

# Algunas reflexiones epistemológicas preliminares sobre el concepto de sociedades contra el Estado<sup>1</sup>

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Fernando Comella)

Para alguien que, como yo, es un “practicante” de la filosofía, donde el pensamiento se ejerce esencialmente por contacto con textos harto impregnados de un proyecto y de una lógica *internos* – generalmente llamados “filosóficos” –, la obra de Pierre Clastres aparece, de modo sin duda paradójico, como una obra particularmente difícil y exigente. Tras la aparente simplicidad de sus articulaciones globales, que podría llevar a pensar a una mente demasiado apresurada que ahí se esboza una teoría simple y general de las sociedades –sociedades con Estado (históricas) y sociedades contra el Estado (salvajes)-, tras esta aparente simplicidad se esconde lo que una mente demasiado proclive a la filosofía, pero también en exceso propensa a sentar conclusiones, podría tomar por contradicciones, por vacilaciones en la expresión, cuando no por inconsecuencias del pensamiento respecto de una teoría que no parece bien establecida – ya se trate, por ejemplo, de saber si las sociedades salvajes están o no divididas, o aun de saber en qué sentido ha de tomarse el término “contra” en la expresión “sociedades contra el Estado”. De ahí que, al contrario, en nuestra época de “teorización” salvaje, donde nunca deja de perfilarse el fantasma de una teoría pura –un saber absoluto- de la sociedad y de la historia, la obra de Clastres parezca apta para seducir al espíritu de sistema que quisiera recuperarla, ya sea desde la pseudo-ciencia o desde la fabricación ideológica. Pero, por supuesto, no se trata sino de una apariencia, pues de otro modo no hubiera hecho yo el esfuerzo de intervenir aquí hoy. Porque esa obra, precisamente, se resiste a ese espejismo de teorización: lo que de primeras parece inconsecuente, contradictorio o vacilante en ella no es sino el reflejo del espíritu “teorizante”, puesto que, bien mirado, no se trata de una suerte de tara de un pensamiento por así decir metaetnológico e infrafilosófico, sino de la dificultad real que existe para pensar la cosa misma, es decir esa paradoja viva que

---

<sup>1</sup> Artículo publicado en *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, sous la direction de Miguel Abensour, Paris, Seuil, 1987, pp. 61-71. Disponible en la página sobre la fenomenología richiriana elaborada por Sacha Carlson: [Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de société contre l'Etat.pdf](#) [NdT]

constituyen, para nosotros, las sociedades contra el Estado. En este sentido, el pensamiento de Clastres sólo es auténticamente filosófico en la exacta medida en que es auténticamente etnológico: en él se lleva a cabo el encuentro con un planeta sociológico diferente del nuestro, y se experimenta por tanto la necesidad de descentrar los puntos de referencia de nuestro planeta, no ya para volver a centrarlos sobre los puntos de ese otro planeta, lo cual sería tan absurdo como imposible, sino para habilitar, y construir, como ya decía Merleau-Ponty acerca de Lévi-Strauss, “un sistema de referencia general en el que el punto de vista del indígena, el punto de vista del civilizado, y *los errores de uno sobre otro* puedan encontrar su sitio, [un sistema en el seno del cual se constituya] una experiencia dilatada que llegue a ser en principio accesible a hombres de otro país y de otro tiempo”<sup>2</sup>, al hilo de eso mismo que Clastres llamaba una revolución copernicana en antropología<sup>3</sup> – volveré más tarde sobre este punto, porque la revolución copernicana tampoco consiste meramente en instalarse en el lugar absoluto del sol como en un lugar desde el cual todas las sociedades serían por así decir visibles tal y como son absolutamente o *en sí*.

Por tanto, la obra de Clastres es particularmente exigente en la medida en que se ha enfrentado, con un acierto constante, a las dificultades, a las paradojas vivas, diría incluso a esa suerte de escándalos lógicos de la cosa misma, de los cuales el menor no es aquél – que es, por lo demás, el más visible y sorprendente de todos – de esas sociedades salvajes tendidas, en su institución, contra la emergencia de algo que nunca aparece en ellas, a saber el Estado. Tal fue, es sabido, con el estudio titulado “Intercambio y poder: filosofía de las sociedades de jefatura indias”<sup>4</sup> y publicado en 1962, el punto de partida de la reflexión etnológica de Clastres, que fue el primero en aplicarse a *pensar* la paradoja, o incluso el escándalo, de un poder privado de los medios para ejercerse, de un poder impotente, de una jefatura sin autoridad, de una institución “*sin substancia*”. No ya porque esa paradoja hubiera pasado desapercibida para los observadores, Clastres lo niega una y otra vez, sino porque fue siempre, de forma más o menos sutil, y desde los primeros Conquistadores, aprehendida bajo el modo *deficitario*, como si las sociedades salvajes hubieran estado insuficientemente organizadas para acceder a la

<sup>2</sup>« De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, col. « Idées », 1965, p.157.

<sup>3</sup>« Copernic et les Sauvages », *La Société con l'État*, Paris, Éd. de Minuit, 1974, pp.23-24.

<sup>4</sup>*Ibid.*, pp.29-42.

esfera de lo político propiamente dicha. Por habernos mostrado que no es así en modo alguno, que esa institución “sin substancia” de la jefatura india, al contrario, procede de una institución política en el sentido cabal del término, con una lógica política tan coherente como la nuestra, la reflexión de Clastres adquirió de entrada un alcance tan perturbador, y por ello tan vasto, que plantea a la antropología, y por tanto a la filosofía, problemas todavía hoy relativamente inéditos, y lo hace con una constancia notable a lo largo de una obra por desgracia brutalmente interrumpida.

De todos estos problemas abordaré uno solo, aquél que plantea, *en esas sociedades y para nosotros*, el rechazo del Estado, de la coerción del poder político que, sin embargo, jamás aparecen en ellas, puesto que están neutralizados o cortocircuitados *inmediatamente* en la institución de la jefatura. ¿Cómo pueden los miembros de tales sociedades, cómo puede la gente *rechazar*, neutralizar algo que ignora? ¿Cómo no ver en esa “ignorancia” un residuo sutil de lo deficitario, de algo que, de algún modo, debe faltar? ¿Cómo pensar esa dificultad real, ese absurdo aparente, y qué es lo que de ello resulta tanto para el estatuto epistemológico de la reflexión etnológica como para el pensamiento filosófico? Tal será aquí mi objeto, y voy a esforzarme en exponerlo tan breve pero también tan rigurosamente como me sea posible.

No entraré en los detalles de lo que aquí es bien sabido, y que fue diáfana-mente establecido por Clastres: en los detalles de lo que constituye los rasgos esenciales de la jefatura india, donde se instituye un vínculo *privilegiado* con los elementos (mujeres, bienes, mensajes lingüísticos) cuyo movimiento recíproco (el intercambio) funda la estructura misma de la sociedad, vínculo privilegiado que, justamente, niega a esos elementos un valor de cambio, y que, por eso mismo, en el rechazo de la reciprocidad, instituye la jefatura en cierto modo fuera de la sociedad, pero para que, por así decir, la sociedad la reduzca a la impotencia, al impoder – como si se tratara para la sociedad, e insisto ya sobre el “como si”, de no instituir esa suerte de afuera sino para negarlo, o esa suerte de atalaya desde la cual la sociedad podría ser contemplada en su totalidad, y por tanto manipulada por la astucia de un poder coercitivo, sino para controlarlo mejor, para dominarlo, neutralizarlo. Y con todo, mientras se enfocan las cosas bajo ese ángulo, se sigue siendo víctima, en mi opinión, de una especie de ilusión óptica cuya naturaleza cuestionaré más adelante. Porque Clastres nos ofrece, en realidad, con una dis-

creción aparente a la que hay que prestar especial atención, todos los medios para operar una verdadera conversión de la mirada: cuando considera, en “Intercambio y poder”, la relación entre el poder y la naturaleza<sup>5</sup>, lo que muestra bastante bien, puesto que se trata ahí de la diferencia entre naturaleza y cultura, el grado de profundidad de la reflexión etnológica que alcanzamos en esa página que me limitaré a comentar en un primer momento.

Registrando, en la cultura “salvaje”, una identidad entre el rechazo de la naturaleza y el rechazo del poder, Clastres concluye que la cultura es a un tiempo negación de una y otro en el sentido en que la cultura aprehende el poder como el *resurgir* mismo de la naturaleza<sup>6</sup>. Todo ocurre *como si*, añade, esas sociedades constituyeran su esfera política en función de la intuición de “que el poder en su naturaleza no es sino la *coartada[alibi]furtiva* de la naturaleza en su poder”<sup>7</sup>. Reflexionemos un instante acerca de esas proposiciones que me parecen de extrema importancia, y más precisamente acerca de la diferencia que no puede dejar de haber entre naturaleza y poder. Es sabido que la cultura se instituye negando la naturaleza, rechazándola fuera de sí como una suerte de caos contra el que debe afirmarse o repetirse continuamente – y a la naturaleza, al contrario, no se la identifica nunca en cuanto naturaleza, sino al mismo tiempo como inter-dicta [inter-dite] y objeto de la interdicción [interdiction]: constituye una especie de transgresión, o más bien una amenaza permanente de transgresión, del principio de identidad de la cultura, de la identidad de los términos entre los cuales se instituyen las estructuras de intercambio y, en este sentido, la naturaleza funciona como lo no-dicho en lo inter-dicto, como un principio de confusión, de opacidad, de desorden o de caos que amenaza continuamente a la sociedad con su disgregación. Podría decirse, en este mismo sentido, que la naturaleza es instituida por la cultura, pero, recuperando una expresión de Merleau-Ponty, como *inminencia de caos* contra el que la cultura debe siempre recomponerse, retomarse, reafirmarse; ya sea en el respeto de las reglas instituidas, o en la armazón de los rituales que garantizan el dominio simbólico de esa inminencia que está siempre al acecho. Por eso la naturaleza, suerte de irreductible *exceso* sobre la cultura, que resurge en las prácticas sociales, siempre es retomada, reinterpretada, reinscrita en la cultura, por medio de esa entidad compleja que suele llamarse lo mítico-religioso.

<sup>5</sup>*Ibid.* pp.40-41.

<sup>6</sup>*Ibid.* p.40. El subrayado es mío.

<sup>7</sup>*Ibid.* El subrayado es mío.

Para utilizar una cómoda metáfora sacada de la física, la naturaleza desempeña en la cultura como una suerte de principio de entropía contra el cual la cultura, en cuanto principio de neguentropía, debería luchar permanentemente. Vale decir, con mayor precisión, que la cultura no se instituye sino instituyendo, en sus silencios o en sus “huecos”[“blancs”], la naturaleza como un *puro afuera*, pero que nunca queda representado *como tal*, es decir como puro afuera.

¿Qué ocurre entonces con el poder? Desde luego, en cuanto principio incontrollable de caos o disgregación de lo social, él también es negado o inter-dicto. Pero aquello que constituye su diferencia esencial para con la naturaleza es que es puesto por la cultura en cuasi-exterioridad, para ser negado en cuanto *resurgir* de la naturaleza o, mejor dicho, que es *puesto activamente en escena* por la cultura como lugar de una *cuasi-naturaleza* donde viene a romperse el intercambio, es decir como lugar de una *cuasi-naturaleza identificable por la cultura en el interior* de la cultura. Así pues, el poder constituye, en cuanto lugar en el que viene a romperse el intercambio, una suerte de *imagen instituida* de la naturaleza, que queda de inmediato neutralizada mediante su institución misma. ¿Pero qué es una imagen *instituida* de la *naturaleza*, sino un *simulacro de la naturaleza*? Simulacro que, como bien señala Clastres al final de su estudio, comunica con el mito, simulacro cuyo papel es escenificar la opulencia de la naturaleza, la no-necesidad del intercambio, algo así como el hombre fuera de la cultura que, en virtud de esa misma posición es, por su preeminencia, deudor de la sociedad y que debe pagar, como una naturaleza por fin dominada en el simulacro, su deuda infinita de bienes y, como una naturaleza que se ausenta de inmediato del simulacro, su deuda infinita de palabras en las que la cultura pueda por fin *reconocerse* como cultura, en un ámbito que, por fin, no esté regido por el intercambio, que constituya pues, con respecto a la sociedad, la relativa exterioridad necesaria al reconocimiento, al aparecerse a sí mismo de lo social en cuanto social, donde reconocemos, gracias a los trabajos de Claude Lefort, la esfera de lo político propiamente dicha.

Por tanto, como tal simulacro de la naturaleza, el poder constituye, en esas sociedades, una cuasi-exterioridad respecto a la naturaleza, una franja tan estrecha como inestable entre la exterioridad y la interioridad de la sociedad: si se realiza la exterioridad, el jefe, como bien dice Clastres, se las da de jefe y se le excluye del grupo, se le abandona; si se realiza en cambio la interioridad, si el jefe ya no cumple con sus deberes, la donación de los bienes o la elocuencia de su pala-

bra, pierde entonces su privilegio (la poliginia) y su prestigio. Es pues en esta franja, en este sutil margen [entre-deux], donde el jefe ha de desplegar el genio de sus cálculos propiamente políticos. Es el precio que tiene que pagar para poder seguir apareciendo como esa suerte de “elemento destacado” del grupo que figura por así decir el origen de este último, es decir la naturaleza en la que el grupo se aparece a sí mismo, pero simbólicamente, a saber en un simulacro de origen o de naturaleza, esto es con un origen para siempre *ausente* como tela de fondo. Pero, a la inversa, como todo el juego del poder está estrictamente pautado por la sociedad, como el jefe está constantemente controlado, tanto en lo que da como en lo que dice, por el conjunto del grupo, el poder como simulacro de la naturaleza le ofrece también a la sociedad el simulacro de un dominio de eso que no constituye, según la hermosa expresión de Clastres, más que una *coartada furtiva* de la naturaleza – *como si* la naturaleza se hiciese aparecer [se faisait paraître], en el lugar del poder, allí donde no se encuentra, puesto que no constituye sino lo no-dicho, lo inter-dicto o el punto ciego necesario, por principio, a todo pensamiento y a toda acción en general: si hacerse aparecer en el lugar del poder es una astucia de la naturaleza, la cultura vuelve esa astucia contra sí misma haciendo de este aparecer el aparecer de un simulacro de naturaleza en el que la sociedad, reflexionándose ella misma [se réfléchissant elle-même], parece estar en medida de dominarse a sí misma [avoir prise sur elle-même], de equilibrarse en su propio destino.

Dicho de otro modo, tal y como Clastres ha mostrado meridianamente, si es que la expresión alberga sentido, la “estrategia” de las sociedades de este tipo es extremadamente sutil – de una sutileza que nada tiene que envidiar a la de nuestras sociedades con Estado. Si el poder, en cuanto simulacro de naturaleza, luego en cuanto “falsa naturaleza” o “segunda naturaleza” parece constituir, para la sociedad, una suerte de *pseudo-afuera*, ello no es óbice para que en él no aparezca también, en inminencia, la amenaza de un *extrañamiento* [extranéation] de la sociedad, es decir, la amenaza de su dominación y de su manipulación por parte de lo que se tornaría un auténtico afuera en el cual, de una misma tacada, se perfila la amenaza de una desaparición pura y simple, de una disolución radical de la cultura, es decir, para los Indios “salvajes”, de una muerte sin retorno de su humanidad, luego de la cultura *en general*. Si demuestran tanta constancia en alejar esta amenaza, tanta sutil perseverancia en impedir la emergencia de un poder constrictivo, es porque *su propio ser* está en juego. Sin embargo, de ese modo, lo que dominan al ejercer lo que *nos* parece ser el auténtico poder de su jefe, es, no

ya la naturaleza, que permanece efectivamente indómita como lo no-dicho que es condición necesaria de lo dicho, sino la naturaleza en cuanto instituida en su simulacro, y donde se limita a *aparecer* para ser al instante *anulada*, impedida como está de realizarse en virtud de la vigilancia propiamente política del grupo. Así pues, todo sucede como si estas sociedades sólo consiguieran dominar la naturaleza, es decir, su afuera, *reduplicándolo* por medio de su puesta en escena *explícita* donde, identificado, y por lo tanto pensado y apareciendo *como tal, pero en un simulacro*, fuera al fin susceptible de ser controlado, conjurado: vale decir que si el lugar del poder es un lugar de verdad de lo social, donde lo social, apareciéndose a sí mismo, se certifica como tal, este mismo lugar es, a la vez, y de manera indisociable, lugar de ilusión donde la sociedad se ilusiona en punto a su verdad, en punto a su dominio del afuera. O equivale también a decir, en un lenguaje quizá demasiado filosófico, que la esfera política constituye, en estas sociedades, pero también en las nuestras – trataré de ello enseguida – el lugar de una *ilusión transcendental necesaria*, de una ilusión, quiero decir, sin la cual no habría, sencillamente, sociedad, luego una ilusión en la que se manifiesta *también* algo así como la verdad de la sociedad.

Retomemos nuestro problema inicial. Empezamos a comprender que si las sociedades sin Estado son, de hecho, sociedades *contra* el Estado, es porque, ciertamente, el Estado aparece en las mismas, pero solamente como *naturaleza*, es decir, como principio de disolución de la cultura *en general*, como inminencia de un caos puro y simple, destinado a seguir siendo inminencia exclusivamente en la medida en que esta inminencia aparece en un *simulacro* de naturaleza. ¿Diremos acaso que este simulacro es aún el signo de una insuficiencia, de un déficit? Recaemos entonces precisamente en el círculo del etnocentrismo, que ha llevado a decir a todos los observadores que, en estas sociedades, el poder no es sino un simulacro de poder, presos como estamos de la imposibilidad de pensar que una sociedad sin poder coercitivo sea posible, sin el Estado que haya, supuestamente, de estar ahí para conjurar la amenaza de la disolución pura y simple de lo social en la naturaleza, es decir, la anarquía caótica, y ello a pesar de que los Salvajes están presos de la imposibilidad de pensar que una sociedad sea posible sin el dispositivo de la jefatura que está ahí para conjurar la amenaza de disolución pura y simple de la cultura en la naturaleza.

Si reparamos en ello, nos encontramos, de hecho, en una situación de quiasmo que tenemos la obligación de explicitar en la medida en que acaso se encuentre en ella la clave que permita comprender aquello a lo que Clastres apuntaba como una verdadera “revolución copernicana” en antropología. En el capítulo de *La Sociedad contra el Estado*, capítulo con el que se da conclusión a la obra, Clastres escribe muy claramente esto que sigue: “*El espacio de la jefatura no es el lugar del poder*, y la figura del (muy mal llamado) “jefe” salvaje no prefigura en absoluto la de un futuro déspota. En todo caso, no es, precisamente, de la jefatura india de lo que cabe deducir el aparato estatal en general”<sup>8</sup>. Y es sabido cómo Clastres orientó de hecho sus investigaciones hacia la expansión demográfica, el profetismo y la guerra. Pero lo que es ciertamente capital, a mi parecer, en esta propuesta, es que muestra muy bien que hay dos posturas diferentes para ver o pensar el mismo “lugar” social, y dos apariencias de ese mismo “lugar” que parecen ilusorias por igual, que revelan, según la expresión de Merleau-Ponty que citaba al comenzar, los errores mutuos de cada una de las dos posturas acerca de la otra. Lo que aparece como inminencia de la naturaleza entre los Salvajes, se nos aparece a nosotros como inminencia del Estado, del poder coercitivo, y por lo tanto de la sociedad; lo que se les aparece a los Salvajes como inminencia de destrucción o de disolución de toda cultura *en general*, sólo se nos aparece a nosotros como inminencia de destrucción de *su* sociedad, pero con esta suerte de reflejo invertido [retour inverse]<sup>9</sup>: a nosotros nos cuesta mucho comprender que su sociedad sea realmente una sociedad, puesto que una sociedad sin poder coercitivo se nos aparece como la inminencia de una especie de estado de naturaleza, como una anarquía caótica donde se disuelve toda sociedad. Abreviando, lo que los Salvajes aprehenden como el caos (el Estado), nosotros lo aprehendemos como la sociedad, y lo que nosotros consideramos el caos (la sociedad sin Estado), los Salvajes lo consideran la sociedad. Y por eso, de uno a otro, ya sea en un sentido o en el otro, no puede haber una pasarela, un engendramiento simple en el sentido de una deducción. A nuestro etnocentrismo responde, como en eco *invertido* – invertido según una estructura de quiasmo – el etnocentrismo de los Salvajes, con las ilusiones recíprocas que ello engendra: vemos sociedad ahí donde los Salvajes ven naturaleza e inversamente, aun cuando, sin embargo – y esto Clastres lo mostró claramente – estamos viendo lo mismo, el mismo “lugar”, el mismo fe-

<sup>8</sup>*Ibid.* p.175.

<sup>9</sup> “Retour inverse” es un término de óptica geométrica. Se está queriendo decir que el sentido del recorrido cambia, pero no el recorrido mismo, su trazado o configuración. [NdT].



nómeno, a saber el poder como medio que se da la sociedad para aparecerse conjurando la anarquía, el caos, esto es la naturaleza. Por consiguiente, si al ver el mismo fenómeno no lo vemos precisamente de la misma manera, es que las dos “posturas”, las dos instituciones de la sociedad desde las cuales lo vemos son, por igual, generadoras de dos ilusiones invertidas que parecen, por lo visto, estar irreductiblemente ligadas *a ellas*. Y el discurso cabalmente etnológico, tanto como la antropología política y la filosofía política que han de ser renovadas a raíz de este descubrimiento, nace, a mi parecer, de la reflexión acerca de esta situación en la que aparecen de la misma tacada, por un lado, el mismo fenómeno político como campo trascendental de posibilidad de la sociedad y del pensamiento de la sociedad y, por otro lado, la aparente incompatibilidad de dos posturas sociales que engendran, respecto de ese mismo fenómeno, ilusiones opuestas. De ahí se deduce que el pensamiento de lo político tiene que habérselas con la necesidad de pensar, dentro de este marco mínimo – lo que no excluye, voy a explicarme sobre el particular, que quede colmado –, la composibilidad, en el rigor de un único pensamiento, de dos posturas que engendran realmente – quiero decir en el plano del *hecho* de la institución social – dos versiones imposibles del mismo fenómeno. Imposibilidad aparente, puesto que la imposibilidad en cuestión deriva, como vemos, del hecho que dos posturas están *desfasadas*[*décalées*] una con respecto a otra, y que la ilusión (generadora de etnocentrismo) procede tan sólo de que se deduce, de la identidad del fenómeno, la identificación de los objetos: ilusión de ver en la jefatura india el prototipo deficitario del poder estatal; ilusión de aprehender la conjunción del poder y de la coerción como amenaza de destrucción pura y simple de toda sociedad, luego como déficit de lo social en general.

Es en este punto donde, a mi parecer, se inscribe de veras la necesidad de vérselas con eso que Clastres mismo llamaba “revolución copernicana”. Escribe en “Copérnico y los Salvajes”: “Para huir de la atracción de su tierra natal y elevarse a la auténtica libertad de pensamiento, para zafarse de la evidencia natural en la que sigue trabada, la reflexión acerca del poder debe operar la conversión “heliocéntrica”<sup>10</sup>. Y: “Ya es tiempo de cambiar de sol y de ponerse en movimiento”<sup>11</sup>. Aserto éste paradójico en más de un respecto. Podemos sentir la tentación de interpretarlo diciendo que, al término de esta revolución, las diferentes instituciones sociales constituyen otros tantos planetas que giran, cada uno con su

<sup>10</sup>*Ibid.* p.23.

<sup>11</sup>*Ibid.* p.24.

particularidad, alrededor del mismo sol. Pero, ¿cuál sería entonces ese sol, esa fuente única de luz y de sentido, y por qué, ante todo, habría que cambiar de sol y ponerse en movimiento? ¿No será que cada cultura se engendra, por así decir, si no su sol, sí al menos su punto de vista exclusivo sobre el sol? Pero entonces ¿es accesible el sol como fuente única de toda cultura? ¿Y cómo lo es? Además, ¿se trata de un sol, esto es de un centro desde el que todos los planetas y todos sus movimientos serían por así decir visibles “en tamaño real”? ¿Y el lugar de este sol, no sería entonces lo que Merleau-Ponty llamaba, con tanto tino, punto de vista de sobrevuelo, lugar de una teoría general y absoluta, ab-suelta [ab-solue] en particular de sus condiciones de posibilidad? No incurrimos menos en paradoja si interpretamos la revolución copernicana aquí requerida como un eco de la revolución copernicana puesta en juego por Kant. Pues, si se retoma sin pensar aquello con lo que de ella normalmente nos quedamos, a saber, que son los objetos quienes deben ajustarse a nuestro conocimiento, y no nuestro conocimiento quien debe adaptarse a ellos, si se retoma esto, existe un peligro importante, cuando no inmediato, de reforzar, en el caso de la etnología, las ilusiones del etnocentrismo. Este es pues, en el campo abierto por estos dos polos, el ejemplo de lo que puede parecer, en la obra de Clastres, el colmo de la inconsecuencia.

Limitarse a sacar esta conclusión sería sin embargo, voy a afanarme en mostrarlo para terminar, el signo de la cerrazón dogmática, tanto del pensamiento de Clastres como, por lo demás, del pensamiento de Kant. En efecto, retomemos las cosas por última vez. Lo que nos revela la *invariancia* de la función política en *todas* las sociedades, y que estriba en constituir un lugar donde la sociedad se aparece a sí misma, y por tanto se piensa ella misma a través de su origen *ausente*, es la *relatividad* de los diferentes *puntos de vista* que se propone cada vez tal o cual cultura en su singularidad, puntos de vista desde los que ve ese lugar siempre igual a sí mismo, desplazándolo de forma variable según la proyección del lugar que instituye la cultura con su singularidad, para, justamente, aparecerse ahí a sí misma como cultura, no ya particular sino general. En otros términos, si los puntos de vista están desfasados unos con respecto a otros, las vistas y con ello los objetos vistos también lo están, como si toda cultura no pudiera aprehender el lugar invariante de su institución política más que aprehendiéndolo, al tiempo, *desplazado*, como por una suerte de ilusión óptica, pero una ilusión óptica *necesaria a la vista misma*, es decir al auto-aparecerse de lo social en y por la institución política. Y es sin duda tal la finitud intrínseca, tanto de la experiencia social

como del discurso de esta experiencia – ya sea político, filosófico o etnológico – que nunca llegaremos a deslindar rigurosamente, a no ser mediante un salto dogmático, el ámbito de la verdad y el ámbito de la ilusión, ni conseguiremos separar absolutamente la invariancia del lugar de la ilusión óptica por la cual lo vemos y nos vemos en él. Lo que en la obra de Clastres parece inconsecuencia no es sino dificultad extrema de pensar, y de pensar dentro de la diferencia irreductible que hay entre la invariancia y la relatividad, entre la invariancia de una suerte de ley *a priori* y cuasi-física (esto es trascendental) de las sociedades – la antropología política general que pretendía elaborar<sup>12</sup> – y todas las transcripciones singulares pero siempre originarias de esa misma ley en la singularidad de tal o cual institución social – transcripciones de las que nos damos cuenta que no podemos hacer un recuento *a priori*, sino tan sólo un inventario *factual* al hilo de todas las instituciones sociales censadas, puesto que ninguna estructura *a priori* puede venir a organizar el campo de las diferentes culturas existentes y posibles, y con ello los diferentes puntos de vista, salvo que, de nuevo, recurramos a otro salto dogmático, a la ficción de un sobrevuelo absoluto; y esto, sin duda, porque no hay cultura ni sociedad alguna exenta de ilusión necesaria, es decir auténticamente constitutiva; porque, por lo tanto, no hay ninguna sociedad absolutamente verdadera donde el ser coincida con el parecer, como, por lo demás, no hay ninguna sociedad absolutamente falsa, donde el ser y el parecer estén en disyunción.

Es tal la envergadura de la revolución copernicana anhelada por Clastres que parece indicar una suerte de “*curvatura intrínseca*” del ámbito de lo político, ámbito que no podríamos aprehender inmediatamente como tal, en la medida misma en que, como seres irremediamente culturales, sólo lo aprehendemos en la inmediatez como “plano”, con la ilusión de universalidad de nuestro punto de vista y de lo que en él vemos. La “conversión heliocéntrica” es entonces una conversión del pensamiento antropológico a una suerte de “curvatura” intrínseca y necesaria del ámbito antropológico coextensiva con su finitud, lo que también quiere decir una conversión a lo que debe ser igualmente una curvatura de la Razon antropológica que debe ponerse en movimiento y abandonar el espacio plano – para aquéllos que conocen la obra de Kant, la alusión a un célebre pasaje de la doctrina trascendental del método resulta transparente, pero por desgracia no puedo desarrollar este punto aquí<sup>13</sup>. De este modo, es sólo con la condición de

<sup>12</sup>*Ibid.* p.174.

<sup>13</sup>*Crítica de la razón pura*, A 758 y ss.

abrazar íntimamente esta curvatura como la Razón puede aspirar a realizar, en su movimiento mismo, su crítica *interna*, es decir a arreglárselas para que la condición de posibilidad de la experiencia antropológica sea *de paso* condición de posibilidad de sus objetos, en lo que constituiría una “ciencia” cuyo estatuto queda, claro está, por pensar y por definir, pero que no puede ser en ningún caso el de una ciencia “total” o “absoluta”, que tendría por efecto aplanar la “curvatura” del ámbito antropológico. Tal es, a mi parecer, la gran obra que Clastres ha iniciado, que nos ha legado, y que tenemos que proseguir. Un pensamiento a redropelo, como gustaba decir, un pensamiento contra la evidencia, desde luego, pero no un pensamiento contra el rigor. ■