de la cual no existiría nada<sup>32</sup>.

A su manera, Clastres intenta ver la concepción del poder al revés, dice Claude Lefort, donde la fuerza ocupa el lugar de la debilidad y ésta el lugar de la fuerza. Fantástica inversión en la que el poder choca con las sociedades indígenas y, al ser captado, se vuelve

---

<sup>30</sup> Clastres, Pierre. “Copérnico y los salvajes”. *La Sociedad contra el Estado*..... I, p. 19.

<sup>31</sup> Clastres, Pierre. “Copérnico y los Salvajes”. *La Sociedad*..... I, p. 13.

<sup>32</sup> La crítica a los textos del autor de “*Essai sur le fondement du pouvoir politique*” y “*Vivre sans État?*”, obra ésta última por cierto aparecida durante los años de 1977 – 1978 en la que hubo un gran auge de libros sobre el poder político y el Estado en Francia. Confirma y advierte a Clastres sobre el caso singular en el que la concepción de poder tiene algo ajeno a las culturas primitivas y que no permite una verdadera reflexión en la nuestra. Lapiere, Jean – Pierre. *Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*. Seuil. Paris, France. 1977.

una fachada. Y así aparece desnudo, “sin velo que pueda cubrir su desnudez y sus facciones más propias quedan iluminados, la faz del poder infunde terror y horroriza: Es la pura violencia la que se esconde tras el rostro cotidiano del poder<sup>33</sup>”. “La versión demoníaca del poder es el poder desnudo<sup>34</sup>”. “Quod licet Iovi no licet bovi<sup>35</sup>”.

En ese sentido, Hannah Arendt ha escrito, en *Hombres en Tiempos de Oscuridad*, sobre la concepción inversa del poder que da cuenta de una relación en la que la combinación específica de Violencia y Poder únicamente tuvo lugar en el espacio público a partir de reducir las categorías de comprensión de lo político a medios – fines. Pero sobre todo, a partir de la retirada que han emprendido los hombres, dice Hannah, de la esfera política por razones de retención de un mundo inhumano en nuestra realidad que reduce a la humanidad a una frase vacía o a un fantasma: El poder separado de la palabra<sup>36</sup>. Asimismo, Paul Ricoeur, en su *Finitud y Culpabilidad*, abordó el problema del poder desde la perspectiva de la no-violencia; señalando que la no-violencia se presenta con una extrañeza radical que encuentra su eficacia en la contraposición que se realiza con la Historia pues al observar lo inactual, lo intempestivo, se reconoce la única contingencia donde todas nuestras secuencias racionales arbitrarias y caprichosas, urden y descifran una relación importantísima, que, por supuesto, falta esclarecer, entre violencia y estructura: El Estado es el foco de concentración y de transmutación de la violencia en poder<sup>37</sup>. No obstante que no seguiremos a Hannah Arendt y Paul Ricoeur, nos

---

<sup>33</sup> Patricio, Marcos. *El Estado*..... p. 32.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 48.

<sup>35</sup> Lo que se le permite a Júpiter, no se le permite a un buey, Citado en Hannah Arendt. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Ed. Gedisa. Barcelona, España. 1990. “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing”, p. 13 – 42, “Berlto Brecht. 1898 – 1956”, p. 193 – 236. p. 220.

<sup>36</sup> Hannah Arendt. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Ed. GEDISA. Barcelona, 1990. “Si la función del reino público es echar luz sobre los sucesos del hombre al proporcionar un espacio de apariencias donde puedan mostrar de palabra y obra, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad ha llegado cuando esta luz se ha extinguido por ‘lagunas de credibilidad’ y un ‘gobierno invisible’, por un discurso que no revela lo que es sino lo que esconde debajo de un tapete, por medio de exhortaciones (morales y otras) que, bajo el pretexto de sostener viejas verdades, degradan toda verdad a una trivialidad sin sentido<sup>36</sup>”.

<sup>37</sup> Ricoeur, Paul. *Finitud y Culpabilidad*. Ed. Taurus. Barcelona, España. 1991.

“Esta sola eficacia basta para situar al no violento en la historia. No está al margen del tiempo, sino que sería más bien intempestivo, in – actual, algo así como la presencia anticipada, posible y ofrecida de otra época distinta, que tiene que hacer histórica una larga y dolorosa ‘meditación’ política; pone las arras de una historia que está por hacer, que está por inscribir en la densidad de las instituciones y de los modos de sentir y obrar. Recordemos que el ensayo sobre la cuestión del poder, el hombre no – violento y su presencia en la Historia de Paul Ricoeur, fue sugerido por una lectura del Sermón de la Montaña. La pregunta central de ese ensayo es: ¿Con qué condiciones puede la no – violencia afectar nuestra historia?, p. 211

suministramos de una enseñanza valiosa: La relación entre violencia y estructura, violencia y Estado, como dicen ellos, es la marca de las sociedades históricas, pero va más allá del simple señalamiento de una relación, en síntesis, señalan la pretensión común a las ciencias sociales por asegurar un estatuto científico a la conexión entre poder y violencia. “No se puede pensar el poder sin el Estado y el Estado sin el poder<sup>38</sup>”.

Pretensión que al describir al “buen salvaje”, Clastres reconoce y teme que su descripción, crónica, investigación, análisis, reflexión termine por ilustrar un par de maracas o un sistema de parentesco, una búsqueda infructuosa de poder en sociedades animales, o, en suma, equiparar la mutación genética (Lapierre)<sup>39</sup> con la innovación social (Bertrand de Juvenel)<sup>40</sup> y éstas a su vez con el poder político para decir, en palabras de Max Weber: El Estado es el órgano legítimo del ejercicio de la violencia<sup>41</sup>, o lo que es lo mismo para las sociedades indígenas, el jefe tiene el monopolio del uso de la palabra legítima y (.....) nadie puede emitir una opinión opuesta a la del jefe sin cometer el sacrilegio condenado por la opinión unánime (J.W. La Pierre y Birbaum)<sup>42</sup>. Aún en el caso de Steven Lukes, quien se ha adelantado con su interpretación tridimensional del poder a plantear una forma distinta de concebir al mismo, estableciendo una duda razonable sobre el carácter etnocentrista que supondría una hegemonía cultural de los valores occidentales (Ha leído a Gramsci). Y aun cuando señala que la búsqueda de un genuino consenso respecto de otros valores impone una suerte de contraste entre tiempos normales y anormales en los que las condiciones de sumisión o el aparato del poder sea eliminado o mitigado, Lukes advierte sobre la necesidad de averiguar qué es lo que, de otro modo, habría hecho la gente sin poder. “Donde no haya un conflicto observable entre A y B debemos buscar otro para plantear la ficción pertinente<sup>43</sup>”.

---

<sup>38</sup> Clastres, Pierre. “El retorno de las luces”. *Investigaciones.....* IX, p. 175.

<sup>39</sup> Lapierre, Jean – Pierre. *Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*. Paris, Seuil, 1977.

<sup>40</sup> Lizot, Jacques. “Jean – William Lapierre”. *L'Homme*. Vol. 19, Nos. 1-4, 1979.

<sup>41</sup> Weber, Maax. *Economía y Sociedad*. Ed. FCE. México. 1998. Así, por ejemplo, la violencia se ha presentado como la constante del poder aquí y en todas partes, dice Norberto Bobbio, el poder de hecho (macht) encuentra su legitimación en el monopolio de la violencia legítima, y más aún, en un lado normativo con un poder de derecho (Herrschaft) la cuestión se desvía para inquirir sobre el poder contar con una condición mínima de existencia, llamada integración social (Parsons)<sup>41</sup>. A partir de esa concepción del poder, se ha construido la siguiente cadena de términos, en alemán, que intentan dar cuenta de ese término: Gewaltsamkeit (violencia), Kraft (fuerza), Herrschaft (dominio) y Macht (poder). Sartori, Giovanni. *¿Qué es la Democracia?*. Ed. Nueva Imagen. México. 1993. 342p.

<sup>42</sup> Birbaum, Pierre. “Sur les origines de la domination politique. A propos d'Etienne de La Boétie et de Pierre Clastres”. *Revue Francaise de Science Politique*. Vol. 27. Nos. 1-3. 1977, p. 5-29.

<sup>43</sup> Lukes, Steven. *El poder. Un Enfoque radical*. Ed. Siglo XXI. Madrid. 1985.

En el origen de la ilusión de verdad o de presencia, dice Clastres, una frenética vocación por la ciencia o por el anti – pensamiento ha llevado a considerar al poder, esta fragilidad permanente en las sociedades primitivas, incesantemente cuestionado por la tonalidad y el ejercicio de su función, ausente pero, paradójicamente, lleno de sentido. “El poder: Las sociedades indias no estaban hechas para eso, y de eso han muerto<sup>44</sup>”. Por ello, el sentido en la obra de Pierre Clastres, hesitante, reconoce en el dintel de la puerta de una comprensión del concepto de poder la contingencia, quizá cándida, quizá soez, tal vez estrepitosa, estridente o crepitante, que advierte sobre las escansiones de esa palabra que se oye cerca de aquella abertura cuya égida y feracidad señala un misterio o una aporía, a saber: Quizá algo existe en la ausencia. “¡Qué vacío está el corazón del hombre y qué lleno de infamias!<sup>45</sup>”.

Quizá lo que inducía a Clastres a pensar así era el poco fundamento que encontraba en un principio tan aceptado sobre la relación histórica entre el poder y la violencia, y la poca tolerancia al ‘vacío’, la fragilidad, la ausencia, por parte de aquél en sus relaciones con ‘les hommes’. Y aún más, si se destaca el ‘encantamiento<sup>46</sup>’, la fascinación que la apariencia de una dignidad real posee para ‘les hommes’ al buscar la felicidad y/o la libertad por medio de la visión que les proporciona el poder. “¿Cómo no podría sentirse impresionado por la imagen que, desde hacia largos años, esbozaban los viajeros de aquellas ‘gentes totalmente nuevas’ salvajes americanos, que vivían sin fe, sin rey y sin ley, hombres que admitían una sociedad sin ley ni emperador, en la que cada uno era su propio dueño?<sup>47</sup>”.

Clastres realiza un giro singular al de Arendt respecto al poder, primero al encontrar en la “gran palabra” de los indígenas el sustento de una “ciudad antigua”; segundo, al realizar

---

<sup>44</sup> Clastres, Pierre. *Crónica.....* III, p. 73.

<sup>45</sup> Pascal, Blaise. “Tratado del vacío”. *Obras, pensamientos, provinciales, escritores, científicos, opúsculos y cartas*. Ed. Alfaguara. Madrid. 1981, p. 392.

<sup>46</sup> Hannah Arendt, en su *¿Qué es Política?*, como en todos sus demás textos, ha señalado con gran lucidez que donde quiera que los hombres coincidan se abre entre ellos un mundo y es en este ‘espacio entre’ donde tienen lugar todos los acontecimientos humanos. La base de este señalamiento la encontró en el ágora homérica, en la polis griega, pues, ahí, hablar sobre algo a/y con los demás, era signo de la ‘peitho’ divina. La relación entre ‘les hommes’, que se establecía a partir de la palabra en la polis griega, según Arendt, consistía en una exclusión negativa de la violencia del ámbito político.

La guerra y la violencia sólo se utilizaba frente a otros estados que según eran apolíticos, imbéciles. Esto lo hizo a partir de presentar el ‘efecto homero’, es decir, presentar a los hombres tal como son: plenamente reales, logrando así articular en la forma de organización de la polis el concepto de lucha como algo legítimo, en cierto sentido superior a la convivencia humana y observable en la máxima libertad de movimiento del hombre.

<sup>47</sup> Clastres, Pierre. *Libertad, Desventura e Innombrable*. La Boétie, Etienne de. El discurso de la servidumbre voluntaria. La Boétie y la cuestión de lo político. Ed. Tusquets. Barcelona, 1980. p. 131.

una exclusión negativa de la violencia del ámbito político. Sin embargo, Pierre presenta una 'singularité' respecto al concepto de poder al circunscribir el alcance de la palabra a una plenitud negada. Esto quiere decir que la palabra en la obra de nuestro etnólogo sufre una desviación 'accidental' en el proceso constitutivo del poder en las sociedades primitivas a través de la relación entre intercambio, exterioridad e impotencia. Con el firme propósito de presenciar las normas que ordenan la existencia de los 'sauvages', y que las esperanzas y nostalgias de un pueblo de locos orgullosos que se estimaban lo bastante como para desear un lugar en el rango de los divinos tenían al recordar la presencia de un tiempo mítico en donde cada uno accedería a la plenitud del gozo de la palabra; la evocación de una 'singularité' como tal no ignora la distinción de acontecimientos. Pero atiende –se distrae- a una simple y notable capacidad en la que la extrañeza del silencio sobre el poder de 'les hommes' logra captar y sorprender la interrogación, plena de sentido, sobre el 'imago de su mito', el 'imago de su eternidad' a través de la palabra del jefe indígena.

Clastres ha señalado expresamente que 'el poder existe solamente en su relación efectiva, *real*, si, pero ¿qué es lo que necesariamente hay que hacer? "El poder sólo existe en su ejercicio, que un poder que no se ejerce no es *nada*<sup>48</sup>". Clastres en su gran Crónica realiza el siguiente señalamiento sobre la esfera del poder, cuyo alcance nos permite entrar en una situación en la que la palabra y el poder reelaboran una cuestión demasiado inverosímil pero plena de sentido para 'les hommes'. Clastres inquiriere sobre el quehacer del jefe indio,

"Queriendo preguntarle qué hacia Jyvukugi (en el sentido del to do inglés) utilicé el verbo japo, que significa fabricar (to make). Me respondió vivamente: Jyvukugi japo iä, inandy. (Jyvukugi no hace, es el que suele hablar) No es que Jyvukugi no 'hiciera': por el contrario trabajaba fabricando flechas sin cesar. Mi informador quería decir que Jyvukugi no se definía por el hacer sino por el decir, que en esto residía su diferencia de los demás, y que por tal motivo era el jefe<sup>49</sup>".

Ahora bien, si Clastres sostiene que la jefatura indiana tiene la característica de carecer de poder alguno sobre la tribu, esto se da a partir de un análisis en el cual pueden observarse dos niveles. El primero se refiere a la intencionalidad sociológica que intenta promocionar una esfera política –negada en esas sociedades-, en la cual el modelo

---

<sup>48</sup> Clastres, Pierre. "Los marxistas y su antropología". *Investigaciones...* X, p. 159.

<sup>49</sup> Clastres, Pierre. *Crónica...* III, p. 72.

estructural de relación grupo social – poder y, a su vez, poder - grupo social advierte sobre el conjunto de condiciones de posibilidad de aquella esfera: Exterioridad del poder. El segundo es la coartada furtiva en la que la región del poder adquiere una connotación fascinante, encantadora pero impotente al sugerir una meditación, rigurosa y liberada, en la que la fidelidad al acuerdo con las normas promulgadas por los dioses indígenas fortifican el rigor de su logos y búsqueda apremiante de las hermosas palabras, originales y divinas: Bella forma del saber de un lamento que logra articular una ruptura eficaz en el proceso de constitución de un poder separado de la comunidad, en el momento en el que grupo se relaciona consigo mismo: Aislamiento de la palabra.

Por ello, Clastres diferencia entre: Modo de constitución del poder. (Ser, trascendental). Y modo de actuar del poder constituido. (Hacer, empírico). Primero, rescata y elabora a partir del gran estudio de Robert Lowie sobre la Sociedad Primitiva la reflexión que refiere las condiciones necesarias del poder en las Culturas de la Selva y la astucia en la que la realización efectiva del poder, vivida como tal solamente en la función de moderación del jefe (intención del poder vs intención del cuestionamiento) cede el paso a la promoción de la esfera política mediante la referencia explícita al intercambio como centro mismo de la comunicación del grupo indígena y, sobre todo, al señalamiento de las implicaciones estructurales con relación a la articulación de una esfera de poder: Hacedor de paz. Generosidad. Sólo un buen orador puede acceder al liderazgo. Poligamia.

Esto con el afán de encontrar en esos tres niveles de intercambio una definición de la sociedad ‘indígena’, en la que cada una de esas características destaca una relación negativa común (poliginia – grupo – jefe, bienes – jefe – grupo, palabras – jefe – grupo), en el plano sincrónico de reproducción de la estructura, enviando al exterior del universo de comunicación del grupo la reciprocidad que implica cualquier intercambio y, por tanto, su anulación<sup>50</sup>. Relación negativa en la que el poder del jefe, al ser rechazado al exterior, éste se presenta desnudo, visible en su forma esencial contra el grupo y rechazo de la sociedad indígena: Forma en la que “el poder es la pura resurgencia de la naturaleza, de la violencia”. Por lo cual no es difícil, en esta reflexión, para Clastres destacar a partir de ese arrojamiento de la jefatura india al exterior del universo de comunicación, la situación marginal y, sobre todo la ruptura en la dinámica de intercambio y poder que va

---

<sup>50</sup> Clastres, Pierre. “Intercambio y poder: Filosofía del liderazgo indígena”. La sociedad contra..... II, p. 26 – 44.

de la institución del poder a la tribu: Con base en la presencia del poder como negatividad controlada.

Así, el poder en su naturaleza de resurgencia de la naturaleza del poder: Actividad unificadora de la función política ejercida no a partir de la estructura de la sociedad y en conformidad con ella, sino a partir de un más allá incontrolable; es instituido según su esencia (la negación de la cultura) y negado en su potencia efectiva al romper la dinámica común a los tres niveles de intercambio, haciendo al jefe indio de alguna manera responsable y, para decirlo todo, prisionero del grupo al ser deudor de una función que de otra manera se les escaparía de las manos. Las características que Clastres destaca del poder: Su más allá incontrolable, la irradiación de su violencia y su exterioridad y rechazo total de la sociedad, pareciera que son arrojadas a una región en la que la comunicación deja de ser su horizonte. Así, más allá de señalar únicamente la calificación del poder a través de una referencia moral y política en su relación con la cultura la cual tiene que presentar su evolución o permanencia en un valor social o político, o de otro modo, la caracterización del mismo adquiere una connotación desfavorable (Emile Benveniste). Clastres reconoce aquellas características, pronto percibidas por los indígenas, para mostrar ahora la coartada furtiva, la caja negra de lo indígenas, que supone mantener alejada una dimensión de por sí incontrolable, 'sauvage', como lo es la del poder dejándola en el exterior de la comunicación del grupo.

“Cuando los indios escuchaban a Jivukugi parecían ignorar por completo lo que este les decía; era una extraña comedia en que los oyentes mostraban su sorpresa prestando atención a quien, indudablemente, no podían engañar con su ficticia extrañeza. ¿Cuál era pues el secreto de este juego? ¿Cuál era la regla que se ponía de acuerdo para respetar con complicidad compartida? ¿Por qué era preciso que Jivukugi repitiera inútilmente lo que ya sabían los otros? En modo alguno dependía de la calidad de la información dada por el paraguayo; pues, fuera importante o no, la actitud de los indios era la misma. Sólo se consideraban realmente informados a partir del momento en que lo sabían por la propia boca de Jivukugi; como si su palabra sola pudiera garantizar el valor y la veracidad de cualquier otro discurso<sup>51</sup>”.

En ese sentido, y para dar paso al segundo rasgo del poder en las sociedades indígenas, la figura de trascendencia que permite la articulación del poder es mantenida a raya al expresar un horizonte en el que el soñar despierto del grupo, cuya imagen es la opulencia del jefe, su fascinación el *imago* de la eternidad, cede el paso a la raíz religiosa de las

---

<sup>51</sup> Clastres, Pierre. *Crónica*, II, p. 70.

Culturas de la Selva, la palabra que expresa la esperanza o nostalgia de un tiempo mítico en el que la plenitud del gozo no es limitado por las exigencias del intercambio: La Tierra sin Mal.

## 2. LA AMISTAD

La garantía que presenta Clastres para que las sociedades indígenas no permitan que la violencia se pose en ellas es la que habla de una ruptura eficaz en el proceso de articulación de un poder separado de la comunidad, es decir, el momento mismo en el que grupo se relaciona consigo Mismo: El aislamiento de la palabra del jefe indio. La oposición entre poder y palabra, cuya garantía, nos cuenta Clastres, es renovada cada día al momento en que el día despunta cuando el jefe enuncia un discurso para recordar las normas enunciadas por sus ancestros. Se encuentra en la base del pensamiento religioso de los 'sauvages', pues su despliegue "en la frescura original de un mundo en que coexisten dioses y hombres" adquiriendo relevancia en la Crónica, en la meditación, rigurosa y liberada, de una búsqueda del más allá prometido por los mitos, dónde subsiste, con lirismo, en toda su plenitud la fidelidad y esperanza en las normas enunciadas por Ñamandu. Pues antes de abandonar la morada confiada a 'les hommes', éstos deben sobreponerse al silencio de sus dioses y al menos precio de sus creencias mediante el fervor y respeto, el pundonor y la ética ante la vergüenza y el dolor, la fortificación de las normas que ordenan su existencia: Guardar sus nombres en el silencio de su memoria. "El pensamiento indígena busca diferir su muerte", con lo cual se expresa la glosa de ese pensamiento que piensa en morir o vivir con sus dioses.

Así, cuando la obra de Pierre muestra la salida del sol indígena, cuando éste está en la vertical del texto, el círculo de desamparo y el silencio de los dioses muestran la constancia y tenacidad de los 'sauvages' en la espera de las palabras: Ñamandu acepta escuchar, pero en el espacio del cuestionamiento del texto indígena ¡Que hablen los dioses! Pensamiento quizá decadente, quizá sorpresivamente peligroso; tribalismo (Mafessoli), pertenencia única (Malouf); reemplaza la violencia que pudiera otorgársele en una reflexión 'actual', al considerar que el espacio en el cual la 'literatura oral' que da cuenta de una concepción indígena de la palabra en la que conviven dioses y hombres, y su voz es inspirada por invisibles, se divide en una literatura oral profana: Mitos, y en una

literatura oral sagrada compuesta de plegarias, cantos religiosos, que sólo adquieren sentido en el ‘meditante’ rigor de su *logos* e impulso de su fe al buscar las graves y bellas palabras por medio de las cuales su lamento se perfila en el sentido y gusto por la muerte<sup>52</sup>. Impresionante gravedad y sutileza de un cálculo que se separa de la medida grosera entre A y B, objetividades parciales que buscan al grupo de Hombres promedio en una sociedad, para avanzar, quizá como lo hizo un dios, calculador y malicioso, con su imaginación en la recomposición de los fundamentos futuros de la “Tierra Imperfecta”, o en la búsqueda de compañeros de juego: “les hommes”<sup>53</sup>.

En La Palabra Luminosa, compilación de relatos indígenas de 1972, la riqueza y promesa de un lenguaje secreto, con un alto nivel poético, sagrado, que define la relación de los indios de América del Sur con sus dioses, refiere como fuentes de provecho para un esclarecimiento de aquel concepto los siguientes textos: El Fundamento de la palabra: Los Humanos, Ywy Pyau: La Nueva Tierra, Todas las cosas son Uno, Yo existo de modo imperfecto. En ellos se desenvuelve una lógica rigurosa que precisa cada lugar y cada una de las secuencias que componen el discurso del origen y la asignación del destino indígena alrededor de las normas enunciadas por sus dioses y la ‘socialité’ de la tribu. Se aborda, de ese modo, la consecuencia de un estatuto ontológico como el de “les hommes” al recibir una investidura, una iniciación, y en el *midi just*, una consagración: La naturaleza íntima del poder.

En la obra de Clastres, la palabra es de importancia capital para la comprensión del pensamiento indígena, es a la vez la base del discurso de su origen y la asignación de su destino<sup>54</sup>: Una lógica rigurosa impone, en el movimiento del texto, el lugar preciso a cada una de las secuencias que la componen<sup>55</sup>. Primero, el dios se despliega a sí mismo<sup>56</sup>. Segundo, adviene la palabra, ayvu. Se despliega toda una metafísica en la que los hombres se definen como tales solamente en la relación que ellos tienen, por la mediación de la

---

<sup>52</sup> Clastres, Pierre. “Profetas en la Jungla”. La sociedad contra.... V.

<sup>53</sup> “La Objetividad es una medida grosera entre las objetividades parciales. Si, por ejemplo, una sociedad se compone de cinco hombres a, b, c, d, e, la ‘verdad’ o la ‘objetividad’ en dicha sociedad vendría representada por:  $A+B+C+D/E - 5$ . En el futuro, cada individuo debe tender a realizar en sí mismo tal promedio. Por tanto, tendencia de cada individuo, o por lo menos de cada individuo superior, a ser armonía entre subjetividades ajenas, para aproximarse al máximo de aquella Verdad – Infinito hacia la que idealmente tiende la serie numérica de las verdades parciales<sup>53</sup>”. Pessoa, Fernando. Contra la Democracia.... p. 160.

<sup>54</sup> Clastres Pierre. Le grand parler.... II, p. 25.

<sup>55</sup> Ibid., II, p. 25.

<sup>56</sup> Ibid., II, p. 25.

palabra, con los dioses. Ayvu, es la sustancia a la vez de lo divino y lo humano<sup>57</sup>. Tercero, determinado como lugar de la palabra, la humanidad de los hombres se encuentra en relación inmediatamente posible con la divinidad de los dioses<sup>58</sup>. Cuarto, la palabra es la posibilidad a la que ya no falta más que la realidad. La palabra es el alma que constituye a un humano como persona. Quinto, el canto sagrado es el resorte de la identidad del hombre en su cuestionamiento a los divinos. Ello es así porque, el fin de la primera tierra es la disyunción de lo humano y lo divino, la ruptura de su buena vecindad, la explosión del Uno, que divide y destroza, separa el ‘dos’, y presenta la imagen simbólica de separación por excelencia con los indígenas: *Le mer*. El sentimiento doloroso de la serenidad refrescante de antaño en la que hombres y dioses convivían es la marca a partir de la cual ‘Todas las cosas son Uno’: El fin de la primera tierra es el nacimiento de la humanidad. Así, la tierra nueva de ‘les hommes’ es en la obra de Clastres un juego, una restitución o un cuestionamiento sobre la naturaleza de aquellos que intenta reivindicar un derecho: Ser dioses. Ahí, la palabra primero, luego el orgullo y la obstinación, son la belleza del gesto inaugural y trágico de un destino decidido de ‘antemano’: Ser hombres – dioses.

El estatuto ontológico de los humanos – divinos implica en la obra de Clastres la obligación esencial de conformarse a las normas enunciadas por sus dioses, es decir, existir de acuerdo a su propia naturaleza de humanos y divinos. En ese sentido, Clastres descubre en la cosmología indígena “el fundamento de la ‘socialité’: En la conciencia que de ello mismo se tiene como lugar de la palabra en su relación con los dioses<sup>59</sup>”. “Entre el ‘Moi’ del individuo y el ‘Soi’ de los dioses, está la comunidad de los hombres, está la tribu<sup>60</sup>”. La idea de ‘socialité’ o tribalismo en la obra de Clastres encuentra su fundamento en la conciencia que tiene la comunidad de ella misma como lugar de la palabra, y así se dice, mborayu, solidarité tribal o comunidad de elegidos.

Esta idea la podemos rastrear en la influencia de León Cadogan. En la necrología que escribiera Clastres de Cadogan, hijo de inmigrantes australianos que querían fundar, en el fin del siglo XIX, una comunidad socialista en el Paraguay. Nuestro etnólogo realiza un

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, II, p. 25.

<sup>58</sup> *Ibid*, II, p. 26.

<sup>59</sup> *Ibid*, II, p. 27.

<sup>60</sup> *Ibidem*, II, p. 27.

ensayo somero sobre el curso de la vida de Cadogan: Su situación económica siempre difícil; el conocimiento en los idiomas Guaraní, Inglés, Español, Francés y Alemán; las tardes que, con una buena herencia inglesa, tomaba té. Además y sobre todo, la señal y única fuente que permitió a Cadogan ponerse en contacto con el mundo Guaraní y desenvolver no sólo para Clastres sino para una gran cantidad de viajeros, etnólogos, etcétera, el fundamento de la ‘socialité’ de los indígenas: La amistad. Con base en esa firmeza y cuestionamiento, Clastres señala la única forma en que “les sages myba consintieron entonces en iniciar su pensamiento al hablar de sus dioses y descubrir la sustancia misma del alma y la vida guaraní<sup>61</sup>”.

“Les indiens considérèrent des lors L. Cadogan comme un ñande rataypygua aé, comme un de ceux qui prennent place au lieu de nos feux<sup>62</sup>”.

La amistad ha sido señalada siempre como la contraparte de la dinámica de coerción que presenta el poder. Recordemos que la parte central de La Política de Aristóteles corresponde al tema de la amistad. No obstante, cómo podría sostenerse un comportamiento afectivo como el de la amistad, si el elemento que constituye las circunstancias actuales de “les hommes” es la ‘violencia de la desesperación’. Hoy cualquier empresa utópica o real, cualquier proclama, reconocimiento, postura, cualquier grito de rebelión, cuya base sea la amistad se ha convertido sin más, como dice Bataille, en desgarramiento y desdicha. Frente a la comprensión confusa y abigarrada de la política ¿Dónde están los cantos indígenas de los que da cuenta Clastres, dónde el arte de hacer amigos de Etienne de La Boétie? Así pues, en los textos de Clastres la tierra indígena, en su cosmogonía, se agita convulsa, y en la hondura de sus entrañas mugiente se desata un juego, zigzagueante la palabra recrea los sentidos y discursos con la fuerza de antaño. La frescura de la palabra se levanta y sopla reclamando un derecho frente al mar con dirección específica al cielo..... Ved que silencio contra mi suscitan los dioses. Querer ser ‘dos’, cuán absurdo pareciera: Acaso es la decadencia del querer, así como la pérdida del poder, la caída de la decadencia y otra vez el desastre, el fin de la primera Tierra y el nacimiento de ‘les hommes’.

---

<sup>61</sup> Clastres, Pierre. Léon Cadogan. *L’Homme*, 1974, p. 135.

<sup>62</sup> Clastres, Pierre, Léon Cadogan. *L’Homme*, 1974, p. 135 / Le gran parler, Introduction, p. 8.

“Yo existo de modo imperfecto”, los indígenas ceden a la constancia del temor, la angustia y el tiritar ante el silencio de sus dioses con el afán de parecer relevante a la esperanza y a la certidumbre de su existencia, “et voici: á propos des adornés, a propos de ceux qui ne sont pas tes adornés, a propos d’eux tous, je questionne<sup>63</sup>”. Así, realizamos estos señalamientos, en los que siempre se regresa al silencio de los dioses frente a los hombres, así como al silencio de los indígenas frente a otras culturas y civilizaciones, para sugerir el intenso fervor que incansables y esperanzados, mediante sus cantos y plegarias, delante de un silencio antiquísimo, al igual que sus ancestros, los “sauvages”, para anunciar el sonido de las normas de fuerza y valor de los indígenas para habitar la tierra imperfecta. Toda la obra de Clastres escucha la solícita demanda al silencio mediante los himnos que se entonan siempre por la mañana:

Hymne matinal, Et voici: á propos des adornés/ Á propos de ceux qui ne sont pas tes adornés,/ Á propos d’eux tous, je questionne (p. 137). C’est pourquoi, tu les prononceras en abondance les paroles,/ Les paroles d’âme excellente....., (p. 140).

Así, nos hemos detenido un poco en este señalamiento para asegurar el piso de esta reflexión. En el sentido de encontrar en Cadogan la brecha que permitió a nuestro etnólogo traspasar ese muro de silencio en el que se edifican las creencias indígenas y que sostiene fijo su mundo. Pues a partir de sostener esa relación con la palabra y sus dioses en que los indígenas se mantienen como Soi colectivo es que pudo entrar nuestro etnólogo en el espacio de su fe, espacio sobre el cual se encuentra todo el “ethos” de la tribu, así como la tenacidad para perdurar como tal. Es importante señalar que las culturas indígenas sobre las que habla Clastres han dejado un monumento formidable tallado en la palabra viva, del cual tenemos testimonios excepcionales, como el Ayvu

---

<sup>63</sup> Clastres, Pierre. “ J’existe de manière imparfaite”. Le gran parler..... p. 139.

Rapyta, recogido por León Cadogan. En el que se considera la palabra como la única materia privilegiada para ponerse en contacto con lo sagrado, para revelarlo.

Alfred Métraux, Kart Nimuendaju Unkel, Moisés Bertoni, Pierre y Héléne Clastres, Bratislava Susnik, Bartomeu Meliá, Augusto Roa Bastos, Bareiro Saguier, Josefina Plá, Hugo Rodríguez-Alcalá, Raúl Amaral, etcétera, de repente, todas esas lenguas, han sido deslumbradas por otra lengua, con una llama y un rocío inesperados, usando una metáfora muy guaraní, han sido deslumbradas por un calor y un frescor antiquísimo: La palabra como el tesoro máspreciado de nuestra identidad se funde con “las raíces de nuestros sueños, la sangre, el pulso y el aliento de nuestra entidad colectiva”. ¿Esa es la incógnita de los indígenas?

Tan tierra son los hombres de mi tierra/ que ya parecen que estuvieran muertos;/ por afuera dormidos y despiertos/ por dentro con el sueño de la guerra.

Clastres con el objetivo de interpretar ‘la incógnita indígena’, una realidad que los repele, escribe sobrecogido por esta repulsión y solo atina a mostrar la negación más desesperanzada de ‘les hommes’, sus cantos y plegarias, o la figuración de criaturas de clase ínfima, irreal, fantasmal, cuya perfección se opone a la maldad y a la inhumanidad, a la sevicia de los poderosos; y esto sigue sucediendo hoy en un mundo en el que es imposible que surjan criaturas humanas cabales (Roa Bastos). La diferencia de la obra de Clastres en lo que se refiere al concepto de poder indica, simplemente, la traducción que, sobre el plano religioso, se realiza ‘d’une sourde inquiétude’ que anuncia una crisis profunda de la sociedad indígena: “et que cette crise elle – même était certainement liée à la lente, mais sure, émergence de puissantes chefferies.....voyait surgir de son sein cette

chose absolument nouvelle: un pouvoir séparé qui, comme tel, menaçait de disloquer l'antique ordre social et de transformer radicalement les relations entre les hommes”.

Con base en lo anterior, podemos decir que no es raro, mucho menos extraño, no es siquiera una alucinación del etnólogo señalar como base de sus reflexiones y observaciones el anuncio de una crisis profunda en la sociedades indígenas, intuición, que el sorprendente discurso de los karai sobre la “Tierra Fea” proporciona. Al contrario, únicamente si se procede a considerar las características que presentaron las sociedades indígenas a Clastres, alrededor de la palabra, puede entonces comprenderse la sutileza de una reflexión por parte de los Karai que al hablar “como si” fueran dioses, que en ‘verdad’ lo son, reconocen el deseo indígena de trascender la condición humana, cuya investidura recubre todo su pensamiento y su expresión hablada. Curiosa sociedad en la que la amistad hace de cada hombre una palabra, y cada palabra es un nombre: Todos unos son las palabras que alguna vez pronunció en silencio un dios. Clamor que habla en un tono ‘salmodiado’ ante el silencio de sus dioses.

En síntesis, la presencia de Cadogan en la obra y experiencia de Clastres precisa y refleja, evoca, respondiendo al ‘silence’ sobre el mundo religioso de los indígenas, pero también avisa y anuncia el desarrollo ulterior en el mismo tiempo y lugar de las sociedades indígenas de la ‘maison des morts’, las siguientes ideas: “Seule leur religiosité anime l’esprit de résistance<sup>64</sup>”; “Il refuse toujours les situations de pouvoir<sup>65</sup>”. “Cadogan m’a aidé

---

<sup>64</sup> Clastres, Pierre. “Introduction”. Le gran parler.....p. 8. Marcel Gauchet escribió en Le Désenchantement du Monde. Histoire Politique de la Religion,

“Si l’on est fondé, précisément, á parler de *la* religion c’est parce que l’ensemble des religions connues s’entendent á notre sens par rapport á l’absolu de cette disposition première, soit qu’elles en relèvent, soit qu’elles en procèdent par transformation..... Son vecteur axial, dans un premier moment: l’action de l’État, dont l’émergence est á concevoir comme la première révolution religieuse de l’histoire, révolution de fait qui en porte une second dans ses flancs, celle-là proprement spirituelle. Elle correspond á une redistribution pratique des termes du dispositif initial, dont le point focal est l’incarnation du séparé parmi les hommes<sup>64</sup>”.

<sup>65</sup> Clastres, Pierre. “Léon Cadogan”. L’Homme, Vol. 14, Nos. 1-4, 1979.

á les traduire: tache ardue, car ce guarani est á la fois archaïque et ésotérique, sacré et secret<sup>66</sup>". Clastres asiste atento al juego de la palabra indígena, a la restitución de una condición, sobre todo, a la realización de un cuestionamiento sobre la existencia que se haya en ese juego: El juego del hablar y guardar silencio, en esos términos ¿Cómo se decidió, él, el efímero 'sauvage', entre la nada, el vacío y el cambio vivo de la lengua? Quizá anticipó a la muerte con su inmovilidad, su silencio o su éxtasis místico, optó por los vivos o los muertos. Pero ¿y si esto no fuera sino una ilusión? Hoy, ya están muertos, Clastres y los indígenas, han comprobado la 'verdad' de ser demasiado silenciosos o ser, al final, dioses, e imaginen, sólo se tardaron 500 años en lograrlo a partir de aquel atisbo o acechanza que vislumbró un viajero. "¿Acaso no piensa lealmente el pensamiento sólo yendo cuesta arriba?<sup>67</sup>". "Bientôt, il n'y aura plus d'Indiens<sup>68</sup>". ¿Acaso los indios murieron por falta de poder? "¿Qué ausencia expresa esta búsqueda tan apremiante que inaugura el día?<sup>69</sup>"

"Aunque posteriormente he estado varias ocasiones en Paraguay, nunca he vuelto a ver a los indios guayakis. No me atrevía. ¿Qué hubiera contado? A mi llegada a Arroyo Moroti contaban un centenar de personas. Les dejé un año más tarde y no quedaban más que 75. El resto habían muerto enfermos, roídos por la tuberculosis, por falta de asistencia, por falta de todo. ¿Y los supervivientes? Restos de un naufragio desesperados por haber tenido que dejar su prehistoria, fueron arrojados a una Historia que no les concernía más que para abolirlos<sup>70</sup>".

### 3. BAJO LA CUBIERTA DE LOS AMOS

---

<sup>66</sup> Clastres, Pierre. Mission au Paraguay et au Brésil. *L'Homme*, Tome VII, Numéro 4, 1967, p. 106.

<sup>67</sup> Clastres, Pierre. "Copérnico y los Salvajes". *En La Sociedad contra.....* I, p. 25.

<sup>68</sup> Clastres, Pierre. Mission au Paraguay et au Brésil.... p. 108... así termina el recuento de sus misiones

<sup>69</sup> Clastres, Pierre. "Profetas en la Jungla". *La sociedad contra.....* V.

<sup>70</sup> Clastres, Pierre. *Crónica*, IX, p. 247. Con esas palabras Clastres termina la Crónica de sus Investigaciones...

Hay una lectura poco conocida en las fuentes de Clastres, más allá de Montaigne y Cadogan, pero que le ayudó a pensar el concepto de poder con mucha más cercanía en su vida con “les hommes”: Bajo la cubierta de los Amos. Percepción sobre el pensamiento político de una etnia indochina. Pierre ha recogido una enseñanza valiosa del texto de Jacques Doumes, “Sous couvert des maîtres”, publicado en los Archives Européennes de Sociologie, el cual establece un ejemplo a seguir en el análisis del poder de las sociedades ‘primitivas’.

Jacques Doumes en ese ensayo ilustra una representación del poder en Indochina en la que uno de los mayores deleites consiste en escuchar narraciones en las que los tiranos son vencidos; pero sobre todo, se fascinan al recubrir la participación de un jefe en la tribu, señalado simbólicamente como ‘el lodo del arrozal’, con una fachada de poder. Sorprendente interpretación sobre el desenvolvimiento del poder en la tribu Jorai, en la que el jefe indio refiere una cubierta que se dirige en dos direcciones: La intervención de seres invisibles (por tanto temibles sino se tuviera un medio para neutralizarlos) los difuntos, los divinos, los demonios, etcétera; La forma doméstica del mismo. Con la singularidad mítica que permea la existencia de los Jorai al referir por medio de una espontaneidad desnuda y al abrigo de los amos: Una serie tripartita de ‘estados de vida’<sup>71</sup>.

En él, Clastres encontró una reflexión singular sobre la etnia – jorai de la península indochina, en la cual se da testimonio de una visión del poder en la que el grupo siente horror por cualquier despotismo o tiranía prefiriendo pensar el poder en términos de ‘cubierta’. “No hay que subestimar a las almas<sup>72</sup>”. En una palabra, Clastres hace pensar al referirse a “Bajo la Cubierta de los Amos” en el discurso de los jefes impotentes frente a

---

<sup>71</sup> Doumes, Jacques. “Sous couvert des maîtres”. Archives Européennes de Sociologie. Tomo XIV. 1973. No. 2.

<sup>72</sup> Clastres, Pierre Crónica..... VI, p. 171.

los “sauvages”, que no hacen más que darse la ilusión de ser libres, al menos al vivir su sueño en la vida cotidiana en anarquía abierta, bajo la cubierta de sus ancestros. El análisis que se realiza en ese texto intenta mostrar una secuencia histórica – mítica de la vida política de una etnia indochina, que no tiene grandes reyes, grandes luchas, grandes historias de dinastías, favoreciendo, por medio de un principio básico de su política, a saber, “el que es duro tiene la desventaja”, cierta anarquía mantenida por la unidad del grupo.

La importancia de este texto de Doumnes se refiere a la figura de su jefatura, los ‘potao’ (Po, amo). Este personaje a la vez poderoso e impotente realiza la empresa de la jefatura cual si ésta fuera una fachada, una cubierta. En las manos de los ‘potao’ se encarga, según sus vecinos camboyanos, vietnamitas y, algunos colonizadores franceses, el destino de esa etnia. Sin embargo, la sorpresa se presenta cuando se encuentra, como lo hizo Doumnes, que esos jefes no tienen ningún poder. ¿Cómo es eso? Los ‘potao’, digámoslo, son algo parecido a un secretario de relaciones exteriores o a un embajador. No obstante, ‘no se trata de la misma realeza’. Internamente, el ‘potao’ es un potentado local, un señor de guerra, un héroe de epopeya, un amo, un señor. Aunque esa etnia, ubicada ‘al costado de las montañas misteriosas’, según sus creencias religiosas, impone una serie metafórica en la que los ‘potao’ ocupan el lugar de Ia, agua, Apui, fuego, Angin, aire; ellos son considerados para poder llevar sobre la tierra la lluvia, la sequía o la muerte. Su verdadera importancia reside en ser guardianes de un orden, de un estado de las cosas y moderadores de un régimen atmosférico –sagrado- en su relación con los humanos. Así, el ‘potao’ tiene los siguientes rasgos, ocupa el lugar de la unidad del grupo y la responsabilidad de velar por el desarrollo de las actividades del pueblo. Los ‘potao’ actúan ‘como si’ fueran un sistema de referencia que sirve de cubierta a una ciudad que vive en

anarquía abierta: Es la representación en la cumbre – suelo, la referencia geográfica y social, política y religiosa de los ‘jorai’, en la que las caras del poder representan la mediación entre la colectividad humana y las fuerzas naturales bajo su aspecto sagrado, por un lado. Por otro, la representación frente a las fuerzas extranjeras.

La figura del ‘potao’ tiene dos funcionalidades, una profana depositada en el personaje, un rey poderoso a los ojos de los extranjeros, pero designada al olvido por parte del grupo. Y una sagrada, que reconoce la función real de la jefatura y la memoria del grupo. Históricamente, un día se enfrentaron un amo-jorai y un amo-occidental. La visión sincrónica de este enfrentamiento únicamente rescata, dice Doumnes, la parte de los ‘potao que corresponde a la fachada’. Por ello, Jacques se aventura en un análisis histórico – mítico de esa figura para presenciar, en una visión diacrónica del ‘potao’, el proceso en el que el poderoso, mediante un análisis cuasi – estructural del mito de Diung, es arrojado al exterior del ‘sistema político’ de los Jorai<sup>73</sup>. Esa exterioridad permite desnudar al poder, en el sentido de dar constancia de una lógica en la que la presencia – ausencia adquiere relevancia para mostrar – ocultar la línea de diseño que recorre todo el mito de Diung: El retorno al sueño original debajo de las apariencias nuevas (lo que estaba cubierto debe ser descubierto, pero debe guardar la apariencia de cubierto para quedar libre). “Igual que Diung retoma su paso miserable –y tal se le reencuentra al principio de cada ciclo mitológico –igual, siempre, agente de su destino, Diung –el pueblo-se da instituciones: políticas (los potao y los khoa, jefes), religiosas (el ritual de los

---

<sup>73</sup> Doumes, Jacques. “Sous couvertdes maitres”. “Un clásico en este género literario es la sucesión, la diacronía en el mismo relato, del fracaso y la victoria de Diung, muerto y luego resucitado..... La liquidación de los señores Kotang, recogiendo de lo que podríamos llamar en perspectiva Jorai la ‘prehistoria’, se realiza en etapas, en tiempos, en una secuencia de eventos, correspondiendo a lo que nosotros llamamos “Historia” (vista del lado de los poderosos, presentados como los amos y las gentes de la historia). Pero para los Jorai, ese estadio adelantado, en provecho de la permanencia del pueblo ‘sin historia’ y ahora que la suerte de esos amos está arrojada a un pasado mítico, figura en la vida actual y cotidiana, la falta de personalidad de los Kotang, su ‘reino’ ahora no presenta caracteres individuales, pues la vida con Diung se basa en la supresión de toda jefatura autocrática y despótica

yang), sociales (el matrimonio en particular), mediante un sueño”. No obstante, ese culto institucionalizado se vuelve en dos direcciones, que interfieren a su vez, de seres invisibles y una abstracción de divinidades. Pues para los jorai “sólo es auténtico lo que la tradición perpetúa y que está en relación con el dominio de lo sagrado”.

Lo cual a nivel de la función política, relata y presenta un ‘pasado’ en el que el pasaje de la ‘diacronía’ de una forma de poder a otra, poder de fachada – poder sagrado, disocia en el tiempo del mito el riesgo permanente de aparición de un poder como el de los ‘kotang’, coercitivo para la etnia, despótico. Y sin realmente calcularlo, Doumnes, realiza un equilibrio en el juego “cubierto – descubierto”, entre su aspiración y su ambiente, entre la libertad desnuda y el abrigo de los amos. “Los poderosos, los duros, tuvieron lo bajo; ellos fueron definitivamente eliminados. Su antiguo régimen, en la diacronía de la historia mítica, no es más tolerable para un pueblo que no admite ningún poder personal y lo hace efectivamente. Tales eran jefes Khoa, como negro, y los Potao de leyenda que ahora una multitud de relatos que los ridiculiza<sup>74</sup>”. Ciertamente, en los Jorai mora una situación mítica vivida como potencial de lo cotidiano, verídica, la cual figura el peligro del poder con un realismo caracterizado por el humor y no por la utopía, por la ironía y no la fantasía, eso sí, simplemente, soñador. Ahí, simplemente, se imaginaba y jugaba con las famosas ambigüedades que representan las nociones de Estado y régimen en esas regiones, quizá. “Un déspota imbécil puede obligar a unos esclavos con cadenas de hierro. Pero un verdadero político ata mucho más fuertemente por la cadena de sus propias

---

<sup>74</sup> *Ibid.* “Ahora bien, los cuadros imaginarios y las escenas que no lo son menos, representan en los relatos..... el papel de lo inimaginable y, por modo de un lenguaje rigurosamente reflejo, se ve (esto es, en efecto, casi visible) sacado de lo inmediato, que es un lugar, para ser introducidos en el de una reflexión donde en principio todo se suspende y se detiene en el umbral mismo de la visión, después se refleja, es decir, se desdobra, se disuelve hasta retirarse en la pura invisibilidad abstracta (ya así alcanza su mayor poder de evocación)”.

ideas. Sobre las flojas fibras del cerebro se asienta la base inquebrantable de los imperios más sólidos”.

La presentación de este texto se hizo para mostrar el sentido que adquirió aquella presentación histórico – mítica de J. Doumnes al presentar el sistema político de los Jorai en su funcionamiento y en su fuerza como etnia que se ha mantenido hasta nuestros días, pero sobre todo, al presenciar el clima, poco imaginable a Occidente, de consensos, convivencia, alivio y humor, sueños, mediante los que viven cotidianamente a pesar de los cuadros impuestos por las administraciones en Indochina. Con el firme propósito de señalar en la analogía del mito de ‘Rit’ *vivido* cotidianamente, en su ambiente familiar con el pensamiento de los indios de América del sur, en particular con los mitos de la risa, una referencia o base en la que se expresa la necesidad “para el pensamiento indígena de realizar míticamente una conjunción imposible en el plano de la realidad: La risa” como mecanismo de represión del poder en una análisis que sería, según Clastres, el preludio para un tratamiento estructural posterior<sup>75</sup>.

Clastres intentó presentar la conjunción disimulada, bajo la intención cómica, de identificación del poder y la seriedad de su *realidad*: No obstante, los hombres plenamente reales son demasiado risibles como para que no hubiera un efecto de sonrisa y/o carcajada sobre ellos en la obra de Clastres. Recordemos que en nuestra Introducción a Clastres dejamos dicho que el lenguaje y su comicidad son las características que han definido a “les hommes”, por lo menos así se ha identificado y lo hemos leído en Aristóteles en su “Poética”, en Víctor Hugo en su “L’homme qui rit”, en Robert Musil

---

<sup>75</sup> “Este cuestionamiento puede operar de dos maneras: sea realmente, y entonces se mata al chamán considerado demasiado peligroso o al jaguar encontrado en la selva; sea simbólicamente, por la risa, y el mito (desde entonces instrumento de desmitificación) inventa una variedad de chamanes y jaguares tales que uno puede burlarse de ellos, despojados de sus atributos reales para encontrarse transformados en idiotas de aldea”. Clastres, Pierre. Mythologie des indiens Chulupi. Éd. Préparée par Michel Cartry et Hélène Clastres. Louvain, Peeters. 1992.

'railler lui-même', en Maurice Blanchot en "La Risa de los dioses", en Lyotard en "El Entusiasmo", en Escotado en su "El espíritu de la comedia", con los Ashluay, Nivaklé, o Chulupí, con sólo una pretensión y un espíritu presente en la obra de Clastres, transmitir el gayo saber de los indígenas<sup>76</sup>.

Aun en la publicación que ha realizado Michel Cartry y Hélène Clastres sobre los 73 mitos que recogió Pierre Clastres, en 1966, con los indios Chulupi, *Mythologie des Indiens Chulupi*. "Reserva natural", como la llaman los editores, la cual intenta presentar 'un ton nouveau' respecto a 'Le gran parler' y a la 'Chronique', se puede encontrar esta idea en el centro de las investigaciones de Pierre sobre el poder: La condición de posibilidad del ser social primitivo, por ejemplo, al reír o hacer la guerra<sup>77</sup>.

#### 4. DESEO DE PODER Y DESEO DE SUMISIÓN

En este lugar podemos detenernos, únicamente un momento, para señalar la gran lectura que realizó nuestro etnólogo sobre Etienne de La Boétie en *Libertad, Desventura e Innombrable*. El ensayo publicado en 'La Boétie et la question du politique', en 1976, y tan debatido en la polémica Clastres – Birbaum. Adquiere una relevancia e importancia mayor para nosotros al mostrar el lugar que Clastes otorga al cuestionamiento principal en la obra de Etienne y el sitio que adquiere una categoría como el deseo. En ese texto se intenta conjugar un pensamiento trans – histórico, dice Clastres, cuya virulencia siempre activa por medio de una pregunta afirma lo esencial de libertad como aquella que estalla y sorprende, heroicamente, la naturaleza de una sociedad en la que los hombres 'nuevos de antaño' mantienen una fidelidad y respeto infranqueable a ley que los rige. Justa juntura en la que la lógica trasciende la narración histórica por el cuestionamiento y la

---

<sup>76</sup> "Cuando los indios escuchan estas historias, no piensan naturalmente más que en reír. Pero lo cómico de los mitos no les priva de su seriedad. En la risa provocada se abre paso a una intención pedagógica: sin dejar de divertir a aquellos que los escuchan, los mitos vehicular y transmiten la cultura de la tribu. Ellos constituyen así el gayo saber de los indígenas". *Ibid.*

<sup>77</sup> Clastres, Pierre. "Mission au Paraguay et au Brésil". *L'Homme*.....

especulación de un deseo en una desventura irremediablemente histórica. “Audacia y gravedad de un cuestionamiento evidentemente accidental<sup>78</sup>”.

Aquí observamos cómo, sin realmente calcularlo, Clastres realiza un equilibrio en el campo de lo político mediante la exploración del deseo de poder y el deseo de sumisión, el juego de la “ausencia-presencia”, entre su aspiración y su ambiente, entre la espontaneidad desnuda y el abrigo de los amos. Equilibrio que sirve para que, mediante el canto indígena y con las palabras de l’ombre du Montaigne, el joven Etienne de La Boétie, Clastres ensaye hasta donde los indígenas, los “sauvages”, ‘les hommes’ pueden “desplegarse” con su imaginación en la Historia de “Les Hommes”, y decir, en verdad: “¿Otra cosa es posible?<sup>79</sup>”.

Los ensayos de Clastres son crónicas, incluso cuando comenta autores, como en el caso de La Boétie. Narra un hecho lógico ‘como si’ hubiera ocurrido verdaderamente: Accidente trágico en el que la memoria y el olvido se mezclan en la desnaturalización del hombre – divino: Ser-para-la-libertad. “la desnaturalización excluye el recuerdo de la libertad y, por consiguiente, el deseo de reconquistarla”. Describe y descifra la desventura del hombre al desnaturalizarse: El olvido del ser-para-la libertad cambia por el amor-a-la-servidumbre. Condiciones quizá onto-lógicas que enuncian y anticipan, las características del ‘hombre nuevo’. Intriga sobre todo en el enigma y silencio de una desventura trágica que los hechizos, encantamientos, ‘la flor de lis, la ampolla y la oriflama’ juegan con la voluntad que encubre la identidad del hombre, según Clastres: El deseo. “¿Cómo ha comenzado todo esto? La Boétie no lo sabe. ¿Cómo es que continúa? Por que los hombres así lo desean, responde”.

Enigmática desventura que sólo nos dice: “Algo se produce, algo que impide a la sociedad mantener en la inmanencia el deseo de poder y el de sumisión. Emergen a la realidad de la experiencia en el ser dividido de una sociedad compuesta, de ahí en más, por desiguales”. Intentemos explicar lo anterior. Clastres tenía un propósito explícito respecto

---

<sup>78</sup> Ibid, VII, p. 119.

<sup>79</sup> Clastres, Pierre. “Libertad, desventura, innombrable”. En Etienne de La Boétie. Discurso de la Servidumbre Voluntaria. La Boétie y la cuestión de lo político. Ed. Tusquets. Barcelona, 1980, p. 118. En esto radica el heroísmo y la libertad de La Boétie. Es acertado realizar este fácil y ligero deslizamiento de la Historia a la lógica, es acertado ensanchar esta brecha en la convicción general de que no se puede pensar en una sociedad sin división entre dominantes y dominados. Extrañándose de esto y negando la evidencia natural, el joven La Boétie trasciende toda la historia conocida para decir: Otra cosa es posible.

a su teoría del deseo de poder y deseo de sumisión en las sociedades indígenas y su consecuente represión en ellas mismas. Segundo, esta teoría tiene un fundamento político más que psicoanalítico como se pensaría de un escritor francés que se desenvuelve en un contexto donde no se habla de otra cosa que de del marxismo de Godelier, el psicoanálisis de Lacan y el estructuralismo de Lévi – Strauss. Este segundo punto nos interesa poco. No obstante, haremos algunos señalamientos: Clastres en entrevista con la revista *Anti – Mythes* comentó, con frescura, que en lecturas sobre psicoanálisis “era un analfabeta”. En ese sentido, Clastres deja que Hegel se ahogue en su dialéctica del Amo y del Esclavo, a Marx en la versión de Lyotard seguir masturbándose con la mano izquierda, y a Lacan con la imagen del Gran Otro reflejándose en el espejito del Tirano<sup>80</sup>.

No intentaremos proveer a Clastres de elementos psicoanalíticos sobre el deseo ahora que ya está muerto, simplemente ubicaremos el planteamiento del deseo de poder y el deseo de sumisión desde una perspectiva política. Pues esta cuestión sólo desde la óptica política queda asegurada en una justa dimensión para las sociedades primitivas. Clastres fue irónico al señalar lo siguiente: “Un alumno de los últimos años de bachillerato ya sabe todo esto: que el deseo remite al inconsciente, que el deseo social remite al inconsciente social, y la vida socio – política no se despliega en la compatibilidad de las voluntades conscientemente expresadas”. Y lo entendemos, el texto del que tomamos esa cita, “Los marxistas y su antropología”, era parte de una polémica entre Pierre Clastres y Pierre Birbaum, la cual pareciera contener una carga de charlatanería y fanfarronía que aquí no seguiremos. No obstante, ahí se aclara un punto importantísimo para esta investigación: “Yo intento discernir el campo del deseo como espacio de lo político, de establecer que el deseo de sumisión no puede realizarse sin el deseo inverso y simétrico, el de sumisión. Trato de mostrar que la sociedad primitiva es el lugar de represión de ese doble y pernicioso deseo”. ¿Cuál es el planteamiento?

Primero, se presenta en una lectura política – antigua y ‘sauvages’ del deseo como una parte en el alma del hombre, en el ser del hombre. Segundo, ahí mismo, nos deslumbra

---

<sup>80</sup> “Lorsque, parlant de la question du pouvoir, je parle du désir du pouvoir , ou á l’autre bout , c’est-à-dire en bas, du désir de soumission, je sais bien que ‘désir’ ça fait partie du vocabulaire et de l’arsenal de concepts de la psychanalyse..... Naturellement, si un jour il me semble que j’arrive á une impasse et que la grille psychanalytique me permette d’en sortir, alors là, je ferai un effort..... Mais pour le moment, non, je n’ai pas besoin de cet instrument là ; je pense au contraire que ça me brouillerait les idées; les idées, c’est pas grave, mais ça brouillerait le réalité”. *Revue Anti – Mythes: Le lien d’origine* : <http://plusloin.org/textes/clastres.html> Pierre Clastres. "Entretien avec P. Clastres". No. 9. 6 décembre 1974.

con la presentación de la premisa básica a seguir en el ámbito político: La deliberación. Una referencia a la premisa básica del ámbito político en las sociedades primitivas, la cual se establece a partir de la categoría del deseo: La deliberación, recogida originalmente de Sócrates, exactamente de aquel día en que iba a elegir morir y pronunció aquella frase a Critón sobre la capacidad de decidir bien..... lo cual vale más que cualquier cosa. El proceso que queremos señalar aquí sólo se refiere a la cuestión que mediante la cual, Clastres cuando habla del deseo y habla del 'deseo de nosotros', 'les hommes', por conservarse indivisos, fieles a las normas enunciadas por sus Ancestros, advierte sobre el seguimiento de las normas que ordenan su existencia, la resistencia y posibilidad de cambio de una sociedad que no deseaba ceder al deseo de Otro.

La sociedad primitiva: Portadora de la Ley ancestral no se sustituye por la Ley y/o deseo del jefe. "El Deber de la palabra", evita que el deseo de la violencia del poder se pose en las sociedades indígenas. En síntesis, el cuestionamiento: ¿cómo se presenta la categoría del deseo en el concepto de poder? ¿Cuál es su ámbito en lo político? Si la premisa psicoanalítica señala 'ceder al deseo del Otro', ¿Cómo lo resuelve Clastres en las sociedades primitivas? La guerra y la desgracia del guerrero indígena son la respuesta deliberada y no inconsciente de los indígenas.

## CONCLUSIÓN

### LA FANTASÍA DE LO POLÍTICO

**P**arecería que Clastres hace decir con su obra al ‘homme’, si supieran que no soy más que un fiasco, un charlatán, un payaso, un bufón, un salvaje, un indígena, que únicamente busca creer ser algo que no es pero ‘como si’ lo fuera: No soy sino un esputo que saborea en la lejanía de sus recuerdos (la identidad), los labios (cantos) que rozaron la espuma de mi caída (nacimiento), una carroña que oye a distancia el vuelo de una mosca (el poder), que le parece dada su condición de surcadora de aires una diminuta hada (fantasía) que se posa para transformar (lo político) esa mierda que soy yo en alguien más, en Otro.

Digamos, antes de continuar, algo respecto al Concepto de lo político. Esa alegoría del espejo que ha transformado, en su recorrido histórico, el fenómeno de lo político en concepto y el concepto en imagen<sup>1</sup>. Lo cual, en principio, nos lleva a pensar en una verdad de Perogrullo cuando decimos que, “el complejo conceptual que es lo político es una proyección del cerebro”; sin embargo, se disminuye el riesgo si asimismo señalamos que éste “expresa una profunda desarmonía entre el cerebro del hombre y el mundo que lo rodea”.

“El designio de la ley: que los presos construyan ellos mismos su cárcel. Es el momento del concepto, el cuño del sistema”<sup>2</sup>.

A tal grado ha llegado lo anterior, que se ha creído que los rasgos propios de identificación política del hombre en todas sus manifestaciones se encuentran en un “tal genoma”; el cual si bien aclara y restringe nuestras suposiciones más extremas con respecto al organismo humano, siempre en su especialización –en nuestras ciencias-

---

<sup>1</sup> Las calidades del pensamiento en este sentido elevadas a imagen, sin alteración y simulando una forma, se albergan en una pasividad hecha como algo que recibe formas universales y las traduce, como un espejo: el cual simula estar lleno pero él es un fantasma henchido de movimiento que no tiene la capacidad de cesar, y a eso podemos llamar leonidad. Borges, J.L. Historia de la eternidad. Ed. Émece. Argentina. 1953.

<sup>2</sup> Blanchot, Maurice. La escritura del desastre. Monte Ávila Editores. Venezuela. 1997, p. 44.

presenta un interés de nomenclatura, es decir, la estructura de una humanidad con una frecuencia mayor o menor de genes que le permitirán al ser humano asegurar las condiciones más estables en su evolución. Sin embargo, lo que le suceda a un ser humano, a un “tal Pedro<sup>3</sup>” por ejemplo, cuando en su identificación política “quitóse una D, y en verdad cuando dijo Pero grullo, me pareció que le vía alas”, nos presenta los gestos del rostro humano en una “celda” muy bien organizada, capaz de actuar sobre el cerebro con sospechas constantes e inmutables, con respecto a cualquier figura, con determinaciones continuas anteriores al descubrimiento del tal genoma; o en otro sentido, en el frágil y pasajero “encierro” de experiencias culturales vividas y susceptibles de asegurar su figura a aquella letra, para ser una palabra verdadera<sup>4</sup>. “Sin la prisión, sabríamos que ya estamos todos en prisión” (Maurice Blanchot).

En la historia de la ciencia política se han realizado grandes esfuerzos por la constitución de una terminología propia, como marca del advenimiento y desenvolvimiento en su conceptualización propia de ciencia<sup>5</sup>. Ese recorrido, no obstante, podemos resumirlo en el

---

<sup>3</sup> El nombre de ‘Pedro’, quien sabe porque extraña casualidad aparece cuando se trata de reflexionar sobre el pensamiento de un ‘Tal Pedro’, por ejemplo, Sastre en su *Lo imaginario* habla del retrato de ‘Pedro Z....’. Nosotros jugando con esa representación le quitaremos la D que lo constituye para colocarla en otro lado, ya se verá.

<sup>4</sup> La imagen reducida a su forma es un concepto poético: Procura unir a las palabras mismas el mínimo de ascensión que suscitan, convencidos de que si el hombre vive sinceramente sus imágenes y sus palabras recibe de ellas un singular beneficio ontológico..... En el reino de la imaginación, a toda inmanencia se une una trascendencia. La ley misma de la expresión poética consiste en rebasar el pensamiento. Sin duda, dicha trascendencia parece a menudo tosca, ficticia, quebrada. También, a veces, se precipita, es ilusoria, evaporada, dispersa. Para el ser que reflexiona es un espejismo. Pero este espejismo fascina. Bachelard, Gaston. *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. Ed. FCE. México. 1958, p. 14 - 15

<sup>5</sup> La aproximación realmente notable y cercana a nuestro campo de estudio del politólogo italiano Giovanni Sartori muestra la posición legítima de la *clasificación* para las ciencias sociales; en tanto este autor señala el valor de la clasificación con poder referencial, y propone a partir de esa constatación de cercanía al referente, la singular empresa de búsqueda de un lenguaje propio para las ciencias políticas y sociales, como una forma de establecer su legitimidad. Todo esto, mediante la primera y última tarea de la ciencia: Crear un concepto. Giovanni Sartori, en su *Política: lógica y métodos de las Ciencias Sociales* señala que el concepto, la unidad del pensar correspondería alternativamente al acercamiento “denotativo” del actuar, del hacer de “animales simbólicos”, cuyo conocimiento –figuraciones y símbolos-, en primer lugar, responden a un sin fin de expectativas y a una gran cantidad de acontecimientos y previsiones, al sinnúmero de emociones científicas y estéticas que, bajo la sistematización y formación de términos descriptivos –denominados por el autor, “efecto reflejador de expectativas”-; y en la línea de una ciencia que no es acabadamente tal aunque esté constituida por una “lógica identitaria sin contradicción”, por la onomatología –nombre/hacer-; en segundo lugar, define con base en la tarea expedita de una ciencia clasificadora la diferencia entre tener y no tener nombre, y si acaso se tiene, señala Sartori, en latín por favor. “Prosit<sup>5</sup>”. Esa es la verdadera forma, dice Sartori, para inquirir sobre las figuraciones, simbolismos y actuaciones, movimientos y representaciones de un “animal simbólico” como lo es únicamente el hombre; “locuax parlant” que al intentar, sensible y vigorosamente, producir saber, “faciet scientiam” evidencia con toda la magnitud que ello conlleva a que aquél, el concepto, la palabra y su relación con el hombre a revelar que no sabe aún qué es; pues en ese momento, 1) No es un bípedo implume, 2) Sólo sabe que es el antipodas del Zoon Politikón y, entonces, 3) ¿Qué es?”. “Todas las operaciones que hemos considerado hasta ahora de

advenimiento de expresiones sacadas de ilusiones particulares o de fantasías redimidas. En cuanto a su desenvolvimiento, sólo ha traído confusión: Los conceptos<sup>6</sup> poder, Estado, sistema político, lo político, etcétera, el instrumental de la mente del politólogo, únicamente es un inventario de términos que encierra, configura o analiza, “hacen su realidad” con un solo interés, el dominio de casos demasiado restringidos y novedosos, cuyos extremos singulares son expresiones de realidades ya nombradas desde antaño, incluso antes. No nos toca desenvolver este problema aquí, sino sólo dar constancia de su “singularité” en cuanto a lo político y su “fraîcheur” en Clastres.

“Quitóse de delante y descubrióse una grandísima redoma de vidrio; dijéronme que llegase, y vi un jigote que se bullía en un ardor terrible y andando danzando por todo el garrofón, y poco a poco se fueron juntando unos pedazos de carne y unas tajadas, y desta se fue componiendo un brazo, y un muslo, y una pierna, y al fin se coció y enderezó un hombre entero..... ¡Jesús mil veces! –dije-. ¿Qué hombre es este, nacido de un guisado, hijo de una redoma? En esto oí una voz que salía de la vasija, y dijo -¿Qué año es este?-, De seiscientos y veinte y dos- respondí. Y dijo –Este año esperaba yo?”.

Ahora bien, según el recorrido histórico de la obra de Carl Schmitt, *Der Begriff des politischen*, desde los años del Siglo de Oro Español y el de 1927 hasta la última edición documentada en 1979 de esa obra, lo político ha sido entendido como un criterio tácitamente distinguido bajo la figura del amigo y el enemigo, Freund-Feind. Esto como una forma muy explícita de inquirir “sobre quién es el enemigo real sobre el Mar y la Tierra, en el Nuevo Nomos de la Tierra<sup>8</sup>”.

---

formación del concepto (empezando por sus características definitorias, se fundan en una lógica de la identidad y la no-contradicción y hasta que los conceptos no estén formados del modo que acabamos de indicar) no sabemos de qué estamos hablando. Sartori, Giovanni. Política: Lógica y métodos en las Ciencias Sociales. Ed. FCE. México. 1988.

<sup>6</sup> Un concepto es simplemente una palabra o símbolo que representa alguna idea. Los conceptos no son nada extraordinario. Nos servimos de ellos a diario para afrontar la complejidad de la realidad clasificando las cosas que encontramos con arreglo a algunas de sus propiedades que tengan interés para nosotros. Clasificamos los animales de cuatro patas que vemos en vacas, gatos, perros y otras especies, y esta clasificación por sí sola, proporciona la base de algunas expectativas importantes. Definición de ‘concepto’ en los manuales de análisis político empírico

<sup>7</sup> Quevedo Villegas, Francisco de. Los sueños. Ed. Cátedra. Madrid. 1975, p. 7. Existe en este sentido un paralelismo, no se puede hablar con certeza de influjo, entre el criterio de lo político y las teorías tacitistas. B. Alamo de Barrientos, uno de los más famosos tacitistas, afirma ya en 1614 en la obra *Tácito español ilustrado con aforismos*, lo siguiente: Lo político es la distinción entre amigos y enemigos. López Herrero, Monserrat. El Nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt. EUNSA. Bari, Navarra. 1997, p. 242.

<sup>8</sup> Schmitt, Carl. El concepto de lo político. Alianza editorial. Madrid. 1991.

No fue sino el discípulo de este escritor, Julien Freund, quien en una edición francesa de esa obra, *L'notion du politique*<sup>9</sup>, en 1972, estableciera en su prefacio una de las más aceptadas relaciones acerca de este concepto y su autor, y sobre la cual se desplegaría la imaginación más viva y contundente en Francia. No obstante, su trabajo más elaborado, *L'essence du politique*<sup>10</sup>, sería en el que años antes, 1965, intentaría aprender verdaderamente las lecciones de su maestro, y así decir en la primera página –repetiendo– como en un desdoblamiento de la primera impresión de su obra: “Il y a une essence du politique”. Hay una esencia de lo político. Afirmación tan contundentemente escrita y doble, no obstante se iría perdiendo a lo largo de las 764 páginas que conforman esa obra, y de las cuales, sinceramente, no hemos leído ni la mitad, ni una cuarta parte de la publicación. Aunque una verdadera saeta en el caminar por esa lectura de lo político nos proporciona la siguiente definición: “Lo político es lo que hace ser a la sociedad”, esta última es su modo de ser, su diferencia.

Sin embargo, al paso de la necesidad de entender eso que en toda sociedad política se percibe como constantes o realidades inmutables, a despecho de variaciones históricas, es decir, su diferenciación, se encuentra con, explícitamente configurado en su *Sociología del Conflicto*, y bajo la definición repetida –desdoblada en los años ochenta, precisamente en 1983– de lo político, “por excelencia la instancia de despliegue, la gestión y desenlace de conflictos”. Se encuentra, ¿Con Quién?, y bajo ese apresuramiento en su análisis, “con un no sé quién pues en no sabiendo dar razón de sí, dicen, como dijo el otro”, con “cierta persona”, “con cierto autor”, cuyo nombre podría ser Carl Schmitt.

Según la actitud de Julien Freund respecto a lo político, desde el primer hasta el postrer florecimiento de esa cuestión, se debería alcanzar a mirar la cosa política “como es y nada más”. A la luz de la terminología fenomenológica, la noción de lo político se ordenaría según la existencia (el Dasein humano), y como tal sería un sujeto que penetra en la descripción y el desdoblamiento de un “fenómeno” opuesto a la realidad y opuesto a la cosa misma, desechando la objetividad ante el objeto, excluyendo lo teórico y toda tradición, en una palabra, lo político dejaría de lado la existencia y se concentraría en lo que el objeto es, en la esencia de la cosa. Por eso no se parte en esa obra de una definición

---

<sup>9</sup> Schmitt, Carl. “Aspectos y conceptos de la última etapa”. *Teoría del partisano*. Folios ediciones. Buenos Aires. 1984, p. 167 – 188.

<sup>10</sup> Freund, Julien. *L'essence du politique*. Ed. Sdirey. France. 1965.

de lo político, sino de lo que en toda cosa se habla de lo político, como fenómeno que tiene sus propios criterios; los cuales operan de una manera muy peculiar en relación con los diversos dominios más o menos independientes del pensar y el hacer humanos; en lo cual tendría que hallarse la serie de distinciones, ciertos aspectos y contenidos de lo político, que lo muestren en sí mismo, tal como es y se presente claramente ante nosotros. Aunque en esas mismas páginas, Julien Freund advierte:

“La actitud que adoptamos no carece de fallas pues, es prácticamente imposible ser absolutamente fiel a los imperativos de la teoría pura, sobre todo si se trata de ciencia política<sup>11</sup>”.

El análisis, es decir su actitud, continua el escritor, requiere por ello percibir en todo instante las preferencias y aversiones de éste como “un esencial pertenecerse uno-al-otro”. Pues, su efecto con respecto al concepto se presentaría con la siguiente dinámica, “nos esforzaremos en tener un rigor conceptual más estricto, reconociendo que un concepto no es solamente una manera de pensar y de decir, sino además de querer y actuar”. La presuposición filosófica sobre lo político que esto encierra, según Freund, tendría dos sentidos. El primero intentaría elucidar las características determinantes y específicas de una noción cualquiera. En el segundo, la esencia tendría un carácter ontológico, pues, “elle définit alors une des orientations et activités vitales ou catégoriques de l’existence humaine, sans lesquelles l’être humain ne serait plus ‘lui-même’”. En esos dos sentidos, la esencia tiene por fundamento un “don”, un “atributo” en la naturaleza humana.

“Hay política porque el hombre es inmediatamente un ser social, vive en una colectividad que constituye en gran parte la razón de su destino. La sociedad es por ello, el “don” de lo político, como lo es el deseo de lo económico o el conocimiento de la ciencia<sup>12</sup>”.

Esta implicación entre uno y otro “don” o “atributo” de la cosa política se constituiría en la década de los ochenta; en el momento de un replanteamiento general de la filosofía política frente a las victorias de la escuela dominante en ciencia política sugeridas por Easton y ensalzadas como en un canto por Dahl; con la creación del Centro para el Estudio Filosófico de lo Político en la École Normale Supérieure, en Francia. Centro de

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.5.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 8.

Estudio Filosófico de lo Político<sup>13</sup>, sus ejes de trabajo desde entonces fueron “seguir la huella (re-trait) de un retorno (rejouer) de lo político”, que, entre otras cosas buscaría dirigir sus investigaciones “no al instituir una nueva política sino más bien en pensar la institución de lo político en el pensamiento occidental”, bajo esos vértices el Centro se inauguraría con un “gesto”<sup>14</sup>. La creación de este Centro, al amparo de un grupo de filósofos franceses cercanos al círculo de Jacques Derrida y de un buen número de críticos literarios estadounidenses, en ese momento, comenzaría sus actividades acerca de la institución de lo político en el pensamiento con un planteamiento acerca de “los fines del hombre”. La creación de una dimensión temporal que otorgara, necesaria y suficientemente, una posibilidad de expresión a “los fines del hombre” y derivara en atributos excelentes a la obra colectiva que se publicaría en los años ochenta como lo fue *Rejouer le politique*; el “don” a una institución para el estudio de la esencia de lo político y las voces de un hombre fenomenológicamente desnudo en su existencia, sin embargo se daría con base en una confusión. Pues, el planteamiento primero de estas investigaciones sobre el carácter ontológico de lo político sólo se presentaba y conjugaba en la elucidación del segundo criterio de lo político de Schmitt, es decir del lado del enemigo, del lado del otro<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> En el verano de 1980 se reunieron en Cérisy, en Francia, un grupo de filósofos para llevar a buen cabo un congreso que se encargaría de reflexionar acerca de “Los fines del hombre: a partir del trabajo de Jacques Derrida”. En ese congreso la sección más importante correspondió al Seminario político. En el que una de las preguntas más importantes fue ¿Qué tipo de pensamiento político resulta posible una vez deconstruidas todas las bases tradicionales de la reflexión política? Algunos meses más tarde se fundó el Centro para el Estudio Filosófico de lo Político en la École Normale Supérieure, en la rue d’Ulm, en París. Con el apoyo de esta institución y organizado por los filósofos de Estrasburgo Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue – Labarthe el primer año de existencia del Centro, junto con la declaración inaugural se reunió para su publicación un grupo de trabajos bajo el título *Rejouer le politique*. Fraser, Nancy. “Postestructuralismo y política. Los discípulos franceses de Jacques Derrida”. *En Revista Mexicana de Sociología*. Año XLV. Vol. XLV. Núm. 4. Octubre-Diciembre de 1983.

<sup>14</sup> Lo que podríamos llamar el “gesto de la izquierda”, y por tanto la versión de la izquierda de una política de la deconstrucción ofreció varias lecturas, entre las que destaca aquella explícita y aparente contradicción al señalar que en la edad moderna la práctica política se ha convertido en un lugar común para afirmar que la política constituye el horizonte de cualquier práctica; que todo acto está inscrito necesariamente dentro del dominio de lo político, presupone instituciones políticas, y produce efectos políticos. Pero, mantiene también que esta misma ‘obviedad’ y omnipresencia de lo político encierra una dificultad para asignar un significado determinado al término ‘político’. El sentido y especificidad de lo político se oculta, retrocede, y en cambio surge una nueva formulación: la del retiro o abandono de lo político (*retrait du politique*). No obstante, para Lacoue – Labarthe dicho retiro no puede quedarse en un simple gesto. No es posible alejarse de lo político y dedicarse a otra cosa. Por el contrario, ahora no existe y no puede existir otra cosa que no sea lo político. El retiro (*retrait*) no es un escaparse a un refugio (*retrait*) no político. Es más bien una interrogación acerca de nuestra obsesión apasionada por lo político. Uno tiene que resistirse a la presión de producir una política deconstructiva y en su lugar cuestionarse la obviedad de lo político. Uno debe interrogarse acerca de la “esencia de lo político”. *Ibid.*, p. 1217.

<sup>15</sup> En el congreso de Cérisy se declaró que el proyecto de la deconstrucción es la de provocar una sacudida radical que sólo puede venir de fuera y que tiene lugar en la relación violenta de todo el Occidente con el

Por ello, según el estudio filosófico de lo político, una sacudida radical del pensamiento político que sólo podía venir de fuera, y la cual planteaba en sus relaciones más importantes, un acercamiento violento con todo Occidente, mostraría la dimensión de lo político, aquí y ahora, con base en una característica, vuelto carácter natural del hombre: La violencia, *polémos* como uno de los “fines del mismo hombre”. Su fin, políticamente para los hombres sería la “gestión y desenlace de los conflictos”, “la domesticación” y percepción racional de un “más allá” con el que tendremos contacto; la apuesta por el contacto con Oriente desde entonces sería uno de nuestros estudios políticos favoritos. Samuel P. Huntington ha escrito en *El choque de civilizaciones* que, a medida que las personas definen su identidad en términos étnicos y religiosos, es probable que perciban su relación con personas de etnias y religiones distintas como una relación de “nosotros contra ellos” y siempre con la siguiente pregunta en la boca: ¿Usted qué es?<sup>16</sup> Chantal Mouffe recientemente ha resumido el intento de aprehensión de lo político, en su *Retorno de lo político*, en la perspectiva del Centro Filosófico de lo Político que implicaba el estudio de la esencia de lo político, de la siguiente manera: “Aprender la especificidad de lo político.... Supone el reconocimiento de la dimensión antagónica de lo político –

---

otro , ya sea que se trate de una relación lingüística, etnológica, económica, política o militar. Bajo esa perspectiva, y de manera provisional, se puede afirmar algo acerca de la esencia de lo político de acuerdo con Nancy y Lacoue – Labarthe. Primero, ésta se esconde necesariamente en una Fundamentación trascendente y metafísica de lo político (en la edad moderna en la metafísica del sujeto). Esto sugiere la posibilidad de pensar dicha esencia en términos del contramotivo opuesto a la finitud. De hecho, el motivo de la finitud implica la pregunta del vínculo social. Y esta última es tal vez la pregunta de la esencia de lo político como tal.... y ésta, a su vez, plantea las preguntas de la constitución de la identidad social y de una sociabilidad originaria o “arqueo – originaria”. Fraser, Nancy. “Postestructuralismo y política. Los discípulos franceses de Jacques Derrida”. En *Revista Mexicana de Sociología*..... p. 1211.

<sup>16</sup> Huntington, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós. México. 1997. A medida que las personas definen su identidad en términos étnicos y religiosos, es probable que perciban su relación con personas de etnias o religiones distintas como una relación de “nosotros contra ellos”. Según Huntington, el choque de civilizaciones se produce así en dos niveles. En el nivel micro, grupos contiguos situados en las líneas de ruptura de las civilizaciones luchan, en ocasiones con violencia, por controlar el territorio y a los demás. En el nivel macro, estados de civilizaciones distintas compiten por el poder económico y militar relativo, el control de las instituciones internacionales y de terceros, y promueven competitivamente sus valores políticos y religiosos particulares. Asimismo, Huntington pregunta ¿Por qué chocarán las civilizaciones? Primero, las diferencias entre civilizaciones no son reales: son fundamentales. Segundo, el mundo se va haciendo más pequeño. Aumentan las interacciones entre pueblos de distintas civilizaciones, que intensifican la conciencia de la propia civilización y de las diferencias y similitudes con las restantes. Tercero, en gran parte del mundo la religión ha conseguido llenar el vacío que han dejado los procesos de modernización económica y de cambio social. El resurgimiento de la religión ofrece una base de identidad y compromiso que trasciende las fronteras nacionales y une las civilizaciones. Cuarto, el doble papel de Occidente impulsa la toma de conciencia sobre la propia civilización. Occidente se encuentra en la cúspide del poder y las civilizaciones no occidentales regresan a sus raíces. Quinto, las características y diferencias culturales cambian menos que los problemas o rasgos políticos y económicos, y por ende, resultan menos fáciles de resolver. Sexto, el éxito del regionalismo económico reforzará la conciencia de la propia de la civilización.

*polémos*-, razón por la cual sólo es posible protegerla y consolidarla si se admite con lucidez que la política consiste siempre en “domesticar” la hostilidad y tratar de neutralizar el antagonismo potencial que acompaña toda construcción de identidades colectivas<sup>17</sup>”.

Ciertamente, en ese orden de excelencia divina, cuya condición de existencia es la afirmación de una diferencia –la determinación frente a otro-, el cambio de estatuto de *Polémos*, es decir la “ferocia de los dioses”, en su posibilidad de relación aprensible –humana- la “domesticación”, se presenta como forma de percepción positiva de la negación de nuestra identidad y cuestionamiento de nuestra existencia. Además que al sustituir a la “calma” con el que los primeros tratados de política se referían a *polémos*, presenta un realismo que al forzar la objetividad científica a la “lucidez” no escapa a la seducción primera del complejo de Lautréamont: Aquel momento en el que “la boca crece detrás de los dientes” y en cuya domesticación o reflejo democrático -agonismo- las identidades colectivas, con una “afirmación positiva de diferencias” dejaría de ser, al favorecer frente a un espejo, su esencia, enemigas. Y en su primera configuración presentarían ante el mundo la imagen política del adversario. “(.....)Por otra parte, no se cambia nunca de opinión respecto a un animal porque esté clasificado de buenas a primeras en el grupo de animales peligrosos o en el grupo de animales inofensivos. Aquí, el conocimiento es, más claramente que en cualquier otra parte, función del miedo. El conocimiento de un animal es así el inventario de la agresión respectiva del hombre y el animal”<sup>18</sup>, el enemigo y el adversario<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Mouffe, Chantal. El retorno de lo político. Ed. Paidós. Barcelona. 1999. Dice Mouffe, la idea de “exterior constitutivo” ocupa un lugar decisivo en mi argumento, pues, al indicar que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación de un otro, que le servirá de exterior, permite comprender la permanencia del antagonismo y sus condiciones de emergencia. En efecto, ¿cómo podemos esperar entender la naturaleza de estos nuevos antagonismos si nos atenemos a la imagen del sujeto unitario como fuente última de inteligibilidad de sus acciones?, p. 30.

<sup>18</sup> Bachelard, Gaston. Lautréamont. Ed. FCE: México. 1985.

<sup>19</sup> Recordemos en ese sentido, la postura de Schmitt que nos regala Leo-Strauss, a partir de la serie anterior. Al dar cuenta de una crítica al liberalismo. Ahí, Strauss enfatiza el hecho del entendimiento de lo político con base en una crítica fundamental del concepto predominante de cultura o “modo de ser”. Y en ese sentido, la elucidación de lo político recurre en ese autor a un estudio del status del hombre, natural (estado de naturaleza), fundamental y extremo del hombre. Status en el que lo político, se entiende, es un aspecto fundamental de la vida humana, pero sobre todo una ‘profesión de fe antropológica’ respecto al hombre y a su maldad o no-maldad, peligrosidad-sin-peligrosidad (Donoso Cortés – Bakunin). Queriendo decir que en el orden de las cosas humanas –que supone Strauss y en contra de una ‘sistemática del pensamiento liberal’, hablando ‘seriamente’ de lo político únicamente mostraría la primera palabra de Schmitt contra el liberalismo, lo anterior, resaltando la decisión *respectable* y *convencida* de una orientación dirigida hacia la posibilidad real de guerra, una clase de Nomos discutidor. Strauss, Leo. Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política. Ed. Alfons de Magñanin. Valencia. 1996, p. 31 – 55.

“La distinción política es tanto más profunda que todos los conflictos que se pueden dar en el reino animal, cuanto los hombres como seres espirituales se elevan por encima de los animales<sup>20</sup>”.

En esta perspectiva, Ulrich Beck en su *Invencción de lo Político* ha sugerido que ese planteamiento acerca de lo político se reduce a la imagen de leones en libertad como leones de zoológico y, el cual considera además un agravio narcisista si los leones no buscan afanosamente jaulas pacíficas dentro de las cuales encerrarse. Esto se presenta en un momento en el que los mayores conflictos políticos son culturales y en una época en la que las culturas muestran su mayor fiereza por contentar a sus dioses, los Otros de nuestros enemigos; es decir, el estatuto de nuestra identidad se “desnaturaliza”, una y otra vez, cada que la imagen de leones en libertad muestre la otra mitad de su alma, su leonidad.

“Si enseñé que veía yo leones con el auxilio de los simulacros que llegando nos hieren en los ojos, se infiere que igualmente en el alma mueven los demás simulacros de leones, que ve también con los mismos ojos<sup>21</sup>”.

La invención de lo político, como un intento por observar en la perspectiva positiva de negación y cuestionamiento de nuestra existencia una condición posible y de esa forma, proponer y forjar nuevos contenidos, formas y coaliciones, en una sociedad en la que su percepción como tal sufre “los dolores del parto”, porque tiene que inventarlo todo, pero no sabe cómo, para qué, con quién, más bien cómo no, con lo cual, no solo de ninguna manera con quién. Y teniendo a la vista sólo ese traje que hoy más que nunca muestra instituciones, conceptos, visiones obsoletas, pero que exige en todo caso, “abrirlo, ampliarlo, repensarlo y recuperarlo”; piensa que “lo único real es lo que no se puede inventar” y exactamente en este sentido apuesta por una Sociedad del Riesgo.

Recordemos que en un ángulo de los antiguos mapamundis del siglo XV y XVI (época propicia para la navegación y los riesgos), se encuentra un ancho espacio sin forma y sin nombre, en que están escritas estas tres palabras: Hic sunt leones. Ese ángulo sombrío se halla también en el hombre; las pasiones rondan y

---

<sup>20</sup> López Herrero, Monserrat. *El Nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. EUNSA. Bari, Navarra. 1997, p. 258. La pregunta por el verdadero enemigo es también una pregunta..... por el modo de ser que se defiende en el conflicto..... “En cada guerra de dos frentes surge la cuestión de quién será el verdadero enemigo. ¿No es síntoma de escisión interior el tener más de un verdadero enemigo? El enemigo es nuestra propia pregunta como persona, p. 260.

<sup>21</sup> Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. Ed. UNAM. México. 1963.

rugen dentro de nosotros en algún rincón, y puede decirse también de un lado oscuro de nuestra alma: Aquí hay leones.

No obstante, consideramos que en verdad riesgoso sería el intento por seguir el planteamiento de Ulrich Beck –el cual se mete en uno de los personajes de Robert Musil, aunque solamente llega a la octava página en su lectura, como condición de posibilidad de su obra- sobre la Invención de lo Político<sup>22</sup>. “Un día Ulrich se cansó de ser una esperanza<sup>23</sup>”. Pues como Ulrich Beck dice, “cómo podría ser tan fácilmente todo, y darle más importancia a lo que es que a lo que no es..... estas personas viven, como se dice, en una red, en una red más fina, en una red de niebla, imaginaciones, fantasía y en un modo subjuntivo..... lo posible abarca sin embargo, no sólo los sueños de personas nerviosamente sensitivas sino también las intenciones aún no manifestadas de Dios<sup>24</sup>”. En ese sentido, Michel Maffesoli en su *La política y su doble* ha elaborado una concepción en la que lo político deviene principio religioso, “que descansa en una coacción aceptada a partir del momento en que se comparte una idea o una pasión común, que se proyecta ésta en un jefe carismático, o se reconoce en él. Es un principio religioso que permite comprender la ‘salida de sí’ que es toda vida en sociedad”. Hostilidad constitucional ya, este investigador, permite pensar lo político como la suma de una serie de necesidades fatales, que van desde las convulsiones politiqueras hasta los diferentes odios sociales, sin olvidar desde luego las enemistades particulares que son el lote de cualquier sociedad. Baste decir en el marco de nuestro propósito, que el sobre-salto colectivo, la exaltación colectiva, son momentos en los cuales ‘el hombre se vuelve otro’, que permite lo que en periodos de distensión habrá de institucionalizarse en las interacciones sociales<sup>25</sup>. *Homo Extra Corpus Est Suum Qui Irascitur*<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Beck, Ulrich. *La invención de lo político*. Ed. FCE. México. 1999.

<sup>23</sup> Musil, Robert. *El hombre sin atributos*, p.54. Tomo I. “Si la ejecución de sueños ancestrales es poder volar con los pájaros y navegar con los peces, penetrar como la broca en los cuerpos de montañas gigantes, enviar mensajeros a velocidades divinas, divisar lo invisible y percibir lo remoto, oír hablar a los muertos, descubrir en noches resplandecientes mil cosas de encima y de debajo de este mundo que antes nadie conocía, si luz, calor, fuerza, placer, comodidad son los sueños primordiales del hombre, en tal caso las investigaciones actuales no son solamente ciencias, sino también una magia, un rito de poderosísima fuerza sentimental e intelectual que induce a Dios a doblar el uno sobre el otro los pliegues de su manto, una religión cuya dogmática está regida y basada en la dura y valiente lógica de la matemática, aguda y desbocada como la hoja de un cuchillo

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 48.

<sup>25</sup> Maffesoli, Michel. *La política y su doble*. Ed. IIS – UNAM. México. 1992. Cfr. Lacroix, Bernard. *Durkheim y lo político*. Ed. FCE. México. 1984.

<sup>26</sup> El que se encoleriza es un hombre fuera de su propio cuerpo.

Este recorrido acerca del Concepto de lo político, desde su primer hasta su postrer florecimiento, sin embargo, olvidó la cuestión básica de las investigaciones de Carl Schmitt, a decir, el surgimiento de formas de vida política heterodoxas, el partisano por ejemplo, como aspectos del nuevo Nomos de la Tierra que, para utilizar el lenguaje de este autor, en los teatros de guerra terrestre y marítima –y aérea- llegó a modificar la estructura espacial, justamente en sus dimensiones irregulares. Asimismo, en esas irregularidades la exigencia de revisar las indicaciones acerca de la igualdad entre lo político y el Estado, si en primer lugar, existen situaciones de excepción en la relación espacial entre soberanías políticas –soberano es el que decide sobre los casos de excepción, primero los dioses, luego nuestra voluntad-, y en segundo lugar, constatar de ese modo que la política sigue alrededor de una instancia estática como actividad fugaz y anárquica, excepcional. Quizá el olvido del significado del concepto de lo político, en su versión original, se deba, entre otras cosas, al alejamiento de lo que se considera los momentos oscuros de Carl Schmitt: La teología y sus-posiciones políticas. Las cuales tomaron su mayor fuerza con respecto a la época en que vivió, como él decía, de una “esfera espiritual distinta”, “de un modo de ser”<sup>27</sup>.

“Reconocemos la pluralidad de la vida del espíritu y sabemos que el centro de gravedad de la existencia humana no puede ser un dominio neutral..... Aunque lo que enfrenta a un grupo humano con otro es..... lo que cada uno tiene de específico y diferencial respecto al otro, lo que ha ido creando en su propia historia. Ahora bien, un grupo toma conciencia de su diferencia respecto a otro sólo cuando se mide con él..... El otro, el enemigo, es existencialmente otro pero no esencialmente otro”.

Carl Schmitt distingue precisamente la intensidad de las agrupaciones de amigos-enemigos de acuerdo a la peculiaridad que sostienen a la hora de hacer frente a una situación política, que distinga la referencia hecha en cada una de las esferas de la vida, unas más profundas que otras, dentro de un proceso que va de la neutralización a la despolitización –secularización- del conflicto con base en la serie: Teología-Metafísica-Moral-Economía. Además, advierte que el conflicto político *es*, en consecuencia, más cruel en el terreno de la religión que en los demás. Y el que sea más radical quiere decir que la posición adoptada respecto a cualquier tema en ese *terreno* no es indiferente sino máximamente significativa para la existencia humana.

---

<sup>27</sup> Schmitt, Carl. Carl Schmitt: Teólogo de la política. Prólogo y selección de textos de Héctor Orestes Aguilar. Ed. FCE. México. 2001.

Emile Benveniste recuerda que la construcción indo – europea de la noción “enemigo” deviene de una relación en la que el hombre libre, que nace en un grupo, se opone al extranjero (gr. *xénos*), es decir, al enemigo (lat. *hostis*), susceptible de llegar a ser “*hope*”, o “mi esclavo si lo capturo en la guerra”<sup>28</sup>. “La notion d’étranger ne se définit pas dans les civilisations antiques par des critères constants, comme dans les sociétés modernes. Quelqu’un né ailleurs, á condition qu’on soit lié avec lui par certaines conventions, jouit de droits spécifiques, qui ne peuvent pas être reconnus aux citoyens du pays même: c’est ce que montre le grec *xénos* ‘étranger’ et ‘*hospité*, c’est-à-dire l’étranger bénéficiant des lois de l’hospitalité. D’autres définitions sont disponibles: l’étranger est ‘celui qui vient du dehors’, lat. *advena* ou simplement ‘celui qui est hors des limites de la communauté’, lat. *peregrinus*”<sup>29</sup>.

Asimismo, debemos recordar que la palabra ‘Nomos’, originariamente quiere decir ‘distribución original del suelo’. Nomos en su acepción original significa: hogar, comarca, campo de pasteo. Así, todo nomos es lo que está dentro de la valla (Jost Trier). Carl Schmitt por eso entiende que ‘Nomos’ es la medida interna de un acto primitivo y constitutivo de ordenación del espacio, acto fundamental divisor del espacio, esencial para cada época histórica. Siendo así, el interés de Schmitt se centraba en las nuevas delimitaciones y ordenaciones espaciales de la tierra, que frente al mar y al aire, constituye originariamente el ‘derecho de gentes’ (definición de un acto de asentamiento y ordenación que se refiere a la tierra firme y constituye derecho), esto es, en palabras de Schmitt, “la toma de tierra en un Nuevo Mundo”<sup>30</sup>.

Así, en detrimento de la perspectiva de *Der Bregiff des politischen*, la pregunta que cerraba las investigaciones de este escritor, “quién es el nuevo enemigo.....”, adquiriría en el

---

<sup>28</sup> Benveniste, Emile. Le vocabulaire des institutions indo – européennes. 2. pouvoir, droit, religion. Les éditions de minuit. Paris. 1969. Il n’y a pas d’esclaves qui soient citoyens. Ce sont toujours des gens du dehors, introduits dans la cité d’abord comme prisonniers de guerre“.

<sup>29</sup> Nous avons étudié ci-dessus les relations entre *hostis* ‘ennemi’ et *hospes* ‘hôte’ ; au latin *hostis* ‘ennemi’ répond, d’autre part, got. *gasts* ‘hôte’. En grec, *xénos* désigne ‘l’étranger’, et le verbe *xeinizos*, le comportement d’hospitalité. Cette dialectique ‘ami – ennemi’, nous l’avons vu, joue déjà dans la notion de *philos*: un ennemi, celui même que l’on combat, peut devenir temporairement un *philos*, par l’effet d’une convention conclue selon les rites et avec les engagements consacrés. Benveniste, Emile. Le vocabulaire des institutions indo – européennes. 2. pouvoir, droit, religion. Les éditions de minuit. Paris. 1969.

<sup>30</sup> Schmitt, Carl. “Consideraciones acerca del significado de la palabra Nomos” y “La toma de tierra como acto constitutivo del derecho de gentes”. En Schmitt, Carl. Carl Schmitt: Teólogo de la política. Prólogo y selección de textos de Héctor Orestes Aguilar. Ed. FCE. México. 2001, p. 485 – 500.

esclarecimiento de *L'essence du politique* la mirada errónea de quien olvidó el lugar de su relación existencialmente con el otro, y esencialmente con el Otro, al no vislumbrar su unicidad y diferencia, su verdadera trascendencia en la imagen que los hombres modernos que saben de lo político y lo que en tiempos antiguos determinaba una parte de la realidad en la relación con los otros, el *Freund* de su nombre, el patronímico de su linaje.

Así, contra lo que se dice desde siempre del Concepto de lo político, podríamos traer a colación los recuerdos de Carl Schmitt, cuando su época lo condenó al olvido de la cárcel, y con la “sabiduría de la celda” esclareció los planteamientos de Schmitt. Sí, allí cuando un “tal Schmitt”, con D, lo visitaba con su frente ancha y con el Único y su propiedad en su brazo *derecho*<sup>31</sup>. Y a diferencia de ese recorrido histórico que hemos hecho de la lectura de Carl Schmitt, podríamos dar un “salto<sup>32</sup>” a los dos momentos más representativos en la obra de este autor, el cristianismo en Roma e igualmente su encuentro con Max Stirner. Encuentros en los cuales, sin más, Schmitt se preguntaba, el primero en el Éxodo 3:14 (Transmigración de los pueblos), y el segundo en el Único y su propiedad, “¿Quién eres tú?” e igualmente “¿Cuál es tu nombre?”, y bajo la misma sentencia respondían: “Ego sum qui sum<sup>33</sup>”. Esa lección, dice Schmitt, la conozco desde el Instituto, y me ayudó a escribir sobre lo político: “El enemigo se ubica en el mismo plano. Por esta razón debo contender con él durante una lucha para conquistar la medida de mí mismo, mi propio límite, mi propia figura. El enemigo es una potencia objetiva”. En palabras del Único: “Contra todo lo que pertenece al mundo del pensamiento. Contra mí, el innumerable se estrella en el reino de los pensamientos del pensar y del espíritu. Los hombres no me nombran”. En voz de su propiedad: “¿Esos hombres que no son Hombres, que podrían ser sino fantasmas? El fantasma ha tomado cuerpo, el Dios se ha hecho hombre, pues el hombre es ahora él mismo, el aterrador fantasma tras el cual se esfuerzan en penetrar, y que procura exorcizar, comprender y expresar. Cada hombre real que corresponde al concepto Hombre. Es un espectro. La cuestión vale decir, quién es..... Miraba al concepto que

---

<sup>31</sup> Calasso, Roberto. *Los cuarenta y nueve escalones*. Ed. Anagrama. Barcelona. 1994.

<sup>32</sup> El hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro..... El salto es la puerta que abre bruscamente la entrada al dominio en el que el hombre y el ser se han encontrado desde siempre en su esencia porque han pasado a ser propios el uno del otro desde el momento en el que se han alcanzado. La puerta de entrada al dominio en donde esto sucede, acuerda y determina por primera vez la experiencia del pensar. Heidegger, M. *Identidad y Diferencia*..... p. 79.

<sup>33</sup> Yo soy yo.

realizar, comenzando por quién es, la cuestión no lo es ya, porque la respuesta está personalmente en el que interroga: La pregunta es su propia respuesta”.

“Parece hombre, pero no lo es<sup>34</sup>”.

Montserrat López en sus “coordenadas filosófico – antropológicas en las que se mueve la distinción amigo – enemigo”, texto que elabora la concepción del “hombre” que Carl Schmitt sostuvo para su definición de lo político señala, “La consideración de la posibilidad de la enemistad presupone un concepto del hombre como ser libre, problemático. El hombre no está determinado, siempre tiene la posibilidad de decidir en cualquier dirección y, por tanto, porque el hombre tiene una naturaleza caída, esa problematicidad se puede volver peligrosa. Con esa tesis cambia Schmitt la vieja frase de Hobbes, el hombre es el lobo para el hombre, por otra, el hombre es un hombre para el hombre. Todo depende de su decisión de ser hombre”<sup>35</sup>.

Estas interrogantes, lejos de colocarnos a la luz de la interpretación de “cierto autor”, y su posición como conservador (Schmitt, Donoso) y anarquista (Schmitt, Bakunin) descubierto para el esclarecimiento de la obra de un etnólogo y para descalificar no sé que deber del en sí de aquellos autores, no sé qué desinteresado conocimiento, cuando es bien sabido que el único interés que podamos tener en lo distinto a nosotros es lo que, a partir de la diferencia, averiguamos de nosotros mismos para resistir a ese Otro desdichado, “quidam” en latín, en las cátedras “cierto autor”, para el vulgo “no sé quién”, que bien ha descrito Quevedo en el siglo XVI como uno de nuestros grandes sueños que nace de una ‘redoma; al final, confesaría con Donoso - Bakunin, “soy como el otro, un charlatán”.

Por ello, considerando “la sabiduría de la celda” de Carl Schmitt, cuando “su alma era el centro de su cuerpo, y sus ojos y nariz ardientes llevaban la marca del humo que despide la tierra de su morada”; e hilvanando una línea a la luz de la lectura de Max Stirner, “sagasse cellulaire”. Y la comparación de ese encierro con el recuerdo de un Boecio, quien también en una celda redactó las más bellas indicaciones sobre la eternidad, para aprender las mejores lecciones acerca del concepto y de la ciencia de Aristóteles. Juzga

---

<sup>34</sup> Stirner, Max. El único y su propiedad. Ed. F. Sempere y Compañía. Valencia. S/Fecha.

<sup>35</sup> López Herrero, Monserrat. El Nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt. EUNSA. Bari, Navarra. 1997.

necesario distinguir entre las derivaciones latinas del término que habla sobre el tema de poseer el conocimiento científico: Distinguir entre aquello que “*produce ciencia*” y una “*interrogación acerca de la ciencia*”<sup>36</sup>.

Indicaciones que en nuestro empeño por seguir el rastro de Schmitt para señalar la orientación y definición precisa del concepto de lo político, por cierto con miras precisas en La esencia de lo político, en el Centro Filosófico de lo Político, en los diversos estudios que se han realizado sobre el tema al considerar lo político como una interrogación y una exigencia, condiciones en las que la articulación del poder (como límite material) sobre la autoridad (como trascendencia); la relación de la comunidad con lo que Arendt llamó la inmortalidad (esto es, la inmortalidad de este mundo que una comunidad preserva como memoria, a través del recuerdo de las palabras y acciones del grupo); y la relación de la comunidad consigo misma, a través de la presentación y representación que del bien común hace para sí misma –Lefort dice, como lo social que se manifiesta a sí mismo, una reelaboración del planteamiento de Georges Burdeau-; configuran la posibilidad y necesidad de redescubrir lo político, en su estado naciente (Régis Debray).

Lo cual nos llevarían a introducir el planteamiento primero del concepto de lo político del lado de una *interrogación acerca de la ciencia*, para decir que Carl Schmitt habla, simple y llanamente, de *Politische* (lo político) como un adorno de *Politik* (la política), es decir, solamente utilizó un adjetivo para introducir un necesario y distintivo derivado de “la política” que exigía, no sólo un término distinto y nuevo que pudiera expresar el sentido de la política frente a otras ciencias en el momento de un deslinde de actividades y razones doctrinales. Mejor aún, un útil concepto –pensó Schmitt- que sirviera de adjetivo a una época en la que no interesaban demasiado las interrogaciones sobre la ‘toma de tierra’ en las delimitaciones de ordenamientos políticos y sociales de la época, así como, las interrogaciones sobre la plenitud del sentido de una existencia excepcional en la que el poder se ejercía continuamente y sin límites sobre la presencia efímera del hombre<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Benveniste, Emile. “Génesis del término *Scientifique*”. En problemas de lingüística general. Ed. Siglo XXI. México. 1971, 17, p. 249 – 255.

<sup>37</sup> López Herrero, Monserrat. El Nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt. EUNSA. Bari, Navarra. 1997

En otras palabras, el modo de explicitar un concepto es discernir las notas que pertenecen al mismo. Esas notas son lo que caracterizan la esencia de ese concepto determinado. Entendemos que la palabra “nota”, utilizada aquí, se refiere en el *orden de los conceptos*<sup>38</sup> a la ayuda que tiene la memoria para retener los recuerdos al transformarlos en imágenes y colocarlos en lugares mnemónicos: los lugares valen por el orden, las imágenes (notae) valen por las cosas que han de ser recordadas (Simónides). Queriendo decir que “Nota”: estenografía inventada por Cicerón: es en las traducciones latinas la palabra que traduce el griego *symbolon* (los sonidos y las letras escritas son *notae* de las afecciones presentes en el alma) y, en general (según la definición de Kant en la Lógica) aquello que, en una cosa, constituye una parte de su conocimiento<sup>39</sup>. A través de ellas se llega a una definición esencial de un objeto, en este caso, de una situación, la situación política. Pues bien, desde estos presupuestos de carácter general, se puede decir que lo que intenta Schmitt es definir la situación política por una de esas notas, aquella que es particularmente propia. A esta nota se le llama criterio de lo político. O ‘carácter modal’ del concepto de lo político que es utilizado por Schmitt, según Monserrat López, no para denominar una sustancia sino para adjetivar una sustancia.

No obstante que se trata de un criterio específico, definido por una nota específica, la controversia nunca ha faltado pues generalmente en la reflexión del trabajo de Schmitt se ha llegado a la conclusión en la que la caracterización de lo político es una formalización sin contenido que no lleva más que a un nihilismo (Sternberger, Vollrath, etc.), bien que está tomada en sentido metafórico, bien que la última salida real para tal caracterización es la politización total, un totalitarismo, bien que desemboca en una concepción belicista de lo político<sup>40</sup>. Núcleo de existencia diversa, la obra de Schmitt se esforzaba por conocer por qué mediante la política se pone en juego la existencia de modo total, “hasta qué punto una decisión política atañe a toda la sociedad y, en el caso más extremo, la guerra, una decisión política determina que unos hombres den su vida en defensa de otros”. Todo ello, en la concepción de Schmitt de lo político sería suficiente historia<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Bartolini. “Metodología de la investigación política”. En G. Pasquino. Manual de Ciencia Política. Alianza editorial. Madrid. 1988.

<sup>39</sup> Maurizio Ferraris. *La imaginación*. Ed. Visor. España. 1999.

<sup>40</sup> López Herrero, Monserrat. *El Nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. EUNSA. Bari, Navarra. 1997

<sup>41</sup> Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general*. Ed. Siglo XXI. México. 1983.

“Schmitt no denomina una sustancia sino que adjetiva una sustancia. Lo político tiene que ver con la amistad y la enemistad, simplemente<sup>42</sup>”.

Georges Burdeau ha planteado una diferencia que no podíamos dejar de señalar por su importancia en el contexto de la elucidación del concepto de lo político en Francia respecto a la política: Diferencia mediante la cual lo político se ha vuelto la dimensión en la que se inscriben tanto nuestras posibilidades como nuestra razón de vivir. Frente al planteamiento de Schmitt que sugería una interrogación sobre las tensiones entre amigos y enemigos en nuestras sociedades como nuevo nomos de la tierra, para Burdeau lo político consiste en una disminución y/o radicalización de las tensiones que a la sociedad desgarran, así como a la superación de las antinomias que entrañan una resistencia a las fuerzas suscitadas por el egoísmo y la ceguera de sus miembros, la unidad. De este modo Burdeau llegó, respecto a lo político, a la siguiente conclusión, en lo político la mente del hombre es menos el asiento de sus propias ideas que el sitio en el que la sociedad se piensa a sí misma. Sin duda, la sociedad al igual que la conciencia colectiva, son realidades, pero es la mente de cada uno de nosotros donde encuentra su base.

Burdeau diferencia entre la política<sup>43</sup> y lo político<sup>44</sup> para expresar el encanto, la magia, el anhelo de futuro y el sin sentido de una sociedad en la que nuestras posibilidades como nuestra razón de vivir tienen que ir conociéndose como “realidad”, viviente y autónoma, en el momento en el que los imperativos de unión trascendente de lo político se manifiestan en la política, al momento en que dicha sociedad asume su destino. “Y esta razón de ser es, en primer lugar, la de *ser*”. Ya que es por medio de lo político que la

---

<sup>42</sup> Schmitt, Carl. Schmitt, Carl. “Corolario II. Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo. (1938)”. El concepto de lo político. Alianza editorial. Madrid. 1991. Corolario II. Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo. (1938)

<sup>43</sup> La política: Una actividad con carácter peyorativo. Función que introduce en el grupo la disciplina a la cohesión y a la permanencia del grupo. Define el poder y ejerce sus prerrogativas. Es un proceso de creación de valores y se implanta como instrumento de realización de valores. La política despliega la actividad para construir un orden según una imagen de lo político siempre controvertida. La política es una respuesta, siempre provisional porque fechada, siempre falible porque humana, a los imperativos trascendentes de lo político. Como la magia, toda política es encantadora, reviste al futuro con todos los recursos de la ingeniosidad y de los deseos humanos, y, una vez creado mediante el pensamiento, lo produce realidad.

<sup>44</sup> Lo político: Una actividad impregnada de solemnidad. Una función que evoca las glosas escolásticas. Señala la entrada al mundo de las esencias. Califica una cierta disposición de antecedentes materiales y espirituales de una cultura. Es una estructura no móvil. Tiene cierta neutralidad en el concepto. Lo político siempre aparece a través de la política que lo elabora, mientras que la política se justifica merced a lo político al que quiere sujetar a la sociedad. Lo político no es un artificio más o menos necesario para la existencia de los hombres. Es la expresión que toma en ellos la conciencia de lo colectivo, cuando en una reciprocidad de perspectiva, se piensa en la sociedad ideada por ellos.

sociedad se adueña de sí misma, lo político nos concierne en la medida en que estamos socializados.

Puntualicemos un poco. Clastres que yo sepa no estuvo en la cárcel, como Boecio o Schmitt algo tan propio para alguien que recorrió las calles del Quater Latin durante los días luminosos de París en 1968. Claro que no, pero la diferencia fundamental en este sentido es que él escribió sobre los salvajes en prisión como el confin de la política en la palabra indígena. Clastres presenta, en sus Dos Tratados de Paz, la interrupción de una expresión ineficaz y salvaje, que no huye a una realidad que acecha al indígena como lo es la de “Les Hommes”, sino que inmóvil se precipita en la irrealidad constitutiva de su memoria, como la *fraîcheur* y el recuerdo, el duelo por la palabra indígena: El recuerdo de sus ancestros. “Mas que un albergue la selva se había convertido para ellos en un cárcel.

La capitulación indígena en 1959, comenzaría las investigaciones de Clastres, al amparo del Centre Nationale de Recherche Scientifique, sobre una sociedad que todavía conservaba el tranquilo frescor de su vida selvática y, sin embargo, ya estaba un poco podrida<sup>45</sup>. Pues ahí, en la memoria, en la imaginación de la obra de Clastres se conformó la imagen absurda y atroz de “Les Hommes” frente al salvajismo indígena, imagen que busca pensar en la urgente necesidad de reformar principalmente el “sistema de propiedad” de los pueblos indígenas: El lenguaje, la “reducción” de las palabras de sus dioses y sus ancestros. Las reducciones en el *pienso* indígena: Bienvenida añadidura que el aprendizaje del castellano, el ingreso a las costumbres de los colonizadores y el debatido servicio personal, que sólo muestra la atención desproporcionada a hechos que de ninguna manera aciertan a identificar el cambio político en los indígenas. Fija nuestra atención en las derivaciones del concepto de lo político entendiendo a éste en la línea de referencia histórica de los indígenas, es decir, la violencia, la tortura, la colonización y el diálogo con el Otro, y asimismo, la reducción y eliminación del enemigo en las indicaciones del Otro.

Y parecido al *salto* propuesto más arriba para la obra de Schmitt, las investigaciones de Clastres las llevamos como una referencia de tal manera que se muestre el carácter que adquiere cualquier organización conceptual cuyo parentesco con ilusiones particulares, fantasías redimidas, asegure el verdadero objetivo y la figura a un término, una leonidad,

---

<sup>45</sup> Clastres, Pierre. “Dos tratados de paz”. *Crónica de los indios*..... II, p. 40.

que muestra la filiación de aquellos valientes parientes de “les hommes”, nosotros y nuestras fantasías: El desenvolvimiento de la ciencia en los márgenes de la utopía<sup>46</sup>. No somos tan osados en pretender llevar nuestra tesis hasta ese extremo, únicamente despejamos el carácter que vislumbra una imagen de ciencia en una realidad vivida, la de los indígenas, y la figuración del concepto de lo político entre ellos como el singular ordenamiento social que “vislumbra”<sup>47</sup>, como lo ha señalado Silvio Zavala en su *Filosofía Política del siglo XVI*, el parentesco de la imaginación de “Les Hommes” con los pensamientos de Tomás Moro o Campanella<sup>48</sup>.

Así, en la obra de Clastres una América indígena que no cesa de desconcertar a quienes intentan descifrar su gran rostro, mas cuando se medita sobre el lenguaje de los Guaraníes: Pensamiento religioso, con imaginación en el que sus movimientos al contrario de Thévet, Nóbrega, Anchieta, Montoya, todos los cronistas del siglo XVI y XVII, alcanza las profundidades “d’une sourde inquiétude” que los lleva “dans une recherche passionnée du paradis terrestre, souvent de l’ouest vers l’est, dans la direction du Soleil levant, parfois aussi dans l’autre sens, vers le soleil couchant”<sup>49</sup>. Alejandro, pues, a los indígenas de la esencia y de la imagen –la nomenclatura- para “crear un dominio nuevo de relación”, “una toma de tierra en el Nuevo Mundo”, en el que la verdadera cuestión política se refiere en Clastres a la interrogación sobre la ciencia en los dominios del concepto y de la eternidad de los “primitivos y sus dioses”. Clastres se refiere a los últimos adornos de los que fueron los primeros, siguiendo la regla del tesoro de la lengua “si un sustantivo necesita un adjetivo no lo cargues con dos y mucho menos con un adverbio”<sup>50</sup>, para decir francamente, los “sauvages” hablaban y cantaban maravilloso, jamás pretendió deslumbrar con ese canto la maravillosa – mente del Otro. Pues su lenguaje, según un adorno de los bosques en América del Norte, el autor de Walden, sólo “se asienta sobre un entramado de verdad granítica, la más elevada roca primitiva con la que se construyen nuestras verdaderas celdas”<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> Reyes, Alfonso. “No hay tal lugar”. *Obras Completas de Alfonso Reyes*. Ed. FCE. México. 1997, XI, p. 335 – 389.

<sup>47</sup> Cioran, E.M. *Historia y Utopía*. Ed. Artífice. México. 1981.

<sup>48</sup> Zvala, Silvio. *Filosofía política del siglo XVI*.

<sup>49</sup> Chimard, Gilbert. *L’exotisme Américain dans la littérature française au XVI<sup>e</sup> siècle d’après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.* Librairie Hachette et Cie. Paris, France. 1911.

<sup>50</sup> A. Ernout et A. Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Librairie C. Klincksieck. Paris, France. 1959.

<sup>51</sup> Thoreau, Henry. *Walden*. Ed. del Cotal. Barcelona. 1979.

Clastres se refería a los indígenas como adornos, “les hommes” como un intermezzo de la vida en “Les Hommes”, para introducir un necesario y distintivo derivado del sentido de la política frente a aquella cuestión que data de los momentos en que Fray Bartolomé de Las Casas, el Adorno de América, con una lírica salvaje en sus palabras, nos refiriera y cautivara al relatar la verdadera diferencia del recorrido de los indígenas, expuesta en la “Brevissima relatio” de la Historia de las indias: Los títulos que justificaban la existencia indígena en el Nuevo Mundo no sólo desarrollando sus palabras en la contraposición entre el derecho y el propósito de las instituciones por un lado, y la realidad y los apetitos del grupo encargado de la actividad colonizadora por otro.

“More important still, incites us to think that, conversely, gods can hide religion”, según las investigaciones de Pierre y Hélène Clastres sobre la religión sin dios entre los salvajes de América del sur en el siglo XVI<sup>52</sup>. Quiero decir con ello que, en la filosofía política de la Conquista –expresión de Silvio Zavala- se puede encontrar una mezcla entre la pauta científica aceptada en su ejercicio y la pauta política que planteaban por primera vez, el problema de la racionalidad en “les hommes”, la cual todavía recorre nuestros conceptos y definiciones, todas nuestras voces<sup>53</sup>. ¿En la obra de Clastres, los “sauvages” cercanos a la extinción exigen una comunidad de comunicación “real”, que históricamente logre institucionalizarse como una “comunidad de comunicación ideal”, es decir dibuje una realidad que desde la ausencia, el no poder argumentar frente al otro como Otro planté la condición de posibilidad de todo argumentar sin dominación, esto es, una filosofía de la liberación?<sup>54</sup>

La obra de Clastres tiende a contemplar la especificidad que concierne a “les sauvages” al pensar en su destino, en el que cómo un aspecto de su destino tiene una admirable teología de su condición de indígenas, teología que busca evadir la “Tierra enferma” mediante una promesa, mediante las normas que ordenan su existencia, y actúan como liga sustancial entre humanos y divinos, llamado imperativo a acordarse de la “Bella

---

<sup>52</sup> Dubois, Claude – Gilbert. L’imaginaire de la Renaissance. Presses Universitaires de France. Paris, France. 1985.

<sup>53</sup> Clastres, Hélène. “Religion without gods. The sixteenth century chroniclers and the South American savages”. History and Anthropology. Volume 3. March, 1987.

<sup>54</sup> Dussel, Enrique. “La introducción de la transformación de la filosofía de K – O Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)”. En Kart – Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fornet B. Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación. Ed. Siglo XXI – UAMI. México. 1992.

Casa”. Flujo de bellas palabras, la especificidad del planteamiento de Clastres respecto a los “sauvages” es el que sigue a la amargura y al patetismo de una tristeza que observa la disminución del número de los guaraníes, su reducción en Arroyo Moroti: Razón, sin embargo, de repetir con una mayor fuerza las plegarias a sus dioses, en cada uno de los nacimientos de un aché con el signo individual de la presencia de lo divino, el sonido de su nombre. *Dar vida es dotar de una voz, de una phoné*. El hombre en la obra de Clastres: “Ñe’ë porä. En guaraní, el adjetivo porä califica el adorno, la belleza de lo que está adornado. Bello no se dice de una disposición natural. Las bellas palabras: palabras adornadas. En efecto, lo están de varias maneras, a saber la forma poética de la composición; la disposición sonora de las palabras, ya que la voz que las pronuncia redobla las vocales como para acentuar su musicalidad<sup>55</sup>”.

Así, lo político alcanza en la obra de Clastres una variación del sentido mediante el nombre indígena. Lo político adquiere una voz, eco y sombra, mediante ese sonido que lo sustantiva. En esa forma se recupera la tradición lírica paraguaya en la que, como dice Bareiro Saguier, frente al prestigio de la lengua escrita, la del colonizador, se constituye una forma de rebeldía verbal contra los cánones impuestos al conducirla hasta los recovecos de una expresión bárbara, en la que ésta se vacía, es deshabitada.

Y en el doblez de esa inadhesión adherible inconscientemente, sitúa y hereda un mecanismo interno que de raíz-sin-raicilla, modifica la confesión jeroglífica e íntima de su obra: un grave y repetido Yollar. Tejido a la sombra de la enunciación, compuesto con sus propios recursos, esa voz es un texto silencioso; cuando eco de aquél, da vuelta y alcanza a susurrar la sombra del eco, casi-toca al otro: El habla, pero una habla muda, expectante. Asombrada. Síntesis filtrada en el escribir-confesar, verbaliza el yollar para desplegar los modos confesos de su actividad, el hablar. Sugestión acumulada, “la lógica discursiva es modificada a partir de la atenuación del lexema semántico mediante ‘afijos’ indiciales no como un proceso reflexivo, sino en un movimiento concéntrico que presupone nociones insertas en un contexto expresivo<sup>56</sup>”. En el cual una clasificación afija de los hombres-sin-

---

<sup>55</sup> Clastres, Pierre. *La Tierra sin Mal*.... p. 101 – 102.

<sup>56</sup> La etnolingüística se sirve de la semántica lingüística para determinar cómo expresan los signos de una lengua las percepciones y creencias del pueblo que la habla, y esto es lo que se realiza por medio del análisis semántico formal -o análisis de componentes-. Se entiende por signo una palabra, con unidad propia en el vocabulario, a la que se llama lexema. El análisis de componentes demuestra la idea de que las categorías lingüísticas influyen o determinan la visión del mundo que tiene un determinado pueblo. Un análisis de este

identidad, pre-fijos pero sin tanta fijeza en la definición que antecede pero al mismo tiempo sigue a la raíz de su-fijeza en el pensamiento in-fijo de “les hommes”, en una revelación por la que sólo poseo una identidad, la identidad del escribir sólo puedo concluir que una voz ancestral habita en el concepto de lo político, que con Schmitt adjetiva una sustancia, pero a la vez se sustantiva a sí mismo. Lo que suena, sin embargo, es lo que es.... trae reminiscencias de éste, es su resto<sup>57</sup>.

Cada palabra entonces funciona como eco de un concepto, suena (Sonare). Lo político mediante el sonido da vuelta a la racionalidad del mismo vaciándose; la palabra se articula sobre el eco de esa racionalidad-sin-racionalidad, dada vuelta, vaciada, se apersona sin-personificación y a la posposición del adjetivo como norma presencia una anteposición otorgando al mismo una valoración subjetiva, estética, impresionista (Personare). Pero como posposición normativa, el adjetivo, cuando debería ir antepuesto, tiene, también, valor expresivo (Resonare). Sin embargo, esa articulación es fantasmagórica, crea un efecto fantasmal: parece que se dijera algo, todo recuerda al habla misma en la que “el yo es vos, el vos es voz, la voz es eco del yo que es”: Egofluido – primerísima persona que fluye por las intenciones de la obra de Clastres - levanta de cada canto las pretensiones de objetividad, como dicha a través de un altoparlante, disfrazada como transmitida por un magnetófono, pero nada comunica, no pretende dialogar. “Sonore, Personare, Resonare”, imperativos que conviene en presentar a la muerte como un llamado: vocatio, evocatio, arcession, etc., para reconfortar “les ames des défont” con un “cantiq”: Refrigerero.

Lo político: Horizonte silencioso en que aguardan “les hommes” frente a las palabras, con sus voces; habla muda que por interminable hasta se cansa del silencio, y con Clastres se consolida la apertura que va ensayando sobre ese cansancio, una voz. El eje del sentido, entonces, no sólo se desplaza sino que se anima a jugar con esa certeza (Tupan): inconcluso, abierto, proyectado, quedará en manos de un tratamiento en el que el “modo

---

tipo fija, por ejemplo, que en español el dominio semántico de asiento recubre básicamente los lexemas silla, sillón, sofá, banco, taburete y banqueta que se distinguen entre sí por tener o no respaldo, brazos, número de personas que se acomodan en el asiento, y altura de las patas. Pero todos los lexemas tienen en común un componente o rasgo de significación: algo sobre lo que sentarse.

<sup>57</sup> Ettore Biocca. Yanoama. Récit d'une femme brésilienne envelopée par les indiens. Éditions Plon. Paris. 1968.

lírico”, en primera persona y en tiempo presente se incuban en una matriz silenciosa, ancestral.

La fortaleza de la obra de Clastres *presencia*: Lo político es un enfrentamiento (Carl Schmitt), sí, pero en la intemperie del pensamiento (Burdeau) sin sus corazas, sin sus escuchas, deshabitado, “Empiezo ya a morirme/ tanta veces/ decadencio/ y me bajo/ y me acarajo” (Bareiro Saguier): Lo político es un enfrentamiento de “les hommes” consigo mismos, “tête-a-tête avec soi” (Clastres). La frescura de lo político es su ser lírico. Y el lirismo es una expresión bárbara, sauvage: su valor consiste, precisamente, en no ser más que sangre, sinceridad y llamas. Tan raro es ese sentimiento, y tan extraño, que deberíamos vivirlo gritando (Cioran E.M). El cual no podría sino encontrarse en la poesía paraguaya: Solo como una piedra o como un grito/ te nombro y, cuando busco/ volver a la estatura de tu nombre/ sé que la Piedra es piedra y que el Agua del río/ huye de tu abrumada cintura y que los pájaros/ usan el alto amparo del árbol humillado/ como un derrumbadero de su canto y sus alas (Herib Campos Cervera).

Así, si determinamos lo político como adjetivo, su indeterminación, su sin-calificación e im-precisión, viene dada por la sustantivación sin-fijeza que modifica la temporalidad de su colocación, antes y después, por la memorable atención y distinción en que la propiedad y riqueza, la variedad, sitúa contradictoriamente el canto indígena: en la monotonía, vaguedad y pobreza de un sentido que no cuaja en la concordancia de accidentes gramaticales de género y número entre artículo, adjetivo y sustantivo y de número y persona entre el sujeto y el verbo sino al suscribir la siguiente definición de Vicente Huidobro, poeta chileno, el adjetivo cuando no da vida, mata<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> “Entrevista con el padre Bartomeu Meliá”. *En La última hora*, 7 de noviembre de 1992. Asunción, Paraguay. Hay que tener en cuenta que la oralidad tradicional del guaraní sufrió un proceso de “reducción”, sobre el cual Meliá señala tres formas de esta etapa reductora<sup>58</sup>:

1. Mediante la escritura, que al pasar de la variedad fonética a la universidad fonológica, anula realizaciones dialectales y desdibuja los contrastes entre el sistema nuevo y el “reductor”.
2. La gramática, que impone la categorización a partir de la propia lengua, tendiéndose a crear una lengua standard, cuyo propósito final es la de “enseñar” a los indios las “verdades cristianas”.
3. El “diccionario”, que “no es sólo una nomenclatura, sino un sistema de valores, registro y la semantización que se les asigna ya está dependiendo de los procesos históricos, políticos, sociales y religiosos. Así las palabras consideradas como “neutras” son registradas sin dificultad, mientras que aquellas fuertemente semantizadas en la vida socio-religiosa llegan a estar ausentes o aparecen con un sentido traslaticio”.

HERENCIA: Del musgo y de la sal; del ala y de la espuma;/ del sol decapitado que amarillea las frutas y las hojas/ y arremete al guijarro a mediodía/ con su ariete de fuego y de silencio; a través de mi sangre (Josefina Plá. Heredero). HOMBRES: Tan tierra son los hombres de mi tierra/ que ya parecen que están muertos;/ por afuera dormidos y despiertos/ por dentro el sueño de la guerra (A gusto Roa Bastos. Los hombres. El naranjal ardiente). NOCHE: Cuando el cerro, absorbido por la noche,/ prende sus luces trémulas/ como estrellitas,/ hay un pájaro insomne, que en su nido/ invisible del ceibo,/ canta su canto (Hugo Rodríguez Alcalá. Noche. Abril, que cruza el mundo). CAPILLA: Tiene una esquila pequeña/para decir la oración,/ que llega dulce y profunda/ envuelta en el claro son (José Antonio Bilbao Zubizarreta. Capilla. Verde umbral). MANO DE ÑAMANDU: Ahora es tender la mano/ como los ciegos, como quienes cantan/ por los pueblos:/ abierta para todos la palma./ Es ir echando cuentas/ de cuánto nos tocó de muerte y de esperanza (Elvio Romero. Con la mano tendida. El sol bajo las raíces). PROPIEDAD: Quise salvar el canto/ tímidamente/ y en la presencia del otoño/ levante mi casa/ con dos ventanas/ de tronco y rocío ( Elsa Wiezell. Yo tengo. Poemas de un mundo en brumas). VIENTO: Asperjador de arena/ curtidor de paciencia/ ceniciento/ amargo corazón/ de amargo viento (José Luis Appleyard. Viento norte). TIEMPO: Cuánto para nacer/ en traje de canción/ y en la flexible/ ala de la embriaguez diseminada!/ Difícil tiempo para la poesía (Luis María Martínez. “Difícil tiempo para la poesía”. Armadura fluvial). SOLEDAD: ¿Afluente de qué? El hombre/ pasa, con el montón de carne/ que nos abraza el hueso/ El exilio comienza cada vez/ más de adentro. Y el alma se derrama/ por todos los costados (Roque Vallejos. “Solo”. Pulso de sombra). ESCRITORES: La guerra civil de 1947 dispersó al grupo rector de la literatura paraguaya. Unos se exiliaron forzosa o voluntariamente. Otros se vuelcan al afán político, abandonando la literatura.

¿Cómo imaginar a “les hommes” en sus gustos, aspiraciones y definiciones, sueños y esperanzas, ilusiones y expectativas, sensaciones y movimientos, aprehensiones de un orden en la obra de Clastres, en esa situación? “Los blancos tienen una grande bouche”, confirmaría a Clastres la persona que más empeño había puesto en el acercamiento y contacto con las sociedades de esta parte de América, León Cadogan. Personaje este último, del cual diría nuestro etnólogo, se distingue por sus ojos de los blancos de la gran boca. Y al amparo de ese personaje que se definía por observar únicamente “aux yeux des

siens” señalaría, “el Otro es un caníbal” y bajo esa constatación de hostilidad se establecería cualquier conversación<sup>59</sup>.

“Toucher le crane provoquerait á coup sur le baivwa. On le dépose á terre, on le brise á coups d’arc et on le brûle. Quelles que soient les circonstances de sa mort, on ne maque jamais de frapper le crane d’un adulte (car les enfants sont seulement enterrés)..... Pour les autres, ils sont morts: ‘manoma, dit-on, déjà mort’<sup>60</sup>”.

Rebus sic stantibus (Estando-así-las-cosas), afirmación tan contundente nos coloca en lo que paradójicamente se había presentado como la interpretación del relato del nacimiento y muerte del hombre primitivo. En el que los indígenas van más lejos, son más “sauvages” en este punto, pues consideran a la muerte un enemigo, un enemigo social al que deben rechazar constantemente, lugar desde el cual pueden rechazar toda sepultura que comience por el primer y último lugar de su humanidad - divinidad, su nombre, por lo menos así lo ha señalado Hélène Clastres en sus “Rites Funéraires Guayaki”.

Recordemos la intuición sensible y el otro desplazado de Lévi-Strauss, quien resuelve, acerca, los dos niveles estratégicos de pensamiento mediante contorneos precisos con el arte de la ilusión. Situémonos ahí, donde la estructura de los mitos es semejante a un cristal, a un agujero mediante el cual se explica la vida y la muerte, la tentación de la existencia del hombre de Pausanias o de los indios Zuñi: Hombre imaginariamente bello, parecido “a una flor bajo el sol”, es decir, igual a un vegetal para quien las fuentes de alimento son las principales fuentes de conocimiento, de saber<sup>61</sup>. Esto con el objetivo de establecer la diferencia que aquella sentencia que rescata Clastres con los Guayaki para definir al otro como un caníbal no se agota en considerar la antropofagia como una perspectiva en la que los otros únicamente son un alimento, pues sin vacilación, sin inquietud y sin dudar de sí mismo, Clastres enuncia ese principio contradictorio entre sí pero complementario en el mundo político – religioso de los indios al considerar el canibalismo como una lucha suplementaria contra las almas de los muertos. El heredero del hombre no es el primitivo, sino el espectro.

---

<sup>59</sup> Clastres, Pierre. “Leon Cadogan”. *L’Homme*. Vol. 14. Nos. 1-4. 1974, p. 135-136.

<sup>60</sup> Clastres, Hélène. “Rites funéraires Guayaki” ..... p. 66.

<sup>61</sup> Lévi-Strauss, Claude. “La estructura de los mitos”. *En Antropología estructural*..... p. 186-210.

Ahí, el hombre del neolítico que sigue apasionando nuestros corazones, nuestros sueños, nuestras fantasías edénicas, en los indígenas de Clastres sólo presenta rastros de una regresión cultural que prefirió, simplemente, “guardar el reflejo del sol en su memoria”, “(...) Somos hijos de las estrellas y en su corazón es donde se forjan los elementos pesados que hacen posible la aparición de la vida..... Dotados de un frente elevada para que pudiera contemplar el firmamento y alzar hacia las estrellas su rostro sereno<sup>62</sup>”. Repetimos, la memoria y el duelo de los indígenas en la obra de Clastres únicamente señala y da constancia de lo siguiente: “(.....) C’est l’ame du mort que je possède<sup>63</sup>”

“De fait mort et cannibalisme nous conduit au cœur même de la culture du groupe de l’Yñaro..... place de l’activité chasseresse, relation au monde animal, signification de la transmission du nom, difficultés soulevées par la dualité de l’ame, ces problèmes demandent a être éclaircis pour que le cannibalisme apparaisse dans son sens plein<sup>64</sup>”.

Esto quiere decir que al observar los planteamientos que pudieran configurar una política del hombre antiguo para el rescate de sus propiedades: Las palabras, el lenguaje, en el que el desplazamiento regresivo hacia una “effondrement de l’espace” en el que se pierde la noción del lugar de cada marca indígena únicamente obedecería en Clastres a una mutación que advierte del olvido de los nombres y el respaldo del silencio de los dioses indios frente a una innumerable realidad que proporciona un nuevo aspecto al hombre: Vivir sin dioses aunque con amos.

En el lugar de las Investigaciones de Clastres, lugar donde la sociedad primitiva representó a ojos de propios y extraños, el último intento por evitar la irrupción del otro, “la intrusión en el mundo del exceso y la desmesura, de la confusión y el resentimiento de las apariencias que incesantemente –en su encuentro con el Nuevo Mundo- arrastraron al hombre fuera-de-sí al alterar el estado de las cosas”, como una forma de escape de lo Mismo o visitación en su ensimismamiento. Las mejores miradas fueron, en este caso, la frescura de las sociedades indígenas del sur de América y, además, la de un joven en sus

---

<sup>62</sup> Clastres, Pierre. “Archaisme ou regression”. Ethnographie des indiens Guayaki (Paraguay-Brésil). En Journal de la Société des Americanistes. Tome LVII. Paris. MCMLXVIII, p. 49-61.

<sup>63</sup> Clastres, Pierre. “Cannibalisme et mort chez les Guayakis”. En Revista Do Museu Paulista. Sao Paulo. Vol. 14. 1963, p. 180.

<sup>64</sup> Ibid.

primeras mocedades. Observación que con la riqueza de sus voces e imágenes llegó a conjugar a mediados del siglo XVI una perspectiva de la que diría Clastres “la etnología trabaja precisamente sobre la línea de partición antaño reconocida por los indígenas en su vida cotidiana y por La Boétie en sus escritos, quienes conocen todo aquello que concierne en primer lugar a las sociedades de antes de la desventura. Salvajes anteriores a la civilización, pueblos anteriores a la escritura, sociedades anteriores a la Historia<sup>65</sup>”.

“La divinité qui l’inspire, démon baroque, enfante sans arrêt de image de trépas, de ténèbres, de tortures. Dénués de toute dignité intellectuelle ou mystique, elles n’ont d’autre intérêt que celui d’un pittoresque atrocement absurde....C’est qu’il a occupé toute sa vie á reffiner les practiques de l’art de s’aimer entre amis<sup>66</sup>”.

No son éstas sino las mismas palabras del mismo discurso que habló contra el Uno que no es lo Mismo, pero que sí es la fantasía en el Otro<sup>67</sup>. Así lo dijo Etienne de La Boétie, en su discurso sobre la servidumbre voluntaria. Cuando habló de nuestros tiranos favoritos y la siembra en Francia de fantasías y fetiches, como sapos, flores de lis, la ampolla y la oriflama.

“Y obedecían más a gusto al no saber a que amo servían, ni tan sólo si ese amo existía. De modo que vivían en el temor de alguien a quien nadie había visto jamás<sup>68</sup>”.

Con base en esa fantasía, Clastres observó el ritmo en las imágenes que adquiría el movimiento de los Otros, los Beeru con “le bâton de Japery” -asombrosamente parecido a un machete-, imagen mediante la cual los Guayaki mantenían en un nivel imaginario lo que les separa de “Les Hommes” sedentarios, agricultores, civilizados: Su temor a entrar en la historia, conservar toda su política y a todos sus muertos. Bastón mediante el cual

---

<sup>65</sup> Clastres, Pierre. “Libertad, desventura, innombrable”. En Etienne de La Boétie. Discurso de la servidumbre voluntaria..... p. 121

<sup>66</sup> Schmitd, Marie-Albert. “Etienne de La Boétie”. Poètes du XVIe Siècle. Librairie Gallimard. France. 1953. p. 661-704.

<sup>67</sup> Lo político da cuenta de una fantasía, así dice Huizinga al presentar el término poitique, pollus, y una supuesta palabra griega icos, gardien, en la etimología que los primeros humanistas franceses referían, en el orto del Renacimiento, a lo político como guardián de la diversidad. Huizinga, Johann. El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y el espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos. Alianza editorial. Madrid. 1978. Pp.468.

<sup>68</sup> Clastres, Pierre. “Libertad, desventura, innombrable”. En Etienne de La Boétie. Discurso de la servidumbre voluntaria..... p. 129.

los indígenas se ganaban mejor la existencia en el Imperio Jesuítico del Paraguay, en el siglo XVI y XVII. No es necesario mencionar la importancia de los artículos de hierro en los primeros intercambios hispano-indígenas. Sin embargo, podemos señalar que así decían los misioneros en la región de América del sur, “con una cuña se puede ganar un linaje de indios por ser el instrumento con que hacen sus rozas para sembrar<sup>69</sup>”.

Semejante al bastón de Rousseau, por el cual Emilio intentaba juzgar las cosas en su época, pero sobre todo hacer inteligible la estatua irreconocible de Glauco. Parecido asimismo al bastón de Pareto, que pone en duda nuestras falsas representaciones – observadas ya por Marx<sup>70</sup>. Y en ese sentido, imaginario golpeteo que vale una cuña de hierro, Pierre Clastres hilvana la génesis de una crítica<sup>71</sup> a la perspectiva en la que la cuestión principal era el estatuto político de una sociedad, por la cual esta última se iniciaría en una vida real-mente-política. Vida en la que l’homme, l’omme<sup>72</sup> entre la fantasía de su morada como “bon sauvage” y la ilusión de alcanzar una “h” en su saber, debería salir a la luz de una actividad política con miras a obtener, en una línea de ficción en la que los hombres se hacen grandes mediante “le bâton de Japery”, Big men, una imagen clara de sí mismo en el discurso imaginario de una conversación que integrara

---

<sup>69</sup> Zavala, Silvio. Orígenes de la colonización en el Río de la Plata. Editorial de El Colegio Nacional. México, 1977.

<sup>70</sup> “Le Bâton de Japery” solamente que, era el instrumento del dios de las aguas; su bastón era considerado por los indígenas como machete que servía para golpearlos.

<sup>71</sup> El germen de la crítica puede definirse como un albor de conciencia en la creación y la crítica ya madura, como una conciencia a mediodía..... concediendo crédito a la realidad percibida, sea un residuo o una ilusión, pues dentro de ella se desarrolla lo humano, y-olvidando ahora la realidad profunda- llamaremos realidad a la limosna que nos queda.....Berkeley se preguntaba si creaba la realidad con los ojos. Reyes, Alfonso. Génesis de la crítica. Sobretiro de Cuadernos Americanos. México. 1958. Clastres por su parte, se pregunta si la realidad de un hombre se reduce a un simple guijarro escogido con buen ojo. Clastres, Pierre. “Las personas mayores”. Crónica..... IV, p.122.

<sup>72</sup> Saussure, Ferdinand. Curso de lingüística general. Ed. Fontarama. México. 1998, p. 59. L’homme, l’omme “la regla ante H aspirada el enlace y la elisión no se hacen” era correcta. Pero actualmente esa fórmula está vacía de sentido. La H aspirada ya no existe a menos que se denomine con ese nombre a esa cosa que no es un sonido, pero ante el cual se hace enlace y elisión. Es por tanto, un círculo vicioso, y la H no es más que un ser ficticio salido de la escritura. Las ficciones se manifiestan hasta en las reglas gramaticales.

todas las voces y gustos en el saber de aquellos hombres “devant laquelle nous nous sommes inclinés ce matin dans la crypte des invalides<sup>73</sup>”.

Es en este sentido que el trabajo de Clastres, no cesa “pour caractériser son objet particulièrement du point de vue politique, entre deux figures contradictoire, celle de l’excès ou celle de manque”. Y si recordamos como empezó, diremos que, “philosopher consiste a émerveiller, disait Socrate a Théétète et le premier étonnement de Clastres fut découvrir dans de vieux récits oubliés une description du monde sauvage<sup>74</sup>”.

Así, al amparo de un pensamiento político - filosófico que rescata la cosmología de varias tribus indígenas del Paraguay, del Brasil y Venezuela; el cual consiste en la eterna repetición de las normas que ordenan su existencia, su sociedad en lo Mismo, Clastres despliega en su obra esa imagen y es “solamente su imagen<sup>75</sup>” quien coloca a este hombre ante la disyuntiva que, al contrario de la filosofía más razonable y la praxis más política propia de un tiempo de seres de transición que hurgan y recogen incansablemente en el “qué elegir”, en el “qué hacer”, y en el “qué desear<sup>76</sup>”, las imágenes de hombres semejantemente diferentes. Y, en suma, Clastres sacude esos trazos del querer en la medida y elección del hombre, y sin humor ni entusiasmo<sup>77</sup>, interroga sobre la talla y lo solícito del

---

<sup>73</sup> Malraux, André. *Oraisons Fúnebres*. Ed. Gallimard. France. 1971. La apuesta por un discurso imaginario que bajo una empresa literaria observe con apremio aquello que lo sobrepasa, pero que con una oración ligada a un tiempo simbólico, de una forma que sea modificada por el ritmo de la voz, introduce la ilusión, la ficción de liberación, por ejemplo de Paris al amparo de los discursos del general De Gaulle. “L’oraison imaginaire, comme l’art littéraire, s’adresserait au lecteur isolé; la vraie s’adresse á une foule”, p. 10.

<sup>74</sup> Bouretz, Pierre. “Clastres Pierre”. *Dictionnaire de Ouvres politiques*. Sous la direction de Francois Chatelet. Presses Universitaires de France. Paris. 1986, p. 142-151.

<sup>75</sup> “Plus que lui proches des humains, ils assureront la permanence des reprétantiosnterriennes de divin, la vie sur la première terre en tant qu’image de la divinité.... celle qui vit sur la lit de la terre, c’est seulement son image”. Clastres, Pierre. “Création de la première terre”. *En Le grand parler....I*, p.32.

<sup>76</sup> Según Kierkegaard, elegir es elegirse.

<sup>77</sup> Revisar lo político en su relación con el humor y el entusiasmo en la actualidad Jean Francois Lyotard. *El entusiasmo.: crítica kantiana de la historia*. Ed. Gedisa. Barcelona. 1987. Y también, Lipovetsky. *La era del vacío*. Ed. Anagrama. La imagen de lo político es ahí un archipelago. Según Bergson, dentro de las formas de sátira se encuentra la ironía y el humor, éste último se explica mediante una descripción minuciosa de lo

conocimiento político de los hombres. “¿Quién juzgará cuando por el alejamiento de la luz, aquélla sea desvanecida?<sup>78</sup>”.

Así pues, la investigación y el estudio sobre el tratamiento que un etnólogo francés ofreció a la cuestión de lo político: Cuestión que descubre en el “modo de imaginarse a sí mismo” una forma de plantear aquello que da cuenta de una fantasía y ordena cualquier sentido de posibilidad humana; sobre la cual se preguntaba con asombro, en pleno siglo XVI, Etienne de La Boétie, si “la siembra en Francia de fantasías y fetiches, como sapos, flores de lis, la ampolla y la oriflama” no lleva consigo la desventura de una servidumbre voluntaria. Vislumbra que lo político no solo inaugura una forma de contención del poder de Uno al hacer comprensible su religiosidad mediante su secularización, como lo han querido observar las visiones politeístas de lo político en su intento de situar en el derecho y la legitimidad, “entendiendo el sentido que a ello dan sus comportamientos, los cuales también pueden tener las más diversas motivaciones”, el problema de la convivencia de una pluralidad de individuos<sup>79</sup>.

Al contrario, queremos señalar la mayor preocupación en una determinación –aún no me atrevo a decir indeterminación- general de lo político, la fascinación que ejerce “Ciro” en la articulación del entramado social, la cual en su dimensión cotidiana hace que hasta los hombres más lúcidos muden de parecer y se enrolen en sus victorias<sup>80</sup>. Lo cual plantea

---

que es en realidad para al final creer que así debería ser. Su aspecto científico desciende cada vez más hacia lo hondo del mal para anotar sus particularidades con una indiferencia cada vez más fría.

<sup>78</sup> Montaigne, Michel Eyquem. *Ob. Cit.*, p. 429.

<sup>79</sup> Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo. *Origen y fundamentos del poder político*. Ed. Enlace Grijalbo. México. 1985.

<sup>80</sup> Personaje principal de la Ciropedia de Jenófote. Este último “siguiendo a Sócrates” y pensando cierto día sobre la facilidad de gobernar a cualquier animal más que el hombre dice, “me vi obligado a mudar de parecer, reconociendo que no es imposible, ni siquiera difícil gobernar a los hombres, con tal de saber hacerlo con inteligencia”. De un asunto tan importante sólo se ha dicho que en la Ciropedia “la realidad ocupa menos lugar que la ficción”. Jenófote. *Obras completas*. Ed. UNAM. México. 1982. Tomo I, p.266.

frente a la actividad peyorativa de definir el poder y ejercer sus prerrogativas, que de cualquier modo responden a los imperativos trascendentes de lo político, la cuestión de mantener unidos a “les hommes”. Y no escapa a la mayor pesadilla o ilusión de “les hommes”, en la apertura de la disposición de la dinámica política y en la medida en que se acerca el momento y la hora de una verdadera decisión política, del movimiento de figuras carnales, voluntades, ambiciones e inteligencias, fantasmas, “hombres completamente nuevos” en el ritmo de esa forma que sirve de “condición de posibilidad” de cualquier indígena de esta tierra. Este libre ensueño, está en el origen de la reflexión sobre lo político<sup>81</sup>. Su resistencia, signa la obra de Clastres.

Así, esta investigación rescata el verdadero carácter del pensamiento y las palabras de un escritor que, a la luz –la blancura<sup>82</sup>- del pensamiento indígena de algunas tribus del sur de América –de su estilo, forma y organización, espíritu de sus leyes (que provienen de una hermosa selva)- contribuyeron a modificar la imaginación política común, la validez de nuestras representaciones, las ilusiones de nuestras constituciones políticas, la invención de cualquier práctica política que desaparezca al hombre y, por arte de magia, presencie su aparición alucinada, a-luz-y-nada, en su práctica como Otro, en su diversidad como parte de “Les Hommes”.

Esto, en un momento en el que “esa forma fantástica” que es lo político se oculta en convenciones normativo-filosóficas, banalidades epigonales que configuran los fines del hombre a partir de un creador de imágenes. En frenéticas voces científicas que llaman

---

<sup>81</sup> Como la magia la política es un libre ensueño, es encantadora, reviste al futuro de recursos de la ingeniosidad y de los deseos humanos, y una vez creados mediante el pensamiento, lo produce finalmente realidad.... La ciencia de lo político debe tomar sus instrumentos de un universo que en su mayor parte sigue siendo mágico. Burdeau, Georges. Tratado de Ciencia Política. Ed. UNAM. México. 1982. Tomo I, p. 266.

<sup>82</sup> La blancura láctea marcada por un ligero color de narciso.

imaginación a la manera apropiada de fantasear y reconocer una conversación poética<sup>83</sup>. En figuraciones que en el modo de conocer al hombre en el valor de su actividad verdadera, le sabotean su estatuto o le agravian con un humanismo mezquino. Amparadas todas ellas en una forma de re-conocimiento que favorece una visión de lo político; y en su empeño por armar al hombre en su identidad aprensible, plantean un retorno de lo político –rejouer le politique<sup>84</sup>. En tanto situación que implica una despersonalización del poder y una facilidad para expresar las voces, los gustos de “seres no-personales”, con una multitud de identidades o con una personalidad ausente, favorecen la figura de un “outré-sujet” como demanda de retirada de lo político –retrait le politique- a una invención creativa de glorias y virtudes nuevas<sup>85</sup>, a la invención de “un hombre nuevo”. Lo anterior, en un espacio público, cuya configuración, aún cuando ninguna organización política esté garantizada, converge en la figura del Estado en tanto único instrumento de “domesticación de conflictos” o “luminosidad de pensamientos<sup>86</sup>”, e instalado en una de nuestras condiciones de pensamiento, como modo de éste, la imaginación, en tanto “exterior constitutivo”, “como otro yo” o “un pienso de principios generadores de la sociedad, de socialité”, que incluye, mediata e inmediatamente, el “fenómeno de la segunda vista<sup>87</sup>”, las trazas pútridas de una desventura irremediable en el que el querer se transforma en un intenso deseo de exclusión de sufrimiento y búsqueda de inagotable placer, deseo de poder y deseo de sumisión. “Et solem geminum, et duplices se ostendere Theba<sup>88</sup>”.

---

<sup>83</sup> Oakeshott. Racionalismo en la política y otros ensayos. Ed. FCE. México. 2000.

<sup>84</sup> Mouffe, Chantal. El retorno de lo político.....Cfr. Luc Ferry, Balibar Etienne, et. al.Rejouer le politique. Éd. Galilée. France. 1982

<sup>85</sup> Beck, Ulrich. La invención de lo político. Ed. FCE. México. 2000. Fraser, Nancy. “Post-estructuralismo y política”. En Revista Mexicana de Sociología. Año. XLV. Vol. XLV. Núm. 4. Oct-Dic de 1983, p. 1209-1229.

<sup>86</sup> Lacroix, Bernard. Durkheim y lo político. Ed. FCE. México. 1981.

<sup>87</sup> Entiéndase una búsqueda desenfadada de lo humano en una necesidad de cohesión –socialité- por imitación o elección. Por lo demás en todas las reflexiones acerca de lo político hay referencias explícitas acerca de este fenómeno.

<sup>88</sup> Entonces se ve (como aconteció a Penteo) dos soles y dos Tebas.

Y en ese sentido, acercarnos a la constatación de que en la relación más familiar en la obra de Clastres que presenta “al que habla – indígena” y “al que se dirige uno – indígena” como aquellos que constituyen las características de las personas “yo” y “tú” en su unicidad y diferencia: Busca en la afirmación sorprendente que la etnología y la psicología han hecho mucho más familiar “que existe un él que se piensa en mí y que empieza por hacerme dudar si soy yo quien piensa o habla”, con el objetivo de indagar en la línea “yo es otro” -de Montaigne o de Rimbaud- una infinidad de sujetos o un discurso ausente. “(...)Has leído que al hombre dan los dioses con cada bien dos males”.

Para con base en el entendimiento de este proceso de reflejo de “yo como otro”, en el que la capacidad de elección y decisión política quedan sin control y resulta quizá imposible ya ponerlos bajo la luz de la duda de Montaigne, debamos como lo hizo un hombre sin atributos “*railler lui-même*<sup>89</sup>”. Entender mejor la comparación que el “fenómeno de la segunda vista”, en la alegría en la que un querer lógico y claramente dirigido hacia un momento de amistad ideal, por ejemplo, frente a un peculiar altruismo, observados en un caja de resonancias en la que las sensaciones sean la conciencia, reflexiona y advierte Robert Musil que, una transferencia sensorial-motriz ocurrida en los ganglios (conglomerado de células nerviosas) resultaría alterada a favor de las emociones, por lo cual la energía cerebral se relajaría y en lugar de ello, en lugar de la transferencia que genera voluntad y querer “normal”, “saludable”, ha aparecido un reflejo del querer-emoción.

---

<sup>89</sup> Rasgo fundamental de la juventud moderna, según Musil. Musil, Robert. Diarios. Edición de Adolf Frisé. Vol. 1. Valencia. 1994. Revisar especialmente los señalamientos acerca de la imitación con base en la Poética de Aristóteles y, apropósito de G. Ludwings, La Neurótica de Felix Dormán.

Y así la cosa clara: la fuerza volitiva, fragmentada y transformada en sed de sensaciones, se ha mezclado con una necesidad potenciada de cohesión. En síntesis, Musil rescata la expresión “fenómeno de la segunda vista” del texto de la “Neurotica” para describir y señalar ese proceso nervioso, socio-psíquico que en la juventud alemana de su época se vislumbraba: No se ejerce ninguna influencia sobre la voluntad y, muy rápidamente, muy comprensiblemente, estalla la ironía y el sarcasmo en medio de una comedia angustiosa, lo cual es expresión de un proceso de descomposición, una *fiebre de transición*.

Aquí, recuperamos esa expresión para entender que la función del llamado entendimiento –imaginación, entendimiento que da reglas- no basta ya para regular, ordenar la voluntad del hombre, su vida y fantasías. Pues la libertad de elección, volitiva, cuando intervienen las sacudidas de la imaginación con las que sudamos, temblamos y palidecemos, enrojecemos por su impresión verosímil e inverosímil que supone una concepción del hombre que pone al otro antes del yo, en que la aprehensión global de los hombres y de los animales como seres sensibles, preceda a la conciencia de “les hommes”, dispone y fija una imagen “que yo hubiera podido contemplar con sólo girarme”, pero que apenas en un pequeño fragmento de conocimiento que hace la veces de espejo, se muestra su deformación y aflora en la conciencia, en calidad de entendimiento, como una función nerviosa que según el temor por reflejarme y/o el estrés del día me permite elegir, decidir, tener o no voluntad, real o ficticia. ¡Que yo hubiera podido contemplar con sólo girarme: La revolución copernicana de lo político propuesta por Clastres!

Lo cual no quiere de ninguna manera acometer la confesión de Rousseau, y la exigencia de Lévi-Strauss, respecto a poner al hombre en tela de juicio, en que la identificación con el otro y el rechazo de la identificación consigo mismo, es decir el rechazo de todo lo que

puede hacer del yo “aceptable” –¿tengo un sentimiento propio de mi existencia o la siento sólo por mis sensaciones?- reside en una concepción del hombre que pone al otro antes del yo, y en una concepción de la humanidad que, antes de los hombres, pone la vida: La piedad que emana de la identificación. Mejor aún, aquella duda que tenía Rousseau, por cierto, una reelaboración de la de Montaigne, reconoce en esta investigación no sólo el paso de una concepción que considere como valor absoluto la vida hasta la muerte, y lo vivo hasta la nada, imaginario que piensa en la vida por mí: Un ser abocado a la muerte. O esa, la forma inextricablemente dialéctica de lo imposible necesario, como dice Jankélévitch.

Además, si realizamos un recorrido, sencillo y modesto, por las imágenes que presenta la acepción “yo es otro” atribuida a Rimbaud, encontraríamos que la reelaboración tardía de esa afirmación de Aristóteles “el otro Hércules, el otro yo”, comienzo y sostén de su Política, únicamente responde a una aprehensión cuya capacidad precisa el objeto básico de la Política: Consiste, ciertamente, en crear el afecto y amistad entre los miembros de una sociedad, con base en el criterio de la igualdad, pues según el estagirita, el hombre es un ser formado para asociarse con todos aquellos que la naturaleza ha creado de la misma familia que él, y habría para él asociación y justicia, aun cuando el Estado no existiese. “Mi amigo es otro yo”

Así, la amistad de que yo hablo aquí, evidentemente, supone la referencia más cercana a Clastres. Y esa en principio no es la de Lévi-Strauss al citar a Rousseau como fundador de la etnología, sino la de Etienne de La Boétie bajo la línea sobre la que la etnología de Clastres trabaja.

“Ahora bien, este saber que, para La Boétie, no podía ser más que a priori, de pronto, para nosotros que hacemos eco actualmente de la pregunta del Discurso, se inscribe en el orden del conocimiento. La etnología trabaja precisamente sobre la línea de partición de antaño reconocida por La Boétie, y quiere conocer todo aquello que concierne en primer lugar a las sociedades de antes de la desventura<sup>90</sup>”.

Recordemos que las lecciones de política más importantes para Clastres fueron las de Montaigne y las de los “sauvages”. En el primero, Montaigne y la indicación sobre el otro yo responde a lo escrito en su Ensayo dedicado a la amistad con Etienne de La Boétie, cuya base es una lectura de Aristóteles, la cual consiste en mostrar el gran milagro del hombre al duplicarse y poseer un semejante, pues “una sola alma que habita dos cuerpos” se presta para que las almas se entrelacen y confundan una con otra en comunión universal, y ahí no hay medio de reconocer la sutura que las une. La libertad voluntaria se impone como criterio distintivo de la amistad. “Hos natura modos primum dedit<sup>91</sup>”. Elucidar el paso de un criterio a otro, el camino de la definición de la amistad fundada en la igualdad a una concepción en que la amistad se define mediante la libertad, llevaría a observar toda la historia léxica conceptual del pensamiento político que reposa sobre aquellos términos, que en estos momentos todavía está por descubrir; tal como lo muestra la relación entre el término griego “polis” y el latino “civis” que califican al hombre en cierta relación mutua, por ejemplo la ciudad, y que no terminamos nunca de entender. El primer concepto, por cierto, configurado alrededor de un cuerpo abstracto llamado “polis”, una entidad que es fuente y centro de la autoridad y existe por sí misma, concibe en ella al hombre por medio del estatuto de participante de una unidad

---

<sup>90</sup> Clastres, Pierre. “Libertad, Desventura e Innombrable” ..... p. 121.

<sup>91</sup> Tales fueron la primitivas leyes de la naturaleza.

primordial, lugar de pertenencia, etcétera, cuyo vínculo de dependencia lo define como ciudadano y, fuera de ella, es un imbécil.

El segundo caso, “civitas” remite siempre a un estatuto social de naturaleza mutua en la que el hombre no puede definirse más que en relación con otro hombre, es un “cives” frente a otro “cives”, es entre conciudadanos como se define la calidad distintiva de cualquier agrupación humana, sin embargo, considera la totalidad aditiva como la constitución de una vasta mutualidad. El planteamiento queda ahí para ser revisado; la presencia en esta investigación de un saber que, en la obra de Clastres, muestra al hombre, indígena y “sauvage”, como un ser-para-la-libertad, que no puede sobrevivir sino en el libre ejercicio de las relaciones francas entre iguales. Pues, la amistad con los indígenas es de tal naturaleza que la sociedad que funda es una en el disfrute igual de la palabra –instituida igual por decisión divina- y los hombres que le pertenecen son todos unos, son palabras, nombres.

Un ser-para-la-libertad remite a la premisa básica que, a partir de la obra de Clastres, presencia el ámbito político en las sociedades primitivas: La deliberación, la capacidad de decidir conscientemente en los días en que ‘les hommes’ tenían que morir (Recordemos a Sócrates). No obstante, a partir de su condición de animal político que le otorga la palabra, particularmente, en la descripción e interpretación del canto indígena, Clastres presenta la inquietud, el deseo que habita en el corazón mismo de los indígenas, al “rechazar la evidencia de su ser social, ser hombres, y evadirla para escapar de la necesidad apenas vivida como destino”, en una palabra, despertar el sueño de no ser más lo que se es: Dar a sus palabras y señalar a sus nombres humanos el estatuto de humanos y divinos, es el planteamiento más importante de Clastres.

Por ello, hemos observado el desarrollo en esta investigación de la Celebración de la Miel entre los Guayaki: Ahí donde la fiesta indígena por antonomasia descubrirá el conocimiento del otro sin apariencias. Sí, el “otro Hércules, el otro yo” de Aristóteles, de Etienne de La Boétie, de Rousseau o de Rimbaud, como jóvenes que se inician realmente en las lecciones de política de los “sauvages”, para alegrarse y disfrutar con aquel contacto que muestra al “yo es otro” como un enfrentamiento “tête-a-tête avec soi”, anticipadamente, al reconocer la infinidad de rostros de “Les Hommes” y el discurso ausente de los mismos para reírse un poco, sin sarcasmo e ironía, con la alegría de la época en que su destino estaba en entre-dicho. Así pues, el señalamiento político sobre la identidad compartida por “les hommes”, el arte de hacer amigos, en la obra de Clastres encubre claramente la preocupación política por presentar la reconstitución, aunque solo sea por breves momentos, de la comunidad indígena como un Todo, Tö kybaru -en el que Tö es la cabeza, Tö kybaru un juego para cuya práctica las personas –hombres y mujeres- acercan sus cabezas entre sí. Esta es una celebración contra la muerte, es decir, por la vida de un ser abocado a una pareja tan indisoluble como aquellas bienvenidas añadiduras al destino de “les hommes”: La vida y la muerte.

“Non ipse pro caris amisis,/ Aut patria, timidus perire<sup>92</sup>”.

El concepto de lo político en la obra de Clastres: Transformación que mediante la prolongación del paroxismo indígena, el silencio de sus dioses, tiene una profusión de relaciones con el ejercicio racional que ha intentado conocer “otras realidades”. Cuya distinción respecto a la “realidad” de ellos mismos, descubre, en breves momentos, la riqueza de imágenes que define la vida de “les hommes” en el espectáculo de un vislumbramiento, de una colonización y/o en el nacimiento de una ciencia como la

---

<sup>92</sup> El que es amigo de sí mismo, estad seguros que es amigo de todos. Séneca, Epist. 6.

antropología con base en el escurridizo e inaprensible, evasivo y abierto concepto que define el estatuto de la muerte indígena en la Historia. Proclamando con base en el entendimiento de, ciertas y verdaderas, normas sagradas en el encuentro de sus palabras cual adornos de la existencia de “les hommes”, la phantasie de un canto: Yo, yo, yo.

“Mortuorum Corpora Incidere Discentibus Necessarium<sup>93</sup>”.

## CONTRA UNA DESATADA FANTASMAGORÍA

Lo político no es un artificio más o menos necesario para la existencia de los hombres. Éste no actúa ‘como si’ ‘les hommes’ estuvieran presos en una infernal perrera, en una casa de locos en la que, como dice Cioran, si se revelaran nuestros verdaderos impulsos y

---

<sup>93</sup> Abrir los cuerpos de los muertos es necesario para los que estudian. Celso.

aullidos al dictado de nuestro corazón, tendríamos que interiorizar todos los gritos y despellejamientos, todos los estremecimientos, pecados, torturas, pasiones y mortificaciones, visiones y provocaciones de esa loca casa. Y no seríamos sino eso, siguiendo la definición de Burdeau sobre lo político como lo social interiorizado, el cuerpo escarificado y la voz beata que hace un doblez en la furia y la cólera, el alma y el gesto que de una manera fantástica asomaría la función política en el hombre como marca de un lamento y el sello del miedo al horror y espanto por la negación de un instante de exclamación feliz y comunicable.

No obstante, lo político da cuenta de una fantasía. Así dice Huizinga, en el Otoño de la Edad Media, al presentar el término *poitique*, *pollus*, y una supuesta palabra griega *icos*, *gardien*, en la etimología que los primeros humanistas franceses referían, en el orto del Renacimiento, a lo político como guardián de la diversidad<sup>94</sup>. Clastres en Arqueología de la Violencia y la Desgracia del Guerrero, dos magníficos ensayos publicados en la revista Libre, unos meses antes de su muerte, 1978. Plantea el tema de la diversidad a partir de considerar el lugar de la diferencia absoluta con relación al ser de la sociedad occidental, y ahí, subraya la tenacidad de los indígenas por conservar “el ser de la sociedad primitiva como espacio extraño e impensable de la ausencia –ausencia de todo lo que constituye el universo socio – cultural de los observadores: Mundo sin jerarquías, gente que no obedece a nadie, sociedad indiferente a la posesión de la riqueza, jefes que no mandan, culturas sin moral porque ignoran el pecado, sociedades sin clases, sociedades sin Estado<sup>95</sup>”.

Alrededor de este planteamiento gira y se arroja cada una de las reflexiones de Clastres, toda la diversidad indígena. En Arqueología de la Violencia no sigue, con exactitud, los

---

<sup>94</sup> Interpretación que contenía una verdadera riqueza en su pensamiento al considerar que al mantener el exceso de representaciones a que era reducido el gran sistema general de pensamiento simbólico en el lugar de lo Mismo, en donde cada figura y cada imagen contribuían al guardar su puesto, impedía que su exceso fuera una desatada fantasmagoría. Todavía hoy merece atención la manera en que se capta lo que hay de pictórico en el tratamiento que se conformaba a una preocupación más por el contenido que por la forma, en su sentido creativo de aprehensión de la forma de vida en esa época: Definida esta última en Francia por el intercambio de ideas de algunos humanistas franceses mediante una serie de cartas de elucidación filosófica de las palabras del “otro hombre antiguo”, que, cabe señalarlo, no lograban obtener los resultados que, por ejemplo se daban, en lo que ahora es considerado el renacimiento italiano. Huizinga, Johann. El otoño de la Edad Media: Estudios sobre la forma de vida del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos. Alianza editorial. Madrid, 1978.

<sup>95</sup> Clastres, Pierre. “Arqueología de la violencia”. Investigaciones..... XI, p. 201.

señalamientos de Foucault respecto a la descripción 'arqueológica'<sup>96</sup> de los acontecimientos. En la que hay tres niveles de análisis ontológico: Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento; Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás; Ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral<sup>97</sup>. Quizá en el campo metodológico en el que, considerando que la ciencia es un proceso histórico complejo o heterogéneo que abarca anticipaciones vagas e incoherentes de futuras ideologías codo a codo con sistemas teóricos muy sofisticados y formas petrificadas de pensamiento<sup>98</sup>, Clastres haya seguido, y de ahí el nombre del texto, algunas señas en su planteamiento:

1. Constitución de un corpus coherente y homogéneo de documentos (Relatos de viajeros, las crónicas, informes de sacerdotes y pastores, militares y traficantes, observadores europeos, etnólogos, antropólogos, estudiosos de la guerra en la sociedad primitiva<sup>99</sup>);
2. Establecimiento de un principio de elección (La ausencia casi completa de una reflexión general sobre la violencia bajo su forma más brutal y colectiva, más pura y social: La guerra<sup>100</sup>);
3. Definición del nivel de análisis y de los elementos que son para él pertinentes (No solamente el discurso sobre la guerra forma parte del discurso sobre la sociedad, sino que le confiere sentido: La idea de la guerra mide la idea de la sociedad. La desaparición efectiva de la guerra es consecutiva a la pérdida de libertad que obliga a los salvajes a un pacifismo forzado. El discurso etnológico tiende a excluir la guerra del campo de las relaciones sociales en la sociedad primitiva<sup>101</sup>);
4. Especificación de un método de análisis (El examen de los hechos etnográficos demuestra la dimensión propiamente política de la actividad

---

<sup>96</sup> Foucault, Michel. Tecnologías del yo. Paidós/ICE – UAB. Madrid, 1990.

<sup>97</sup> Referimos la investigación de Michel Foucault aquí por la siguiente razón. Confundido nuestro etnólogo con un seguidor de Foucault y mi investigación como un tributo secreto a éste último, ambos, Clastres y yo, recibimos un trato poco considerado en la primera exploración de nuestro tema.

<sup>98</sup> Feyerabend, Paul. Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Red Editorial Iberoamericana. México, 1993.

<sup>99</sup> Clastres, Pierre. "Arqueología de la violencia". Investigaciones..... XII, p. 184.

<sup>100</sup> Ibid, XII, p. 183.

<sup>101</sup> Ibid, XII, p. 187.

guerrera. La violencia guerrera aparece en el universo de los salvajes como el principal medio de conservar el ser de esa sociedad en la indivisión, de mantener a cada comunidad en su autonomía de totalidad una, libre e independiente de las otras<sup>102</sup>);

5. Determinación de relaciones (Ley ancestral; Economía de la abundancia; Ideal de autarquía; Ideal de independencia política; Parcelamiento de la sociedad primitiva; Guerrero; Alianza; Enemigo; Estado).

No obstante, si seguimos ese método caeríamos en la cuenta que Clastres realiza un 'agenciamiento' de las reflexiones de Foucault, en términos de Gilles Deleuze, al considerar, con razón o sin ella, la reconstrucción arqueológica de un pensamiento de la sociedad primitiva en el que la guerra le confiere un sentido al discurso de la sociedad indígena.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, en la serie *Capitalismo y Esquizofrenia*, que corresponde a la segunda parte de la misma: *Mil Mesetas*, cuya finalidad era la descripción de un estado de hecho, la compensación de relaciones intersubjetivas o la exploración de un inconsciente 'dèjà là', oculto en los oscuros recovecos de la memoria y del lenguaje; rinde homenaje a la memoria de Clastres con una reflexión sobre el ensayo "Arqueología de la Violencia"<sup>103</sup>. Ahí, Gilles Deleuze, quien ha comentado que América hace de intermediario entre Occidente y Oriente actuando como pivote y mecanismo de inversión, concentra sus señalamientos sobre el texto de Clastres: En la presentación del medio y mecanismos de conjurar la formación de un aparato de Estado, así como en hipótesis de Deleuze, sobre la exterioridad de la máquina de guerra como parte de un 'agenciamiento'.

En el primer caso, se sintetiza el principal interés de la tesis de Clastres al considerar que éste trataba de romper con el postulado evolucionista, pues no sólo dudaba de que el Estado sea el producto de un desarrollo económico atribuible, sino que se preguntaba si las sociedades primitivas no tienen la preocupación potencial de conjurar y prevenir ese monstruo que supuestamente no entienden. La hipótesis de Clastres para conjurar la formación de un aparato de Estado, hacer posible esa formación, ese sería el objeto de un cierto número de mecanismos sociales primitivos, incluso si no se tiene una conciencia

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, XII, p. 211.

<sup>103</sup> Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Pre – Textos. España, 1997.

clara de ellos; en la que los mecanismos conjugatorios o preventivos forman parte de la jefatura, e impiden que cristalice en un aparato diferente del propio cuerpo social. (Clastres ----- Sociedades Primitivas ----- Guerra ----- Mecanismos que impiden el paso: Dispersión y segmentariedad de los grupos ----- Guerra contra el Estado----- Estado)<sup>104</sup>.

Deleuze y Guattari presentan un grupo de objeciones a Clastres que advierten sobre el siguiente problema: “No se rompe el evolucionismo señalando, por un lado, la autosuficiencia de las comunidades, y por el otro, el surgimiento milagroso del Estado”. Pues, la exterioridad y la interioridad, las máquinas de guerra metamórficas y los aparatos de identidad del Estado, las bandas y los reinos, las megamáquinas y los imperios, no deben entenderse en términos de independencia, sino en términos de coexistencia y competencia, en un campo en constante interacción. Un mismo grupo circunscribe su interioridad de Estado, pero describe su exterioridad en lo que escapa a los Estados o se erige contra ellos<sup>105</sup>. La reflexión de Deleuze continúa con la consideración que realiza de la exterioridad de la máquina de Guerra según la epistemología al destacar las características de una ciencia excéntrica. En la cual el modelo hidráulico: El flujo es la propia realidad, modelo de devenir y de heterogeneidad que se opone al modelo estable, eterno, idéntico, constante, corresponde a la tesis de un autor tan sugerente como Michel Serres cuando habla sobre ‘Noología’, y no a Clastres.... Con base en este ‘agenciamiento’, todo conjunto de singularidades y de rasgos extraídos del flujo de la guerra primitiva y su pensamiento –seleccionados, organizados, estratificados- a fin de converger (consistencia) artificialmente y naturalmente en la obra de Clastres sobre la guerra en las sociedades primitivas, podría mostrar los modelos y las reflexiones de Claude Lefort<sup>106</sup>, Gilles Lipovetsky<sup>107</sup>, Georges Balandier<sup>108</sup>, hasta una serie de señalamientos y citas innumerables en Internet (Red configurada para el intercambio de información de compra – venta de armamento bélico en Estados Unidos). No obstante, creemos que nuestra reflexión se orienta de forma muy distinta. En ella prevalece lo político<sup>109</sup> como criterio distintivo de la obra de Clastres.

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>105</sup> *Ibidem.*, p. 375.

<sup>106</sup> Lefort, Claude. Reflexiones sobre la obra de Clastres.....

<sup>107</sup> Blandier, Georges. Antropología política.....

<sup>108</sup> Lipovetsky, Gilles. La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Ed. Anagrama. Barcelona, 1986.

<sup>109</sup> Esfuerzos sobre este problema desde el punto de vista político se han presentado con gran lucidez. El enigmático Sun Tzú, autor de “El arte de la guerra”, 500 años antes de Cristo, dijo: La guerra es de vital

Joan Bestard y Bidon Chanal han observado, en *Power and War in Primitive Societies: The Work of Pierre Clastres*, que “He considers war as a precondition for its functioning, as an essential part of the social system..... War in the primitive societies is war against the State, that is to say, against the possibility of the appearance of the division between masters and bondspersons in this type the society. Dispersion, atomization, the separation of groups, the multiplicity of undivided communities, are characteristics of primitive society<sup>110</sup>”.

Jean Claude – Chamboderon señaló que en la obra de Clastres, ‘L’analyse de la guerre reprend le problème des conditions de l’accumulation de pouvoir politique dans les relations entre sociétés et dans les relations internes á une société. La guerre, endémique, résulte de l’affirmation forcenée, radicale, de la spécificité et de la différence : l’étranger ou l’ennemi est l’antithèse et le complémentaire de la spécifié de la communauté..... Fondé, tant pour son existence que pour sa forme, dans la nature de la société primitive (affirmation de l’identité qui appelle l’opposition ; culte de l’unité qui exclut la division qu’instaure la domination), la guerre primitive s’explique donc par une sociologie.....<sup>111</sup>’

---

importancia para el Estado; es el dominio de la vida o de la muerte, el camino hacia la supervivencia o la pérdida del Imperio: Es forzoso manejarla bien. Karl von Clausewitz. En la primera parte de su estudio, titulada “Sobre la naturaleza de la guerra”, la guerra no es otra cosa que un duelo en una escala más amplia. (...) Es, en consecuencia, un acto de violencia para imponer nuestra voluntad al adversario. (...) La violencia física (porque no existe violencia moral fuera de los conceptos de ley y Estado), es de este modo el medio; imponer nuestra voluntad al enemigo es el objetivo. Recordemos que a éste último debemos la siguiente línea: La guerra es la política llevada por otros medios.

Louis Antoine de Saint Just escribió, “la guerra de la libertad debe hacerse con cólera”. George Sorel, en sus “Reflexiones sobre la violencia”, considera que el hombre se realiza única y plenamente a través de sus obras, y no a través del disfrute pasivo, la paz y la seguridad. La búsqueda de felicidad o lucro, la preocupación por el poder, el nivel social o una vida sin complicaciones, constituyen una traición despreciable.

Roger Caillois, a su vez, da un ejemplo sobre la guerra: “El proyectil, desde este punto de vista, tiene un doble propósito: Ha sido creado para ser destruido él mismo, y por consiguiente para ser reemplazado, y para destruir un objetivo, el cual también hay que reemplazar”.

Ernest Jünger, en su magnífico libro *La paz*, seguido de *El nudo gordiano*, el Estado Mundial, alocución en Verdún, expone, con el espíritu literario y participante como ‘efectivo’ en la guerra que lo caracterizó, la creación de una unidad política – espacial que salvaguardará la diversidad histórica, lo anterior, al amparo de los principios que introduciría la Constitución de aquella creación: La unidad y la diversidad<sup>109</sup>. Voluntario de la Legión Extranjera, oficial en la primera y segunda guerra mundiales, y uno de los combatientes más herido y condecorado apunta, la guerra es “un juego soberbio y sangriento que deleita a los dioses”. Asimismo, este autor ha señalado tres de los problemas básicos por los que los seres humanos están en la actualidad combatiendo: La cuestión del espacio; La cuestión del derecho; La realización del orden nuevo (Hablaba del gran libro sobre ritmo *El trabajador*, otro de sus magníficos libros).

Recientemente, Giovanni Sartori con una exposición lógicamente rigurosa, en *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, presentó una teoría de la buena sociedad en la que la tesis principal señalaba “cuando más se debilita la ‘comunidad nacional’, tanto más debemos buscar o reencontrar una comunidad. O dicho de otra manera: cada vez que una superestructura (la nación, el imperio u otra) se disgrega, nos volvemos inevitablemente a la infraestructura primordial que los griegos llaman ‘koinomía’ y reaparece la necesidad de reencontrar una ‘gemeinschaft, un vínculo que sentimos y que nos vincula y nos une. Así, con base en la sociología de Tonniès, el politólogo italiano llega a decir, “mi discurso debe llegar, para ser completo, a la noción de comunidad, porque ya no podemos dar por descontado que la unidad política por excelencia sea el Estado – Nación. Lo que nos obliga a re-pensar el problema<sup>109</sup>”.

<sup>110</sup> Joan Bestard y Bidon Chanal. “Power and War in Primitive Societies: The Work of Pierre Clastres”. *Critique of Anthropology*. 13 and 14, vol. 4, summer 1979.

<sup>111</sup> Chamboderon, Jean-Claude. *Ob cit.*

Ahora bien, hay que hacer algunos planteamientos básicos para entender el alcance de la argumentación de Pierre Clastres sobre la guerra en las sociedades primitivas:

A. Clastres advierte: Si queremos entender un poco acerca de la guerra en las sociedades primitivas debemos empezar por evitar articularla a un comercio inexistente. Leroi – Gourhan, *Le geste et la parole*, penúltimo capítulo del Tomo II: La guerra no sería más que una repetición, un ‘doble’, un despliegue de la caza: dicho de manera prosaica, la guerra para Leroi-Gourhan es la caza del hombre.

B. Clastres comienza por dilucidar el problema económico en las sociedades primitivas. Ahí presenta la posición de Gross y Harris, en *Proteine Capture and Cultural development in the Amazon Bassin*, frente a la posición de Sahlins, en *Age de pierre, Age d’abondance*, y con base en ésta última lectura da paso a la referencia propiamente política. Si la guerra es particularmente intensa entre los indios sudamericanos es debido, según Gross y Harris a la escasez de proteínas en la alimentación y, en razón de ello, a la necesidad de conquistar nuevos territorios de caza y al inevitable conflicto armado con los ocupantes de esos territorios / En efecto, de su análisis resulta que, la economía primitiva solamente es una economía de loa miseria sino que, por el contrario, permite catalogar a la sociedad primitiva como la primera sociedad de la abundancia.

C. Clastres habla del ideal de autarquía, cada comunidad aspira a producir por sí misma todo lo necesario para la subsistencia de sus miembros. Al hablar del ideal de autarquía, aborda y responde la prioridad política en las sociedades indígenas. Así, con base en la investigación de Sahlins refiere la relación entre el Modo de Producción Doméstico y las categorías propiamente políticas. Cuyas características serían: Segmentación (producción segmentaria para los fines de consumo), autonomía (acceso autónomo a los medios de producción), relaciones centrífugas entre las unidades de producción.

D. Clastres habla del ideal de independencia política: Al decidir no depender más que de sí misma, la comunidad primitiva (poblado, banda) excluye la necesidad de relaciones económicas con los grupos vecinos. Clastres rechaza el discurso del intercambio sobre la guerra primitiva de Lévi – Strauss, en “*Guerre et comense chez les Indiens de l’Amerique du Sud*”, que dice, las relaciones entre comunidades (tribus, bandas, grupos locales, poco importa) son en primera instancia comerciales. Del éxito

o del fracaso de esas empresas comerciales depende de la paz o la guerra entre las tribus. Guerra y comercio deben pensarse en una continuidad, pero además el comercio mantiene una prioridad sociológica respecto de la guerra y de alguna manera ontológica, puesto que se sitúa en el corazón mismo del ser social.

En la superficie de la investigación etnográfica de Pierre, parecería una desventaja rechazar el intercambio y, aceptar solo en el extremo, la guerra, al privilegiar la dimensión política. No obstante, con las sociedades indígenas se impone una forma improductiva, en términos de Bataille, que representa la pérdida, el derroche y el gasto improductivo, en una 'sociedad de la abundancia', como 'voluntad de autoinmolación'. Mediante la cual la consunción de sí mismo refuerza una afirmación, la de la propia identidad política: Su soberanía<sup>112</sup>.

Quizá este 'elemento heterogéneo' que constituye la relación entre la guerra y lo político, ambos, revelen la experiencia colectiva, el proceso 'insatisfecho' a través del cual 'les hommes' toman conciencia del carácter trágico de la existencia y se dan a compartir con aquello mismo que los une y les desgarras, su única soberanía: Su propia muerte. ¿Cuál es en efecto la razón de la presencia omnipotente de la guerra en la sociedad primitiva para Clastres? ¿No es acaso distinta porque presenta una realidad *peligrosa* y constituye una amenaza para nuestra sociedad? Los cantos y plegarias que fundaban la sociedad, los ancestros míticos, héroes culturales, dioses, que hace un momento estaban casi muertos y olvidados en la desesperación de 'les hommes', ahora se presentan *vivos* en la persona, en la sociedad, y por un instante no son lo mismo, por el espíritu que le daba vida, son aquí y ahora cosa sagrada, tan diferente a la persona y la sociedad de cualquier cosa que no se sabe definirla. "Su Ley y sustancia de su discurso, siempre en referencia a la Ley ancestral que nadie puede transgredir porque es el ser mismo de la sociedad: Rechaza introducir en éste la innovación y el cambio Violar la Ley sería alterar el cuerpo social<sup>113</sup>".

Dice Carl Schmitt, "Si los antagonismos económicos, culturales o religiosos llegan a poseer la fuerza que determina por sí mismos la decisión en el caso límite, quiere decir que ellos son la nueva sustancia de la unidad política. Y si carecen de la fuerza necesaria para evitar una guerra acordada en contra de sus propias intereses y principios, eso significa que no han alcanzado todavía el punto decisivo de lo político<sup>114</sup>".

---

<sup>112</sup> Bataille, Georges. El Estado y el problema del fascismo. Ed. Pre-textos. Madrid. 1993.

<sup>113</sup> Clastres, Pierre. "Arqueología de la violencia" ..... XII, p. 202.

<sup>114</sup> Schmitt, Carl. El concepto de lo político.....

“Preguntarse por qué los salvajes hacen la guerra es interrogarse acerca del ser mismo de su sociedad<sup>115</sup>”. Estas propiedades de existencia e inteligibles de la guerra en Clastres son, sin embargo, condiciones para la existencia de la comunidad primitiva, la cual es a la vez totalidad y unidad. Totalidad en cuanto es un conjunto acabado, autónomo, completo, celoso de su autonomía, *sociedad* en el pleno sentido del término<sup>116</sup>.

Así, mientras en la obra de Clastres se presenta a la comunidad indígena como algo más que la suma de los grupos que reúne, y ese plus la determina como unidad propiamente política, nuestro autor introduce la característica básica de la esfera política: La elección de los indígenas para decidir por sí mismos. “En ello estriba la esencia de su existencia política. Si no se posee ya capacidad o voluntad de tomar tal decisión, la sociedad deja de existir políticamente. Ahora decide un extraño<sup>117</sup>”. Así pues, Clastres presenta el dominio político de los indígenas a partir del cual ‘les hommes’ deciden sobre sí mismos: “La exclusividad en la utilización del territorio implica un movimiento de exclusión, y aquí aparece con claridad la dimensión propiamente política de la sociedad primitiva en tanto comunidad que incluye su relación esencial con el territorio: La existencia del Otro está planteada, desde el inicio, en el acto que lo excluye; cada sociedad afirma su derecho exclusivo sobre un territorio determinado contra las comunidades, la relación política con los grupos vecinos es un dato inmediato<sup>118</sup>”. “Protego ergo obligo es el cogito ergo sum del Estado”.

“He aquí, entonces, como aparece concretamente la sociedad primitiva –para Clastres: Una multiplicidad de comunidades separadas que velan por la integridad de su territorio, una serie de neo-mónadas que afirman su diferencia frente a las otras. Cada comunidad, en tanto, es indivisa, puede pensarse como un Nosotros. Este Nosotros, a su vez, se piensa como totalidad en la relación que sostiene con los Nosotros equivalentes, constituidos por los otros poblados, tribus, bandas, etcétera..... Es un todo finito porque es un Nosotros indiviso<sup>119</sup>”.

---

<sup>115</sup> Clastres, Pierre. “Arqueología de la violencia” ..... XII, p. 199.

<sup>116</sup> Clastres, Pierre. “Arqueología de la violencia” ..... XII, p. 202.

<sup>117</sup> Schmitt, Carl. El concepto de lo político.....

<sup>118</sup> Clastres, Pierre. Arqueología de la violencia..... XII, p.200

<sup>119</sup> Ibidem, XII, p. 203.

“Es justamente este Otro considerado como un espejo –los grupos vecinos-, el que devuelve a la comunidad la imagen de su unidad y de su totalidad<sup>120</sup>”.

Creo que la guerra en la obra de Clastres no sólo rehabilita la significación política de la violencia en su *positividad*, consecuentemente, sobre todo afirma la propia identidad política de la sociedad indígena y exige, como contrapartida, la negación de la identidad de los otros. La guerra viene a posarse aquí, en la obra de Clastres, como el presupuesto último sobre el que se funda toda comunidad política. Abusando un poco de la categoría de amigo – enemigo de Carl Schmitt, en la que se advierte sobre la posibilidad real de agrupación en amigos y enemigos, que crea una unidad que marca la pauta, más allá de lo meramente social –asociativo, una unidad que es específicamente diferente y que frente a las demás asociaciones tiene un carácter decisivo, podríamos defender la negación que presencia Clastres en las sociedades indígenas a identificarse con los otros, a perder lo que la constituye como tal, su ser mismo, y su diferencia, la capacidad de pensarse como un Nosotros autónomo<sup>121</sup>. Aun más, el rasgo político de esa categoría por parte de Carl Schmitt, amigo-enemigo, y el conservadurismo intransigente de las sociedades indígenas en la obra de Clastres, expresado en la incesante referencia al sistema tradicional de normas, a la ley ancestral que se debe respetar siempre, que ningún cambio puede alterar.

¿Acaso ese par de hombres, Carl Schmitt y Clastres, con sus proposiciones conservadoras, caen en la superficie de la argumentación de un tiempo de “tribus asesinas” (Mafessoli) o en la peligrosa “pertenencia única” de la identidad (Malouf)? ¿Acaso constituye el recuerdo de una moral del honor, origen de una belicosidad permanente y sangrienta, violencia salvaje, que ha sido substituida por la propia utilidad y la indiferencia, por la

---

<sup>120</sup> *Ibid*, XII, p. 202.

<sup>121</sup> *Ibid*, XII, p. 203.

violencia moderna; el recuerdo de una ‘venganza primitiva’ en la que la crueldad es hija de ‘polemos’ e impide la constitución de sistemas de dominación política, como quiere Lipovetsky?

Dice Cioran, en *La Odisea del Rencor*, si fuese cierto que es en el Uno donde respiramos (Plotino), ¿de quién nos vengaríamos ahí donde toda diferencia desaparece y donde comulgamos con lo indiscernible y perdemos nuestros contornos? De hecho respiramos en lo Múltiple; nuestro reino es el del yo y no hay salvación a través del yo..... Lo que buscamos, lo que solicitamos en la mirada de los demás es la expresión servil, una admiración disimulada hacia nuestras gentes y nuestras elucubraciones, la confesión de un ardor sin reservas, el éxtasis de nuestra nada. Mas que la propiedad, la gloria es un robo.

Mientras en la obra de Clastres la sociedad indígena, salvaje, tiene una identidad propiamente política y se apega a ella con un conservadurismo intransigente, la violencia, la venganza, polemos, es un imperativo que define al universo de la diversidad. Dice Clastres, “El conservadurismo primitivo busca, por lo tanto, impedir la innovación en la sociedad, quiere que el respeto a la Ley asegure el mantenimiento de la no-división, busca impedir la aparición de la división en la sociedad<sup>122</sup>”. Aquí, Clastres presenta dos planteamientos que aseguran y anegan un lugar a sus reflexiones:

1. No se trata de psicología primitiva sino de una lógica sociológica: En la sociedad primitiva hay inmanente una lógica centrífuga de parcelación, la dispersión, la escisión, de tal manera que cada comunidad necesita, para pensarse como tal (como totalidad única), la figura opuesta del extranjero o del enemigo. La posibilidad de la violencia está inscrita de antemano en el ser social primitivo, la guerra es una estructura de la sociedad primitiva. La sociedad primitiva es totalidad una en cuanto el principio de su unidad no le es exterior:

---

<sup>122</sup> *Ibid*, XII, p. 212.

no permite que ninguna figura de lo Uno se separe del cuerpo social para representarla, para encarnarla como unidad<sup>123</sup>. Esa lógica sociológica que explica el contenido y la forma para perseverar en su ser autónomo, conservarse como son, un Nosotros indiviso, reconstruye en cada instante del texto de Clastres su existencia salvaje, la independencia política, el dominio exclusivo de su territorio, la posibilidad de guerra con sus alianzas y traiciones, estrategias y tácticas y redes de intercambio, pues así existe la sociedad primitiva guerrera, inconstante, intransigente, indivisa y fiel a sus ancestros, en una palabra conservadora de su ser en lo Mismo. “El problema constante de la sociedad primitiva no es con quién intercambiar sino cómo mantener la independencia<sup>124</sup>”.

Así pues, todos los elementos sociológicos que impiden el cambio social en las sociedades primitivas, como tales, tienen quizá un *carácter negativo* cuando se habla de dispersión, parcelamiento, atomización de los grupos, y llegando el caso, “si los enemigos no existieran sería necesario inventarlos”. “Su conservadurismo expresa: la voluntad deliberada de permanecer como un Nosotros indiviso<sup>125</sup>”. No obstante esa lógica sociológica que presenta Clastres para explicar la dinámica de la sociedad primitiva en la que la conservación de su ser indiviso y autónomo, no termina en la oposición de una lógica centrífuga en la que se rechaza la unificación, lo Uno, mediante la guerra de la sociedad primitiva opuesta y en contra a la lógica centrípeta del Estado: La sociedad contra el Estado. Hobbes había dicho que la guerra y el Estado no podían coexistir....que entre ellos había una relación de exclusión. Y si bien es cierto que cada comunidad

---

<sup>123</sup> *Ibid*, XII, p. 205.

<sup>124</sup> *Ibid*, XII, p. 210.

<sup>125</sup> *Ibid*, XII, p. 215.

primitiva quiere permanecer bajo el signo de su propia Ley (auto – nomía, independencia política) que excluye el cambio social (la sociedad seguirá siendo lo que es: ser indiviso). Y el rechazo al Estado es el rechazo a la exo-nomía, a la Ley exterior, simplemente el rechazo a la sumisión, inscrito en la estructura misma de la sociedad<sup>126</sup>. Y aún cuando también en el destino del guerrero aparezca la violencia guerrera como el principal medio de conservar el ser de esa sociedad en la indivisión, de mantener a cada comunidad en su autonomía de totalidad una, libre e independiente de las otras:

Pues, bajo la consideración de Clastres sobre los hombres por definición guerreros y su destino en la muerte solitaria frente los enemigos: Puesto que no hay alternativa para el guerrero, tiene una sola salida, la muerte, el guerrero-es-un-ser-para-la-muerte<sup>127</sup>. Observada desde la *negativa* de la misma proposición que equipara la hazaña individual, la acción del guerrero que, solo, atacará el campo adversario y reinscribirá la desigualdad más absoluta, lo cual en la fragilidad de seguir la *posibilidad* de estado de guerra permanente (situación general de la sociedad primitiva) y la guerra efectiva permanente (situación particular de las sociedades con guerreros), terminaría la argumentación, insatisfecha, de Clastres sobre el ser social primitivo en el conflicto entre: El deseo social del grupo (mantener el cuerpo social como totalidad una). Y el deseo individual del guerrero (todos los medios son buenos para acrecentar la gloria). Reivindicando y afirmando, al final, únicamente su superioridad sobre el conjunto de sus enemigos. Y solo contra todos: Alcanzaríamos a vislumbrar el punto culminante de la escalada en la proeza del guerrero, de la sociedad primitiva, y de la reflexión de Clastres en la sola negación y contraposición del Estado, de una fuerza centrífuga que el análisis sociológico presenta en cualquier sociedad, en toda su diversidad.

---

<sup>126</sup> *Ibid*, XII, p. 215.

<sup>127</sup> *Ibid*, XII, p. 249.

2. Lo verdaderamente importante en la obra de Clastres tiene que ver con la cuestión de lo político en su *positividad*.

La revolución copernicana en lo político de Pierre es un argumento importante en el movimiento de lo político; gira alrededor de la *seriedad* con la que se imagina una gran conversación acerca de las diferencias culturales, bajo el nombre diálogo intercultural, que intenta articular lo social de una vez y para siempre. Pues en la superficie, en la profundidad, en la realidad, en lo abstracto, en la luminosidad, en lo pintoresco, desde las sociedades primitivas “tiene que pensarse que hay diversidad”. Considerando positivo reírnos de lo anterior, pues divierte la presencia de la diversidad cultural como definición de lo político al señalar lo triste y repetitiva que resultaría la realidad si solo existiera Una cultura. (De hecho así es)

“Y tu para que quieres un barco, si puede saberse, fue lo que el rey preguntó, cuando finalmente se dio por instalado con sufrible comodidad en la silla de la mujer de la limpieza, Para buscar la isla desconocida, respondió el hombre, Qué isla desconocida, preguntó el rey, disimulando la risa, como si estuviese enfrente de un loco de atar, de los que tienen manías de navegaciones, a quien no sería bueno contrariar así de entrada, La isla desconocida, repitió el hombre, Hombre, ya no hay islas desconocidas, Quién te ha dicho rey, que ya no hay islas desconocidas, Están todas en los mapas, en los mapas sólo están las islas conocidas, Y que isla desconocida es esa que tú buscas, Si te pudiese decir, entonces no sería desconocida<sup>128</sup>”.

Clastres comienza, y lo cree firmemente, por tomar en serio al hombre de las sociedades primitivas, a “les hommes”. En ese sentido, la revolución copernicana para Clastres significa que debe de instaurarse en relación con las teorías anteriores una nueva objetividad: “En el sentido de que hasta ahora y de alguna manera, la etnología ha dejado

---

<sup>128</sup> Saramago, José. El cuento de la Isla desconocida. Santillana ediciones. Madrid, 2002.

a las culturas primitivas girar en torno a la civilización occidental, si se quiere, con un movimiento centrípeto. La antropología y la política parece demostrarnos ampliamente que una inversión completa de las perspectivas es necesaria (en cuanto queramos realmente enunciar sobre las sociedades arcaicas un discurso adecuado a su *ser.....*)”

Primera acción política en esa revolución copernicana, en la que el sujeto construye los objetos con su facultad para iniciar – algo, lo cual sólo puede empezar con su phantasie-, vislumbra el movimiento de su palabra como génesis ontológica, en la que su posición, ‘el sol ya está en la vertical’, establece e instituye cada vez que ‘el sol está en la vertical’, por cierto la hora de la iniciación de los jóvenes indígenas, esta sociedad particularmente primitiva y su tipo permite una reproducción indefinida. En la obra de Clastres, sin analogía ni precedente, la creación específica de la sociedad en cuestión para este mundo de los hombres y su pluralidad y cultura, se imagina en una postura que piensa contra sí misma.

Con ello se quiere expresar el sentido que adquiere en Clastres la facultad de imaginar, esa capacidad que posibilita vislumbrar una situación inédita desde el punto de vista de la percepción por medio del hacer presente la imagen del indígena, y ponerla delante, esto es, configurar el marco de lo que vive y también del que vive, es decir, construir una ficción verídica que nos permita saber cuando “se vislumbra algo en su vida” y que, sin embargo, está ahí frente a nosotros desde siempre invitándonos a vivir sus fantasías, la seducción de un espíritu salvaje que se destruye poco a poco al querer seguir aquella promesa que le da sentido: La palabra, las normas que regulan su existencia, con las cuales deciden crear, la eficacia es divina, una Sociedad *contra* el Estado.

La imaginación *contra* sí misma, agresión del hombre contra sí mismo: Clastres al contemplar las fantasías de “Les Hommes” y “La Historia”, observa en los indígenas la diligencia al favorecer y exaltar sus esperanzas, la idolatría del futuro en la reducción de sus palabras, las delicias de las promesas de sus dioses y el silencio de una espera en la que los tirones y las apariencias, la especulación y la fragilidad de mis pensamientos recuerda el choque catastrófico y violento de los hombres y sus dioses con la Historia toda, y en ese tiempo el hombre es otro tiempo: La desventura, el Innombrable. Ni bestia, ni ángel, ni demonio, Clastres se apega a la creencia de saber “nada de lo que saben los grandes y admirables personajes de estos tiempos y de los tiempos pasados<sup>129</sup>” para terminar su obra no creyendo en el saber de los que saben al comparar a dos hombres diferentes pero que se parecen en la distancia del tiempo en que los veo, en “su nariz roma y sus ojos saltones”, como dice Platón. Al contrario, nos conduce a dar testimonio de un saber que se complace en conocer su diferencia en cuanto hombres –única empresa del viajero, del etnólogo- que al pronunciar las bellas palabras “nosotros lo sabemos”, “los aché lo saben”, le quieren decir al observador que “todavía existe algo para mirar”. “(.....)Seule subsiste maintenant son image sur le lit de la terre<sup>130</sup>”. Y esto no es precisamente un espejo en el que se refleja la imagen de lo que nosotros ya no somos o de lo que deberíamos ser, es decir, la instancia de un escape cuyas reacciones jubilatorias “sitúan en una vaina protectora que envuelve al yo y lo prevé de una disolución, sumergiendo nuestra identidad primigenia, en una fantasía que consiste, entre otras cosas, en meterse en otro”, y cuyo nombre exacto es la fantasía del Otro<sup>131</sup>.

Eso es el sol de lo político: Parece que da vueltas entorno de nosotros, pero no te fies porque la verdad es otra. La realidad histórica se mofa y disimula, miente. ¿Cuál es frente a este movimiento del Estado de las cosas, el poder de Dios para la inmovilidad?, preguntó algún vez, a medio día, Agustín García Calvo. Aquí, en la obra de Clastres, la sociedad indígena se ve obligada a creer en sí misma, en que *es*, en que *fue*, y en que *será*, y viceversa o simplemente que está – ahí desde siempre, en tanto que el mundo tenga que seguir creyendo en sí, o yo en mí, o contra mí: Esto es, la posibilidad de la diferencia de lo mismo en lo Mismo.

---

<sup>129</sup> Platón. *Diálogos*. Ed. Porrúa. México. 1993, p.349.

<sup>130</sup> Clastres, Pierre. “Création de la première terre”. *Le gran parler*..... I, p. 34.

<sup>131</sup> ¿Qué hace un histórico marcado por la impotencia? Meterse en otro, decía Karl Kraus cuando nada se le ocurría de Hitler..... pues, “ya a otros se les había ocurrido borrarle con su actuación y hacerme sobrevivir, alegre como unas pascuas, a los últimos días de la humanidad”.

\*

Decía Karel Kosik, en su *Dialéctica de lo concreto*, como creación de la realidad humana, la praxis, es a la vez, el proceso en el que se revela el universo y la realidad en su esencia. La praxis no es la reclusión del hombre en la idolatría de la socialización y la subjetividad social sino la apertura del hombre a la realidad del *ser*. En la historia el hombre se realiza a sí mismo. No sólo porque antes de la historia, e independientemente de ella, no sabe *quién es*; sino porque sólo en la historia el hombre existe. El hombre se realiza, es decir, se humaniza<sup>132</sup>.

Las teorías políticas premodernas se regían predominantemente por reflexiones normativas sobre el deber ser..... La Teoría de la modernidad clásica se ha concentrado sobre el análisis de lo que *es*..... Las teorías postmodernas han concebido de forma nueva

---

<sup>132</sup> Kosik, Karen. *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo. México. 1967.

el análisis de lo que es...<sup>133</sup> Asimismo, en el intersticio de las enseñanzas políticas, en el lugar en el que la expresión y contenido, dice Leo Strauss, marcados por “el realismo moderno de la filosofía política su empresa se concibe no como un auténtico descubrimiento o ensanchamiento del horizonte de los hombres, sino como estrechamiento, deja de lado todo aquello que por esencia trasciende toda realidad humana posible: La eternidad y la totalidad, las inclinaciones naturales del alma humana hacia ellas mismas, contra ellas mismas”. Un nuevo continente moral únicamente *es* humanamente habitable si se diviniza.

“Sin embargo, alguna vez me pareció que yo estaba allí, en los lugares incriminados, desplazándome bajo mis atributos de señor de la creación, desesperado de clamor: La consunción, cercado de un azul de espinaca zumbando de contento. Sí, más de una vez he estado a punto de tocarme por el otro, hasta el punto de sufrir como él, por el momento<sup>134</sup>”.

Parecida a la disciplina del Centauro Quirón, presente en la gran obra de Maquiavelo, padre de la ciencia política moderna, la aparición del indígena en la obra de Clastres y todas las esperanzas de ‘les hommes’ por garantizar en el orden de los actos humanos la eficacia de una norma que no prescribe y no coacciona al mismo hombre en su empresa por dominar el destino y la fortuna, se ha presentado aquí, al menos así lo he imaginado, con la figura de un Centauro, a un hombre, como la aparición de la que habla Umberto Eco, en *Cómo hacer una tesis*, figura que con base en la lectura de Clastres sobre ‘les hommes’, presencia la mitad de un hombre, la mitad de un divino, un hombre-dios, dos, *yo y el otro*.

“¿Por qué me hice representar entre los hombres, a la luz?<sup>135</sup>”

---

<sup>133</sup> Von Beyme, Klaus. Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad. Madrid. Alianza. 1994.

<sup>134</sup> Beckett, Samuel. El Innombrable..... p. 92-93.

<sup>135</sup> Beckett, Samuel. El Innombrable..... p. 60.

## BIBLIO-HEMEROGRAFÍA DE CLASTRES

- ✓ Clastres Pierre. Chronique des indiens Guayaki, ce one savant les ache chasseurs nomades de Paraguay. Éditions Plon. Paris, France. 1972. Existe traducción en español: Crónica de los indios Guayaki. Lo que saben los aché cazadores nómadas del Paraguay. Ed. Alta Fulla. Barcelona, España. 1986. Trad. Alberto Claveria.
- ✓ Clastres, Pierre. La Société contre l'État. Recherches de Anthropologie politique. Éditions Minuit. Paris, France. 1974. Existe traducción en español: La Sociedad contra el Estado. Investigaciones en antropología política. Ed. Monte Ávila. Barcelona, España. 1978. Trad. Ana Pizarro.
- ✓ Clastres, Pierre. Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indiens Guarani. Editions du Seuil. Paris, France. 1974. Existe traducción en español: La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los indios Guarani. Ediciones Sol. Buenos Aires, Argentina. 1993. Trad. María Eugenia Valentí.
- ✓ Clastres, Pierre. Recherches d'anthropologie politique. Éditions du Seuil. Paris, France. 1980. Existe traducción en español: Investigaciones en antropología política. Ed. Gedisa. México. 1987. Trad. Estela Ocampo.
- ✓ Clastres, Pierre. Mythologie des indiens Chulupi. Éd. Préparée par Michel Cartry et Hélène Clastres. Louvain, Peeters. 1992.
- ✓ Clastres, Pierre. "Enchange et pouvoir philosophie de la cheriffe indienne". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecolé Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs. Paris, France, Vol.2. No. 1-3. Paris, 1962.
- ✓ Clastres, Pierre. "Cannibalisme et mort chez les indiens Guayaki". Revista do Museu Paulista. Vol. 14. Universidad de Sao Paolo, Brasil, 1963.
- ✓ Clastres, Pierre. "Compte rendu de misión chez les indiens Guayaki". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecolé Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs. Paris, France, Vol. 4. No. 1-3. 1964.
- ✓ Clastres, Pierre. "L'arc et le panier". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecolé Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs, Paris, France, Vol. 6. No. 1-4. 1966.
- ✓ Clastres, Pierre. "La civilization Guayaki archaism ou regression". Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo. Centro de Investigaciones Antropológicas del Ateneo Paraguayo. Vol. 2. Asunción, Paraguay, 1966-1967.
- ✓ Clastres, Pierre. "Mission ou Paraguay et au Brésil". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecolé Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs Vol.17. No. 1-4. 1967.
- ✓ Clastres, Pierre. "Ethnologie des indiens Guayaki la vie sociale de la tribu". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecolé Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs. Paris, France, Vol.7. No. 14. 1967.
- ✓ Clastres, Pierre. "Ethnographie des indiens Guayaki". Journal de la Société des Américanistes. Société des Américanistes Musée de l'Homme. Vol. 57-58. Paris, France, 1968-1969.

- ✓ Clastres, Pierre. "Una Ethnographie Sauvage". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecole Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs. Paris, France, Vol.19. No.1-4. 19..
- ✓ Clastres, Pierre. "Lancaster piegen chronique de la mort iente la reserve indienne despiens nors". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecole Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs. Paris, France, Vol. 12. No. 1-4. 1972.
- ✓ Clastres, Pierre. "De la torture dans les sociétés primitives". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecole Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs. Paris, France, Vol. 3. No. 4. 1973.
- ✓ Clastres, Pierre. "Eléments de démographie ameriedienne". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecole Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs. Paris, France, Vol. 3. No-1-4. 1974.
- ✓ Clastres, Pierre. "Léon Cadogan". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecole Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs. Paris, France, Vol. 14. No. 1974.
- ✓ Clastres, Pierre. "De l'ethnocide". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecole Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs. Paris, France, Vol. 14. No. 3-4. 1974.

## **BIBLIO-HEMEROGRAFÍA SOBRE CLASTRES**

- ✓ Clastres, Pierre. "De l'ethnocide". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecole Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs. Paris, France, Vol. 14. No. 3-4. 1974.
- ✓ Abensour, M. (Ed). L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou nouvelle anthropologie politique. Éditions du Seuil. Paris, France. 1987.
- ✓ Abensour Miguel, Castoriadis Cornelius, Clastres Pierre, Gauchet Marcel, Lefort Claude, Luciani Maurice. Libre. Politique - Anthropologie - Philosophie. Petite Bibliothèque Payot. Paris, France. 1977-1980. 8 volumes in-12, brochés, couvertures imprimées. Ensemble complet des 8 volumes publiés, du n°1 (1977) au n°8 (1980).
- ✓ Cartry, Michel. "Pierre Clastres". Libre, No. 4, 1978.
- ✓ Arcand Bernbard. "Pierre Clastres: La société contre l'État". Dialectical Anthropology. V. 2, No. 2, 1977.
- ✓ Auster, Paul. "Pierre Clastres: Antropología Poética". Suplemento cultural de Unomásuno. México, 18 de marzo de 2000, p. 1-4.
- ✓ Bareiro Saguier, Rubén. "Nécrologie. Pierre Clastres". Société des Americanistes. Société des Américanistes Musée de l'Homme. Vol. 57-58. Paris, 1968-1969, p. 227 – 228.
- ✓ Bernard Carmen et Fischer Sofia. "Les mots de la tribu". L'Homme. Revue Française d'anthropologie. Publiée par l'Ecole Pratique des Hautes Études –

- Sorbonne. Sixième section sciences économiques et sociales – Mountan et Co., éditeurs. Paris, France. XIV, avr.- juin, , p. 137-148.
- ✓ Bestard Joan y Bidon Chanal. "Power and War in Primitive Societies: The Work of Pierre Clastres". Critique of Anthropology. 13 and 14, vol. 4, summer 1979.
  - ✓ Birbaum, Pierre. "Sur les origines de la domination politique. A propos d'Etienne de La Boétie et de Pierre Clastres". Revue Française de Science Politique. Vol. 27. Nos. 1-3. 1977, p. 5-29.
  - ✓ Bouretz, Pierre. "Clastres Pierre". Dictionnaire de Ouvres politiques. Sous la direction de François Châtelet. Presses Universitaires de France. Paris. 1986, p. 142-151.
  - ✓ Chamboderon, Jean-Claude. "Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie (A propos d'Anthropologie politique)". Revue Française de Sociologie. Juillet –Septembre. XXIV-3, 1983, p. 557-564.
  - ✓ Châtelet, François y Kouchner Pisier. Las concepciones políticas del siglo XX. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1986.
  - ✓ Gilles, Deleuze y Felix Guattari. "Homenaje a Pierre Clastres". En Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia. Ed. Pre-textos. España. 1997.
  - ✓ Lapierre, Jean-William. "Sociétés sauvages, sociétés contre l'État ". Esprit: Revue International. Paris, France. Mai, 1976, p. 983 – 1001.
  - ✓ Lefort, Claude. "Reflexiones sobre la obra de Clastres". En La invención democrática. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina. 1987, p.185-218.
  - ✓ Margarido Alfred et Panoff Michel. "De l'ethnologie comme torture des faits?". L'Homme, avr.-juin, XIV, p. 139-142.
  - ✓ M.-A. Garcia, H. Duda y P. Courtaud, "Les empreintes du Réseau Clastres", Bulletin de la Société Préhistorique de l'Ariège. T.XLV, 1990, pp. 167-174. (<http://www.univ-aix.fr/cfey/biblio/garcia.html>)
  - ✓ Olivier Mongin. "Sauvages, a jamais.....". Esprit: Revue International. Paris, France. Mai, 1976, p. 1002 – 1015.
  - ✓ "Singolarita di Pierre Clastres". In M. Izard and F. Viti (Eds). Anthropologia delle tradizioni intellettuali Francia e Italia. CISV. Rome. 2000.
  - ✓ Simonin Anne et Clastres Hélène (dir.), Les idées en France : 1945-1988. Une chronologie. Ed. Gallimard. Paris, France. 1989.
  - ✓ Revue Anti – Mythes: Le lien d'origine : <http://plusloin.org/textes/clastres.html>
    1. Pierre Clastres. "Entretien avec P. Clastres". No. 9. 6 décembre 1974.
    2. Marcel Gauchet. "Entretien avec M. Gauchet". No. 9. décembre 1974.
    3. Claude Lefort. "Entretien avec C. Lefort". No. 14. 19 avril 1975.

## **BIBLIO - HEMEROGRAFÍA GENERAL**

**A, B.-** A. Ernout et A. Meillet. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Librairie C. Klincksieck. Paris, France. 1959. Almond, Gabriel. Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas. Ed. FCE. México. México. 1999. Ariés, Philippe. El hombre ante la muerte. Ed. Taurus. Madrid. 1999. Aron, Jean Paul. Los modernos. Ed. FCE. México. 1988. Bachelard, Gaston. El agua y los sueños: Ensayo sobre la imaginación de la materia. Ed. FCE. México. 1993. Bachelard, Gaston. Lautréamont. Ed. FCE: México. 1985. Balandier, Georges. Antropología política. Ediciones península. Barcelona, España. 1969. Balandier, Georges. Desorden: Teoría del caos en las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento. Ed. Gedisa.

Barcelona. 1989. Bareiro Saguier, Rubén. “La ley”. El séptimo pétalo de viento. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2001. Edición digital. [www.cervantesvirtual.com/portal/paraguay](http://www.cervantesvirtual.com/portal/paraguay). Bareiro Saguier. “De la oralidad a la literatura paraguaya”. En Literatura Guaraní del Paraguay. Biblioteca Ayacucho. Caracas, Venezuela. 1980. Bareiro Saguier. Ojo por diente. Casa de las Américas. La Habana, Cuba. 1983. Bartomeu, Meliá. La lengua Guaraní del Paraguay. Historia. Sociedad y literatura. Ed. Mapfre. Madrid, España. 1992.. Beck, Ulrich. La invención de lo político. Ed. FCE. México. 1999. Beckett, Samuel. El Innombrable. Ed. Lumen. Barcelona. 1966. Benveniste, Emile. Le vocabulaire des institutions indo – européennes. 2. pouvoir, droit, religion. Les editions de minuit. Paris. 1969. Benveniste, Emile. “Estructura de las relaciones de persona en el verbo”. En problemas de lingüística general. Ed. Siglo XXI. México. 1971, p. 161-171. Blanchot, Maurice. La risa de los dioses. Ed. Taurus. Madrid, España. 1976. Título original: L’Amitié. Blaise, Albert. Le vocabulaire latin des principaux themes liturgiques. Brepols. Belgique. 1966. Bobbio, Norberto. Estado, Gobierno y Sociedad. Ed. FCE. México. 1998. Borges, Jorge Luis. “El Otro”. En El libro de arena. Alianza editorial. Madrid. 2000, p. 7 – 19. Bry, Theodor de. Americae pars VII. Verissima et ivendissima descriptio praeciprarum quarundam Indiae regionum insularum, quae... ab Virico Fabro.... inventae ab oedem summa diligentia consignatae fuerunt, ex Germanico in Latinum sermonem conversa autore Gotardo Artus. Illustra in lucem emissa, studio et opera T. de Bry viduae et filio. Francofurti. 1599. 62p. Buckhardt, Jacob. Reflexiones sobre la Historia Universal. Ed. FCE. México. 1996. Con un prólogo de Alfonso Reyes. Bucher, Bernadette. La sauvage aux seins pendants. Col. Savoir. Hermann/CNRS. Paris. 1977. Burdeau, Georges. Tratado de Ciencia Política. Ed. UNAM. México. 1982.

C.- Cadogan, León. Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Myba – Guaraní del Guaira. Sao Paulo. 1959. Cadogan, León. La literatura de los Guaraníes. Ed. Joaquín Mortiz. México. 1970. Callois, Roger. El hombre y lo sagrado. Ed. FCE. México. 1942. Casola, Augusto. Tierra de Nadie. Ninguém. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2001. Edición digital. [www.cervantesvirtual.com/portal/paraguay](http://www.cervantesvirtual.com/portal/paraguay). Castoriadis, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad. Ed. Tusquets. España. 1989, Vol. 2, “Lo histórico-social”, p. 9-94. Chaves, Raquel. Espacio Sagrado. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2001. Edición digital. [www.cervantesvirtual.com/portal/paraguay](http://www.cervantesvirtual.com/portal/paraguay). Chateau, Jean. Las fuentes de lo imaginario. Ed. FCE. México. 1976. Chimard, Gilbert. L’exotisme Américain dans la littérature française au XVIe siècle d’après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc. Libraire Hachette et Cie. Paris, France. 1911. Cioran, E.M. “Del retrato”. En Vuelta. Año XX, Núm. 236, julio de 1996. Clastres, Hélène. La Tierra sin Mal. El profetismo Tupi - Guaraní. Ediciones del Sol. Buenos Aires, Argentina. 1989. Clastres Hélène y Jacques Lizot. “La muerte y la idea de canibalismo entre los Yanomami (La Repartición)”. En Boletín Indigenista Venezolano. Tomo XVIII. No. 14. 1978, p. 111-142. Clastres, Hélène. “Religion without gods. The sixteenth century chroniclers and the South American savages”. History and Anthropology. Volume 3. March, 1987. Clastres, Hélène. “Rites Funéraires Guayaki”. Société des américanistes. p. 63 – 72. Colli, Giorgio. El nacimiento de la filosofía. Ed. Tusquets. Barcelona, España. 1977.

D.- Delrox, J. La epopeya de Colón. Imprenta de San Francisco de Sales. Madrid. 1892. Detiene, Marcel. “Repensar la mitología”. En Michel Izard y Pierre Smith. La Función Simbólica. Ed. Júcar. Madrid. 1989, p. 75-87. Dictionnaire de l’Académie Française. Troisième édition. Tome premier A-K. Jean Baptiste Caignard, imprimeur du Roy et de l’Académie Française. MDCCXI. Dictionnaire de la langue Françoise ancienne et moderne. Richelet Pierre, 1631 – 1698. Tome second (E – O) A Lyon, chez Jean – Marie Bruyset, Imprimeur – Libraire, grande rue Merciere au Soleil d’or. MDCCLIX. Avec

approbation et privilege du Roi. Dictionnaire portail de la langue françoise, extrait du grand dictionnaire de Pierre Richelet, contenant tous les mots usités, leur genre et leur définition, avec les différentes acceptions dans lesquelles ils sont employés, au sens propre comme au figuré. A Lyon, chez Pierre Duplain, Libraire. MDCCLX. Dumont, Louis. “El valor en los modernos y en los otros”. Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna. Ed. Alianza. Madrid. España. 1982, p. 239 – 275. Doumes, Jacques. “Sous couvert des maîtres”. Archives Européennes de Sociologie. Tomo XIV. Plon. Paris, France. 1973. No. 2. Dubois, Claude – Gilbert. L’imaginaire de la Renaissance. Presses Universitaires de France. Paris, France. 1985. Dussel, Enrique. “La introducción de la transformación de la filosofía de K – O Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)”. En Kart – Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fornet B. Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación. Ed. Siglo XXI – UAMI. México. 1992.

E, F.- Easton. D. “Political Anthropology”. En B. Siegel (Editor). Bienal Review of Anthropology. Stanford. 1959, p. 210-247. Eliade, Mircea. “El mito del buen salvaje o el prestigio del origen” y “La nostalgia del paraíso en las sociedades primitivas”. Mitos, sueños y misterios. Ed. Kairós. Barcelona. 1999. “Entrevista con el padre Bartomeu Meliá”. En La última hora. 7 de noviembre de 1992. Asunción, Paraguay. Entrevista con Augusto Roa Bastos. En Proceso. 1415, 14 de diciembre de 2003. México, p. 64 – 67. Ettore Biocca. Yanoama. Récit d’une femme brésilienne enlevée par les indiens. Éditions Plon. Paris. 1968. Fraser, Nancy. “Postestructuralismo y política. Los discípulos franceses de Jacques Derrida”. En Revista Mexicana de Sociología. Año XLV. Vol. XLV. Núm. 4. Octubre-Diciembre de 1983, p. 1209-1229. Ferraris, Mauricio. La imaginación. Ed. Visor. Madrid. 1999. Ferry, Luc. La pensée 68. Essai sur le anti-humanisme contemporain. Éditions Gallimard. France. 1985. Feyerabend, Paul. Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Red Editorial Iberoamericana. México, 1993. Freund, Julien. L’essence du politique. Ed. Sirey. France. 1965. Freund, Julien. Sociología de Max Weber. Ed. Península. Barcelona, España. 1986.

G, H.- García Clavo, Agustín. “Sobre la realidad, o las dificultades de ser ateo”. Conferencia pronunciada en León. 1966. En Lalia: Ensayos lingüísticos de la sociedad. Siglo XXI. Madrid, España. 1973, p. 386. Gauchet, Marcel. “Présentation”. Le Désenchantement du monde. Une Histoire politique de la religion. Gallimard. Paris, 1985. Habermas, Jürgen. Historia y crítica de la opinión pública. Ed. Gustavo Gill. Barcelona. 1981. Hannah Arendt. ¿Qué es la política?. Alianza editorial Madrid, España. 1987. Heidegger, Martín. Identidad y Diferencia. Anthropos editorial del Hombre. Madrid, España. 1996. Heidegger, Martín. ¿Qué es metafísica?. Ed. Sénega. México. S/F. Herrero Llorente, José – Víctor. Diccionario de Expresiones y Frases latinas. Ed. Gredos. Madrid, España. 1992. Hobbes, Thomas. El Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil. Ed. FCE. México. 1940. Huizinga, Johann. El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y el espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos. Alianza editorial. Madrid. 1978. Huizinga, Johann. “El problema del Renacimiento” y “Renacimiento y Realismo”. En El Concepto de Historia. Ed. FCE. México. 1994.

J, K.- Jankélévitch, Vladimir. La muerte. Ed. Pre – Textos. Valencia, España. 2002. Jenson, Francis. Montaigne par lui – même. Éditions du Seuil. París. 1964, p. 85. Jünger, Ernest. Eumeswil. Ed. Seix-Barral. España. 1981. Kertész, Imre. Yo, otro. Crónica del cambio. Ed. Acantilado. Barcelona. 2002, p.63. Kierkegaard, Sorèn. Diapsalmata. Ed. Aguilar. Argentina. 1964. Intermedios Musicales: Ad Se Ipsum, cantos para sí mismo.

Kojeve, Alexandre. La Dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel. Ed. La Pléyade. Buenos Aires. 1975. Kosik, Karen. Dialéctica de lo concreto. Grijalbo. México. 1967.

L.- La Boétie, Etienne de. El discurso de la servidumbre voluntaria. La Boétie y la cuestión de lo político. Ed. Tusquets. Barcelona, 1980. Lacan, Jacques. “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En Escritos. Ed. Siglo XXI. México. 1971, p. 86-93. Lacroix, Bernard. Durkheim y lo político. Ed. FCE. México. 1984, p. 374. Lafrance, Anatole. Jean Gutemberg suivi du traité des phantasmes (Nicolli Langelieri). Edouard Pelletan, Éditeur. Paris, France. 1900, p. 737-742. Laïdi, Zaki. Un mundo sin sentido. Ed. FCE. México. 1999. Lapierre, Jean – Pierre. Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale. Seuil. Paris, France. 1977. Lefort, Claude. Ensayos sobre lo político. Ed. Universidad de Guadalajara. México. 1991. Lévi-Strauss, Claude. L'identité. Éditions Grasset et Fasquelle. France. 1977. Lévi-Strauss, Claude. “La eficacia simbólica”, “La estructura de los mitos”, “La ilusión arcaica”. En Antropología Estructural. EUDEBA. Buenos Aires Argentina. 1972. Lévi-Strauss, Claude. El hombre desnudo. Mitológicas IV. Ed. Siglo XXI. México. 1976. Lévi-Strauss, Claude. El Pensamiento Salvaje. Ed. FCE. México. 1984. Le Roy Ladurie, Emmanuel. “Los hombres primitivos de la igualdad”. En El Carnaval de Romans. Ed. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. México. 1994. Lizot, Jacques. El círculo de los fuegos. Ed. Monte Ávila. Venezuela. 1992. pp. 248. Lizot, Jacques. “Jean – William Lapierre”. L'Homme. Vol. 19, Nos. 1-4, 1979. Lizot, Jacques. Etnología contemporánea II. Monte Ávila Editores. Caracas, Venezuela. 1988. Lizot, Jacques. Mitología Yanomami. Ediciones Abya-yala – Movimiento Laico para América Latina. Quito, Ecuador. 1991. López Herrero, Monserrat. El Nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt. EUNSA. Bari, Navarra. 1997. Luc Ferry, Balibar Etienne, et. al. Rejouer le politique. Éd. Galilée. Paris, France. 1982. Lukes, Steven. El poder. Un Enfoque radical. Ed. Siglo XXI. Madrid. 1985.

M.- Maalouf, Amin. Identidades asesinas. Alianza editorial. Madrid. 2001. Malraux, André. Oraisons funèbres. Gallimard. France. 1971. Marcel, Gabriel. El misterio ontológico: posición y aproximaciones concretas. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, Argentina. 1959. Marcos, Patricio. Lecciones de Política. Ed. Nueva Imagen. México. 1992, p.35. Marcos, Patricio. El Estado. Edicol. México. 1977. Marvin, Harris. Vacas, cerdos, guerras y brujas. Enigmas de la cultura. Alianza editorial. Madrid. 1982. Mauss, Marcel. “El Sujeto: La Persona”. En Sociología y Antropología. Ed. Tecnos. Madrid. 1979. Con una introducción de Claude Lévi-Strauss. M. Fortes and Evans-Pritchard. African Political Systems. Oxford University Press. London, England. 1940. Merleau-Ponty. Fenomenología de la percepción. Ed. FCE. México. 1957. Métraux, A. La Isla de Pacua. Ed. FCE. México. 1950. Milton. El paraíso perdido. Traducción en verso por D.J Escoiquiz, precedida de una sucinta biografía de Milton por Lamartine y de un estudio histórico y literario acerca del mismo por Chateaubriand, traducido aquél y éste por Juan Cortada. Adornan esta obra 24 láminas magníficas y de un mérito indisputable grabadas en acero. Montaigne Michel Eyquem de. Essais de Michel de Montaigne. Nouvelle édition. Précédée d'une Lettre á M. Villemain sur l'éloge de Montaigne por P. Christian. Víctor Lecou, Librairie-éditeur, Paris, France, 1850. “Chapitre XXVIII. Vingt et neuf sonnets d'Estienne de La Boétie. A madame de Grammont, comtesse de Guissen”. Montaigne, Michel Eyquem. Ensayos de Michel de Montaigne: seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día. Traducidos por primera vez al castellano, con la presentación de todas las citas griegas y latinas que contiene el texto, por Constantino Román y Salamero. Casa Editorial Garnier Hermanos. Paris, France. 1912. Morin, Edgar. Por una política del hombre. Ed. Extemporáneos. México. 1971. Morin, Edgar. Tierra-

Patria. Ed. Barcelona. Kairós. 1999. Mouffe, Chantal. “Liberalismo, Pluralismo, Ciudadanía Democrática”. IFE. México. 1997. Mouffe, Chantal. El retorno de lo político. Ed. Paidós. Barcelona. 1999. Musil, Robert. Diarios. Edición de Adolf Frisé. Vol. 1. Valencia. 1994.

N, O, P, Q.- Nebrija, Antonio Elio de. Vocabulario Español – Latino. (Salamanca ¿1495?). Real Academia Española. Madrid, España. 1951. Nietzsche, F. Genealogía de la Moral. Ed. Alianza editorial. Madrid. Norbert, Elias. El proceso de civilización: Investigaciones socio – genéticas y psico – genéticas. Ed. FCE. México. 1987. Oakeshott. Racionalismo en la política y otros ensayos. Ed. FCE. México. 2002. V, “Sobre la condición humana”. Ortega y Medina, Juan A. Imagología del buen y mal salvaje. Ed. UNAM. México. 1987. Padre Pedro Rivadeneira. Obras escogidas. M. Rivadeneira impresor y editor. 1868. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Contiene una noticia de la vida del Padre Pedro de Rivadeneira, además de un juicio crítico de sus escritos por Don Vicente de la Fuente. Pla, Josefina. “Aprenderás que hay muertos”. En La llama y la arena. Ed. Alcándara. Asunción, Paraguay. 1987. Plá, Josefina. Cuentos Completos. Ed. El Lector. Asunción, Paraguay. 2000. Platón. Diálogos. Ed. Porrúa. México. 1993.

R.- Régis Debray. Crítica de la Razón Política. Ed. Cátedra. Madrid. 1983. Reyes, Alfonso. “No hay tal lugar”. Obras Completas de Alfonso Reyes. Ed. FCE. México. 1997, XI, p. 335 – 389. Reyes, Alfonso. Génesis de la crítica. Sobretiro de Cuadernos Americanos. México. 1958. Richelet, Pierre. Dictionnaire de langue française ancienne et moderne. Tome second E-O. A Lyon, chez Jean-Marie Bruyset, Imprimeur, Libraire. Avec approbation et privilège du Roi. MDCCLIX. Ricoeur, Paul. Si mismo como Otro. Ed. Siglo XXI. México. 1996. Rico, Juan José. “Reparos que se han hecho contra la buena conducta, y gobierno civil de los treinta pueblos de indios Guaranis, que están a cargo de la Compañía de Jesús del Paraguay”. En Cárdenas, Bernardino de. Ob. de Paraguay. M.1668. Memorial y defensorio al Rey N. Señor, por el crédito, opinión y derechos episcopales de la persona y dignidad del Ilmo. y Revzo. 1768. Roa Bastos, Augusto. Yo el supremo. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina. 1975. Roa Bastos, Augusto. Hijo de hombre. Ed. Losada. Barcelona, España. 1972. Rousseau, J.J. El contrato social. Ed. Aguilar. Madrid. 1973.

S.- Salmos, Cánticos. Saramago, José. Todos los nombres. Alfaguara. México. 2002. Sartori, Giovanni. “Cuál método”. Política: Lógica y métodos en las Ciencias Sociales. Ed. FCE. México. 1988. Sartori, Giovanni. La sociedad multiétnica. Ed. Taurus. Madrid. 2001. Saussure, Ferdinand. Curso de lingüística general. Ed. Fontarama. México. 1998. Schmitt, Carl. El concepto de lo político. Alianza editorial. Madrid. 1991. Schmitt, Carl. “Aspectos y conceptos de la última etapa”. Teoría del partisano. Folios ediciones. Buenos Aires. 1984, p. 167 – 188. Schmitt, Marie-Albert. Poètes du XVIe Siècle. Librairie Gallimard. France. 1953. “Vingt neuf sonnets D’Estienne de La Boétie”. Séneca. “Carta 66. De Vita Beata, XV”. En De la brevedad de la vida. Ed. Aguilar. Buenos Aires, Argentina. 1960. Sin nombre de autor. Reparos, que se han hecho contra la buena conducta, y gobierno civil de los treinta pueblos de los indios guaranis, que están a cargo de la Compañía de Jesús del Paraguay; y los deshace, con la verdad, que sencillamente expone de dicho Gobierno el Padre, Juan Joseph Rico, Procurador General de la misma Compañía y Provincia del Paraguay en esta corte. 1700. Steenberghen, Fernand Van. Ontología. Ed. Gredos. Madrid, España. 1965. Stirner, Max (Johan Gaspar Schmitd). El único y su propiedad. Ed. Extemporáneos. México. 1975. Strauss, Leo. Historia de la filosofía política. Ed. FCE. México. 1996.

T.- Taylor, Charles. El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”. Ed. FCE. México. 2001. Touraine, Alain. “Idea de Sociedad”. En Igualdad y diversidad. Las nuevas

tareas de la democracia. Ed. FCE. México. Argentina. 1998, p. 7-57. Touraine, Alain. ¿Podremos vivir juntos?. Ed. FCE. México. 1997. Tzvetan Todorov. Nosotros y los otros. La reflexión francesa sobre la diversidad humana. Ed. Siglo XXI. México. 1991.

V, W, Z.- Vázquez, Héctor. El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte. Hacia una teoría antropológica del conocimiento. Ed. FCE. México. 1982. Villoro, Luis. “Sobre la identidad de los pueblos”. Estado plural, pluralidad de culturas. Ed. Paidós – UNAM. México. 1998. Von Beyme, Klaus. Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad. Madrid. Alianza. 1994. Wallerstein, Immanuel (coord.). Abrir las Ciencias Sociales. Ed. Siglo XXI. México. 1998. Walser, Robert. Jakob Von Gunten. Ed. Siruela. España. 2003. Walser, Robert. “El bosque”. Los cuadernos de Fritz Kocher. Ed. Pre-Textos. Madrid. 1998. Wayne Joseph Robins. “Indígenas guaraníes y ecotono acuático – terrestres en el Paraguay oriental”. En Bernardo García Martínez y Alba González Jácome. Estudios sobre historia y ambiente en América. Argentina. Bolivia. México. Paraguay. Ed. El Colegio de México. México. 1999. Wilhelm, Szilasi. “Acerca de la facultad de imaginar”. Fantasia y Conocimiento. Ed. Amorrortu. Argentina. 2001, p. 69-88. Zavala, Silvio. Orígenes de la colonización en el Río de la Plata. Editorial de El Colegio Nacional. México. 1977. Zavala, Silvio. Filosofía política en la Conquista de América. Ed. FCE. México. 1977. Zavala, Silvio. La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios. Ed. Porrúa. México. 1937.