



**Casa abierta al tiempo**  
**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA**  
**UNIDAD IZTAPALAPA**  
**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**  
**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**En torno a la política.**

**Hacia una conceptualización para su estudio en el siglo XVI americano**

Daniel Andrés Egaña Rojas

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Esteban Krotz

Lectores: Dra. Margarita Zarate Vidal

Dr. Rafael Diego Fernández Sotelo

Dr. Enzo Segre Malagoli

México, D.F.

Julio, 2009

Índice	002
Introducción	003
Capítulo 1: Sobre el origen de la política en Grecia	007
a. La política griega	009
b. El “exterior” de la política griega	021
c. La política griega como “origen”	032
Capítulo 2: La política vista desde la antropología	038
a. Los límites de la antropología política	039
b. Lo que aporta la antropología política	059
Capítulo 3: Imperio, representación y libertad	081
a. Roma y la dimensión imperial	082
b. El cristianismo: teología política y gobierno de los hombres	093
c. Libertad cívica renacentista	108
Conclusiones	116
Bibliografía	127

## 0. Introducción

La construcción de una sociedad colonial es, sin duda, uno de los principales ejes que atraviesan el siglo XVI americano. Tras la sorpresa del “descubrimiento” y la violencia de la conquista, la población hispana tuvo que esforzarse en dar forma al cuerpo social americano. Sin embargo, la “nueva” corporación no fue producto ni de la mera suplantación de un poder soberano por otro, ni de la simple adición de realidades socioculturales diversas. Por el contrario, el cuerpo social y político americano se irguió sobre los restos de una población indígena diezmada por el universo europeo, así como sobre los retazos de las huestes españolas enfrentadas a la espesura del continente.

Es indudable que la fragmentación del mundo indígena no es un resultado exclusivo del desigual enfrentamiento bélico (como profesaría cierta leyenda negra hispanoamericana)<sup>1</sup>. Desde hace algún tiempo existe relativo consenso en el peso que habrían jugado factores epidemiológicos en la mortandad indígena de los siglos XV y XVI (Malvido, 2003), no obstante, también es posible distinguir factores sociales como los *efectos de desplazamiento* y los *efectos de sustracción* (Livi Bacci, 2003). Ambos se orientan a la “confiscación” del patrimonio indígena. Por los primeros se entiende el hecho de que gran parte de la población fue forzada a trabajar fuera de su comunidad, bajo la forma de repartimiento y encomiendas, dislocando los vínculos sociales que aseguraban la subsistencia del grupo. Por su parte, los “efectos de sustracción” se refieren a la carga que significaba para las sociedades indígenas entregar, voluntariamente o por coacción, parte de su producción alimenticia a las huestes conquistadoras, teniendo en cuenta que la mayoría de las sociedades prehispánicas no generaban grandes cantidades de excedentes.

Independiente del peso relativo que cada uno de estos factores haya tenido, para el siglo XVI la mayor parte del tejido social de las comunidades indígenas se encontraba fragmentado. Desde luego que había poblaciones que todavía no entraban en contacto directo con el mundo hispano (no obstante, para la expansión epidemiológica no se necesitaba de un “contacto directo”), y otro tanto se encontraba en una situación de frontera donde la *confiscación* colonial no podía realizarse completamente. No obstante, al margen de algunos casos, la experiencia colonizadora de las “zonas de contacto” –para

---

<sup>1</sup> Desde luego, nos referimos a la fragmentación que sufrieron internamente las diversas sociedades indígenas y no a la propuesta utópica-política de ver a la población prehispánica como una sóla trama que la conquista fracturó. Por el contrario, la supuesta unidad del mundo indígena americano es en gran parte subsidiario de la misma situación colonial que, bajo conceptos como los de “república de indios”, tendió a procesar homogéneamente a diversas etnias locales.

usar la expresión de Mary Louise Pratt (1997)– había producido efectos devastadores en la organización social indígena.

Si la empresa de conquista tuvo que producir una sociedad colonial, ésta lo hizo sobre el dato de la fragmentación de las sociedades prehispánicas. En este sentido, la suplantación de poderes soberanos es una tesis evidentemente limitada, incluso para los casos, –como en la ciudad de México- en que el zócalo y los edificios del poder coloniales fueron construidos sobre las edificaciones político-ceremoniales prehispánicos. Así, aun cuando la dimensión simbólica del poder colonial haya poseído similitudes urbanísticas con las “ciudades” prehispánicas, o incluso –como sugiere Setha Low (1995)– si mantuviera influencias de éstas, la construcción sociopolítica de una sociedad colonial debía estar marcada por una novedad, tanto frente al pasado indígena, como al pasado europeo que traían los conquistadores. Es aquí donde surge nuestro problema: cómo se elabora una política colonial, es decir, cómo se da este paso de la conquista a la colonia, de la violencia a la política.

Desde luego que estamos ante un fenómeno complejo de múltiples variables. Nos interesa, sin embargo –y aquí hay una propuesta metodológica– ver cómo este tránsito se desarrolló a nivel discursivo, es decir, cómo ciertos actores de la emergencia colonial vivieron este proceso de constitución de una política americana, al mismo tiempo que propusieron una narrativa de la misma. Creemos que la fuente más rica para nuestra futura investigación doctoral son las historiografías de Indias, es decir, el conjunto de Historias de Indias que se produjeron durante el siglo XVI.

Preguntarse y estudiar una política particular como la del siglo XVI americano, es decir, una política *ubicada* espacial y temporalmente, implica necesariamente intentar definir lo que se entiende por política. Asimismo, este proceso de conceptualización impone al investigador *ubicarse* a sí mismo frente la investigación y frente al lector, pues al definir la política necesariamente nos obliga a tomar una postura particular, y por tanto tener que decidir.

El contenido de esta decisión es la propuesta de nuestra tesina de maestría, a saber, construir una definición particular de la política que nos permita aproximarnos a nuestro objeto de estudio. Cuando hablamos de política pensamos en dos sentidos que contiene implícitamente dicho concepto: de un lado, un sentido filosófico, ligado a lo que Arendt llama la condición humana, que si bien también es un campo en disputa posee pretensiones de universalidad; y del otro, un sentido histórico-práctico, donde la política es

vista como un entramado institucional que ordena de una forma específica las relaciones humanas. Para Chantal Mouffe (1999), la existencia de ambos sentidos es lo que distingue a *lo político* de *la política*; y aunque dicha distinción puede ser útil analíticamente, no creemos que ambas dimensiones puedan ser completamente disociadas.

Pues bien, el objetivo principal del texto que sigue es el de *elaborar una reflexión sobre la política tanto desde su dimensión conceptual como en su evolución histórica, con miras de entender los límites dentro de los que era posible pensar una política americana durante el siglo XVI*. Por lo tanto, más que un desarrollo histórico institucional nos interesa reflexionar sobre ciertas figuras del pensamiento político que fueron surgiendo a lo largo de los casi veinte siglos que separan la emergencia del pensamiento político occidental con la conquista europea de América.

La decisión de dedicar toda la tesina a la reflexión de la política como problema, conceptual e históricamente situado, surge de la constatación que realiza Varela (2005) de que la antropología política (juicio extensible a gran parte la historiografía) escasamente se preocupa por definir lo que entiende la política. El presente texto responde a esta invitación e intenta construir una definición que permita pensar el siglo XVI americano, la cual encare tanto problemas de la tradición occidental como de la misma antropología.

Como todo texto, el que sigue posee un punto implícito que articula su desarrollo. Aun cuando el siglo XVI americano sea consensualmente conceptualizado en el espectro que va desde el choque cultural al encuentro/desencuentro entre dos mundos, las páginas que siguen a continuación están escritas desde la evolución política de occidente. Y aunque este trabajo no discute la idea de “occidentalización” en sí misma (tarea pendiente para la tesis doctoral), la tesina contiene tras de sí el supuesto de que sólo a la luz de occidente, el “otro” (en este caso, el mundo prehispánico) puede adquirir su dimensión política. Esta postura, que puede sonar eurocéntrica (algo que desde los estudios poscoloniales posee escaso crédito), se basa parcialmente en el hecho que el mismo formato académico de una tesina y la elección de indagar temas en el cruce de la historia, la antropología y la filosofía política responden a una tradición que, en autores como Palerm (2006)<sup>2</sup>, coincide con la historia de occidente. Esto es cierta medida es paradójico, ya que escribimos (como también lo hizo Ángel Palerm) desde América, que en la fórmula de Carmagnani

---

<sup>2</sup> También ver Wallerstein (2006)

(2004) es el “otro” occidente. En este sentido, y aun cuando aludamos tangencialmente a este problema en el segundo capítulo, nuestra tesina no pretende rescatar una concepción propiamente prehispánica de lo que la “política” (si es que esta idea existía como tal) podía significar. Por el contrario, cuando planteamos la posibilidad de elaborar una reflexión que nos permita pensar la política del siglo XVI americano, lo hacemos desde la constatación histórica que la occidentalización efectivamente se produjo y que lo contrario (es decir, un contra factual que planteara que América no fue colonizada por Europa) es sólo ficción.

Por consiguiente, el texto que sigue elabora una reflexión en torno a la política desde una óptica un tanto tradicional, que se inicia en el mundo griego para finalizar en el renacimiento europeo. A lo largo de tres capítulos se intenta problematizar la política destacando tanto su dimensión dialógica/constructiva como el conflicto central que presenta la relación con un “otro”. De este modo, el primer capítulo cuestiona el problema del origen y se pregunta por la novedad griega que permite que exista un relativo consenso en torno al lugar y momento histórico de la emergencia de la política en Grecia; posteriormente, una vez conceptualizado la política griega, se interroga por el papel de la alteridad (tanto interna como externa) que limita a este modelo. Un segundo capítulo reflexiona desde una perspectiva disciplinaria, cuestionando la pertinencia que posee la antropología en la reflexión política del siglo XVI, revisando cómo elementos modernos han determinado una disciplina que, más allá de las apariencias, carece de herramientas sólidas de interpretación histórica. Sin embargo –y a partir de la misma crítica disciplinaria de los años ochenta, así como de la introducción de perspectivas subalternistas que la antropología realiza en los mismos años–, se intenta reflexionar cómo algunas elaboraciones disciplinarias pueden ser reformuladas para pensar el conflicto en la política. Un último capítulo retoma la traza histórica para problematizar someramente cómo el imperio romano, el cristianismo y la libertad cívica renacentista, desdoblan el aislamiento que supone la política griega, expandiendo la política hacia nuevos horizontes.

*Determinar el terreno de un conflicto ya hace parte del conflicto mismo. Crear una definición socialmente aceptada de lo que entendemos por política es, por así decir, una cuestión de poder.[...] No existen vacíos de la política como no existen vacíos de poder o vacíos de teoría. No hay tierra virgen. Una teoría nueva surge a través de la crítica de las teorías vigentes. Una nueva concepción de la política se desarrolla mediante la crítica a los modelos conceptuales establecidos. (Lechner, 1984:13)*

## **Capítulo 1:**

### **Sobre el origen de la política y Grecia**

Nos gustaría abrir este apartado con un cuestionamiento de orden teórico: ¿Tiene la política una instancia primordial desde la cual emerja una definición, o es un producto histórico, y por tanto, se encuentra sujeto a constantes modificaciones? ¿Existe una definición “universal” de lo que es la política, o por el contrario, sólo podemos aspirar a leerla en los propios términos de tal o cual sociedad? De cierta manera, las preguntas que aquí planteamos se podrían traducir en la pertinencia que posee (o no) el hablar de un origen de la política.

Desde luego que no planteamos un origen absoluto e intemporal. Nuestra pregunta se orienta a un origen histórico, un momento en que la política adquirió sentido social, y por lo tanto, puede ser definida.

La reticencia a pensar el origen ha encontrado –por lo general– sus mayores exponentes en la historia. En un texto ya clásico, Marc Bloch recurrió a la imagen baconiana de los ídolos para describir la obsesión que los historiadores habían tenido con los orígenes. Para Bloch, la alusión a los orígenes podía significar tanto el principio de un hecho como las causas del mismo, esto último en el sentido de establecer una explicación. El peligro de esta ambivalencia se traducía en que el origen era comúnmente pensado como en “un comienzo que explica, [... es decir,] que basta para explicar” (2007:34). Ante esta idea, Bloch llamaba a la cautela de no confundir la filiación con la explicación.

Una reacción similar es la que posee Foucault al rescatar la idea de genealogía de Nietzsche. En la lectura foucaultiana, la genealogía se opone al origen, en tanto éste se

piensa como el lugar de la verdad. La genealogía de Foucault rechaza las génesis lineales –propias de los evolucionismos– por no considerar la particularidad de los sucesos al margen de una teleología, “como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas” (Foucault, 1992b:7). En este sentido, la genealogía es consciente de que no hay una esencia secreta alejada de la historia, sino que –por el contrario– cualquier esencia es el producto de elementos azarosos que le son extraños. “Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen –es la discordia de las otras cosas, es el disparate” (1992b:10). En última instancia, la genealogía opone al origen que se piensa en lo alto, soberano y de filiación divina, la dimensión mundana, baja y sinuosa del comienzo histórico.

Es así como Foucault introduce dos conceptos nietzscheanos que, a diferencia del origen (*Ursprung*), refieren de mejor manera el objeto de la genealogía: la procedencia (*Herkunft*) y emergencia (*Entstehung*). La procedencia no pretende establecer una continuidad prefigurada entre el presente y un pasado remoto, haciendo caso omiso de los acontecimientos del proceso; por el contrario, asume que éstos (ya sea a través de ellos o por oposición a ello) son constitutivos a la formación de dicho presente.

Seguir la filial compleja de la procedencia, es [...] mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas –o al contrario los retornos completos–, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que ha producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente.

(Foucault, 1992b:13)

Por consiguiente la deriva de la procedencia no es acumulativa ni apunta a la solidificación; es un legado inestable, compuesto por pliegues, tensiones y fisuras; así, si la herencia apunta a la consolidación, la búsqueda de la procedencia deviene en un proceso de desmontaje y fragmentación de aquello que se presentaba como acabado.

La emergencia, por su parte, indica “el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición. Del mismo modo que muy frecuentemente uno se inclina a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupciones sería un error explicar la emergencia recurriendo al final” (1992b:15). Por el contrario, la emergencia sólo da cuenta



de una tensión, de una lucha, de una correlación de fuerzas que, en su misma dinámica, en su propio enfrentamiento, reordena las posiciones. En este sentido, la emergencia no es el producto de tal o cual fuerza, sino que ésta se engendra en el intersticio que habilita la misma relación. Por consiguiente, no hay una voluntad predefinida de emergencia, ésta es el producto de accidentes específicos, de disputas internas, de espacios que se abren y que son aprovechados para dar vuelta el tablero o modificar las posiciones. En este sentido, y al igual que la procedencia, la emergencia rechaza las teleologías metafísicas: no se emerge para llegar a un fin último, y lo que se presenta como tal no es más que un estado pasajero, coyuntural, al que nada le asegura su permanencia eterna.

Pero la ruta que abre la genealogía frente al origen no elimina la pregunta por este. Ciertamente lo saca de este altar solemne, perfecto, divino, anterior a cualquier caída y corrupción, para ponerlo en una perspectiva humana. Si con el origen “se buscaba hacer despertar el sentimiento de la soberanía del hombre, mostrando su nacimiento divino: esto se convirtió ahora en un camino prohibido; pues en la puerta del hombre está el mono” (Nietzsche en Foucault, 1992b:11). Mas el hecho de ponerlo en la escala de la hominización no impide preguntarnos por el origen de la política, por su emergencia.

La pregunta por si existe un momento privilegiado para reflexionar sobre la emergencia de lo político sigue siendo válida. Esto no quiere decir que al emerger en cierta sociedad, la política sea privativa de algún segmento de la humanidad, no por lo menos en un sentido racial, cultural o étnico. Desde sus inicios y casi como ejercicio disciplinario, la antropología política se esforzó en demostrar que no había en el globo sociedades carentes de algún tipo de organización política, aun cuando esta se correspondiera completamente con los vínculos de parentesco. Aunque no poseyeran Estado y presentaran una distribución descentralizada, la políticidad (en términos de la antropología) debía de ser un patrimonio extendido de la humanidad. Sin embargo, para que esta crítica –que atacaba directamente al evolucionismo y polemizaba con la sociología– tuviera sentido, la antropología debía de hacer eco de una tradición de pensamiento occidental que podía conceptualizar ciertos elementos del orden social como políticos. En el inicio de esta tradición, en su propia emergencia, es que creemos se encuentra algo así como el origen de la política.

#### **a. La política griega**

Si bien es imposible determinar bajo qué circunstancias, momento o lugar la hominización desarrolló algo así como una organización política (probablemente indisociable de la

misma organización social), sí es posible determinar cuando ésta se constituyó como un pensamiento coherente, al menos en occidente. Existe relativo consenso que esto ocurrió en Grecia<sup>3</sup>, entre los siglos VIII - IV (A.C.), teniendo su apogeo en el V. Podrá sonar casi retórico que una cultura como la occidental, que reivindica su pasado greco-latino, ubique en Grecia la emergencia del pensamiento político, pues desde luego que mucho antes del siglo VIII ya había conciencia de que la monarquía y la oligarquía representaban modelos de gobiernos alternativos, es decir, ya existía un pensamiento sobre la política. Por lo mismo, resulta doblemente pertinente preguntarse qué es lo que hace particular a la reflexión política del mundo Griego<sup>4</sup>.

La respuesta tiene distintas entradas posibles, de cierto modo, consistentes con una concepción genealógica de la emergencia: estamos frente a un conjunto de elementos que, en términos de Castoriadis, modifican el imaginario social instituido para hacer de Grecia el lugar de emergencia de la democracia. Para el autor, democracia y política poseen cierta identidad en tanto antes de la democracia “no hay actividad colectiva que apunte a la institución de la sociedad como tal: en la monarquía asiática, por ejemplo, tenemos intrigas de corte pero no una actividad colectiva del pueblo que apunte a cambiar la ley” (Castoriadis, 2006b:44). Es decir, el giro que plantea la democracia como régimen frente a la monarquía o a la oligarquía no es sólo de tipo organizativo, sino que modifica algo en el modo de concebir la acción misma que se define como política, le da un nuevo sentido, la ubica en otro plano. En forma sintética podríamos decir que lo que hace la democracia griega es descubrir la acción humana, descubrir que las leyes y los límites de la sociedad han sido impuestos por los hombres, y por tanto, que son responsables de los mismos pero también que pueden modificarlos.

En este punto inicial es imprescindible desviarse brevemente para hacer notar un problema central a las discusiones que daremos. En toda genealogía, incluso en la filogenia, determinar el inicio (ya sea que prefiramos la emergencia o el origen) implica indicar los límites (inferiores si se quiere) de lo que constituye el objeto de dicha genealogía. Esto, que quizás pueda sonar banal, posee en la política importantes consecuencias, ya que quien privilegia un inicio sobre otro delimita inmediatamente el

---

<sup>3</sup> Aunque en estricto rigor tanto Grecia como el etnónimo “griego” remiten a una población relativamente heterogénea, aquí los utilizaremos para aludir principalmente a la tradición ateniense, sin perjuicio que eventualmente nos refiramos al horizonte espartano bajo el mismo etnónimo.

<sup>4</sup> En lo que sigue sobre el horizonte griego, nuestro texto se basa principalmente en los trabajos de Hannah Arendt y Cornelius Castoriadis, autores que combinan una preocupación esencialmente política con una actitud revisionista de la tradición antigua.

contenido y el sentido de lo que es la política misma, lo que también equivale a definir qué actores pertenecen o no a dicho campo. Más adelante intentaremos profundizar esta idea. Por el momento conviene tenerla presente ya que vale tanto para los autores que refiramos como para nosotros mismos.

Ahora bien, para que en el mundo griego emerja algo así como la democracia, es necesario que la sociedad someta a cuestionamiento el imaginario social instituido. Esto implica un proceso creativo por el cual se piensan otras posibilidades frente a las que ya están dadas. Para Castoriadis este momento se habría producido cuando la sociedad griega reconoce y concientiza la distinción entre apariencia y ser, entre opinión y verdad.

Desde luego que esta distinción ya existe banalmente en cualquier sociedad. La opinión de un sujeto cualquiera no necesariamente indica una verdad: éste puede estar equivocado. Sin embargo, lo que ocurre en la filosofía griega es que esta distinción es llevada a un nuevo nivel de complejidad: lo que separa la verdad de la opinión y al ser de la apariencia es ahora una distancia infranqueable, en tanto sólo podemos acceder a la opinión y a la apariencia. Castoriadis remite a la idea de Jenófanes por la cual si los griegos imaginan a sus dioses antropomorfos, así los caballos o las vacas los deben imaginar caballos y vacas como dioses. Las implicaciones de lo anterior es que si quitamos los atributos a los dioses o bien no queda nada (es decir, el *no-ser*), o queda lo que es independiente de cualquier consideración. En ambas posibilidades, lo que queda se presenta como inasequible para los humanos.

Leído en sentido inverso, la sustracción de atributos divinos permite darse cuenta de que lo que se tenía por tradición (a saber, la existencia de los Dioses y su acción sobre los hombres) no es más que eso, tradición de la sociedad. Es decir, producto del *nomos*, en tanto ley establecida, en tanto convención de la tradición. Por consiguiente, si la ley es ley porque fue establecida por la sociedad en su tradición y no bajada por un Dios, es la sociedad misma quien posee los atributos de cambiar la ley, ya sea modificándola o aboliéndola para establecer una nueva.

El descubrimiento de la distancia profunda que separa ser y apariencia, verdad y opinión, y naturaleza y ley (*nomos*), devela lo que Castoriadis (2005) llama el caos/abismo/sin fondo. Es decir, la conciencia que detrás del orden socialmente instituido no hay nada, no existe sentido alguno que guíe o determine el camino de los hombres. Para el mundo griego, este abismo se presentaba como el caos (el vacío) originario, como lo indeterminado e incognoscible. Sobre él se establece el cosmos, que no es más que la

frágil creación humana, siempre en peligro de corromperse en el caos o condenarse a su destrucción.

Existe así una relación permanente entre engendramiento y corrupción que se encuentra en el núcleo del imaginario griego. Relación que de cierta forma se vincula a la misma autolimitación que los griegos establecen para su sociedad. En el pensamiento Homérico –que tanto para Castoriadis como Hannah Arendt (1997) y Simon Weil (ver Esposito, 1999) constituyen un eje hermenéutico privilegiado del mundo griego– la idea de *moira* se refiere a la parte, el lote, la suerte de cada ser (animal, humano, divino o monstruoso). Por tanto, la *moira* indica los límites que nos son impuestos. Por supuesto que la principal *moira* es la muerte: todos, dioses y humanos, mueren –dejan de existir– en algún momento. Pero también hay otros límites, interiores, que afectan a la vida de los humanos (por ejemplo, los límites que imponen las leyes físicas a nuestras acciones). Ahora bien, la noción de *moira* no implica que estemos predestinados de un modo específico; es un límite que no podemos sobrepasar, pero dentro del cual los humanos actúan y deciden libremente. Por tanto, en la concepción griega no existe algo parecido al destino más que el hecho inevitable de que algún día moriremos (Castoriadis, 2006b).

Pues bien, que los límites existan no quiere decir que no haya transgresiones o intentos de transgresión. Cuando esto ocurre, cuando los humanos intentan ir más allá de su *moira*, cuando intentan ir *hyper moiran*, es porque se han dejado llevar por la *hybris*, por el impulso de la transgresión. Para que la sociedad no se disuelva en la transgresión, toda *hybris* debe ser reencauzada. En la organización del mundo griego, la *hybris* se vincula a la *adikía* (a la “injusticia”) y por tanto se opone a la *diké* (a la “justicia”). Desde su dimensión social y política, la *diké* es una creación humana, es lo que regula los asuntos humanos y por tanto refiere a una concepción de la ley (del *nomos*) producida en y para la ciudad (la *polis*). Es esta concepción de *diké* la que limita y encausa la *hybris*, la que le pone freno, la que le imparte justicia, constituyendo los límites políticos de la sociedad. Es así como la noción de autolimitación permite al mundo griego elaborar una concepción de autocreación humana frente a lo que sería una antropogénia mítica<sup>5</sup>, y por lo tanto pensar la constitución de la democracia y la emergencia de una política (Castoriadis, 2006a).

---

<sup>5</sup> La distinción entre una autocreación y una antropogénia responde a la pregunta “¿Qué es el hombre?”. Habitualmente, las concepciones de antropogénia poseen una dimensión mítica, en tanto responden “a la pregunta sobre el hombre retrotrayéndola a su *origen* y presentando un *relato*: el hombre es lo que es porque antaño, en tiempos muy remotos (más allá de toda confirmación o refutación empírica posible), ocurrió algo que sobrepasa nuestra experiencia habitual” (Castoriadis, 2006a:17). En este sentido, la antropogénia siempre es heterónoma en tanto que la existencia del hombre (en su sentido genérico) depende de un ser

\*\*\*

La emergencia de la actividad central de la polis, es decir, la emergencia de la política en Grecia, posee una narrativa originaria. Como plantea Castoriadis (Castoriadis, 2006b), el texto sagrado de Grecia no es un texto sagrado sino uno poético. Para diversos autores, la *Ilíada* y la *Odisea* ya contienen los elementos centrales que define la democracia griega. Dan cuenta a su vez de un relato de origen. Así, poco importa si el relato es histórico o no, si fue escrito por Homero o si fue compilado por un grupo diverso de poetas a lo largo de varios siglos; lo que importa, por el contrario, es que es posible reconocer en estos textos elementos fundamentales de la organización del mundo que define a la política griega.

Para Hannah Arendt la *Ilíada* cabe ser leída como un texto originario de la polis, pues solamente en el mundo heroico es donde puede surgir la publicidad. De cierta manera, la guerra de Troya se articula como el relato que configura los elementos centrales de la política, mostrando el vínculo que une el *polemos* (la guerra) con la *polis* (es decir, la política). Sin embargo esto no quiere decir que en Troya se encuentre un *antes* de la política y que sólo después de esta guerra emerja algo así como la democracia clásica; la *Ilíada* es una narrativa que los mismos griegos se han dado, y por lo tanto, antes que una verdad histórica –el problema de su historicidad responde más a los arqueólogos e historiadores modernos que a los mismos griegos-, expresa un sentido verdadero de cómo pensar la constitución de la *polis*.

Aun cuando en la filosofía de Arendt, guerra y política, violencia y poder<sup>6</sup> se opongan radicalmente (ver Arendt, 2005), en la narrativa originaria de la *Ilíada* estos elementos antinómicos se encuentran constantemente implicados. Y es que la emergencia de la política (aun cuando se enmarque en una narrativa originaria) halla constantes referencias a instancias pre-políticas que la posibilitan. Así, si en la concepción arendtiana el sentido de la política griega está dado por la libertad –en muchos aspectos ser libre y vivir en la polis era lo mismo–, dicha libertad supone a su vez una libertad previa: para ser libre en la *polis* el ciudadano no podía –como los esclavos– estar sometido a la coacción de otro hombre, ni tampoco –como los trabajadores- a la necesidad de ganarse el sustento. Por lo

---

sobrehumano que le concede su humanidad. Por el contrario, las narrativas de autocreación ubican la humanidad de la especie en una trama autónoma, donde los mismos hombres descubren sus límites e instauran lo social/político como una instancia de autolimitación.

<sup>6</sup> Volveremos más adelante al problema del poder. Por el momento conviene aclarar que si bien en Arendt poder y política están íntimamente vinculados, la concepción sobre el poder arendtiana difiere completamente de la noción weberiana, tan cara a la antropología, que vincula al poder con violencia y la dominación.

tanto, la libertad del ciudadano descansaba en la opresión de otros individuos que de ningún modo podían aspirar a la política. Para Arendt la instancia decisiva era el esclavismo, es decir:

La violencia con que se obligaba a que otros asumieran las penurias de la vida diaria. [...] Los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor (*Arbeit*), de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y de la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa.

(Arendt, 1997:69)

Si bien hay discusión de la centralidad del esclavismo frente a otras formas de dominación (como la que se ejercía en la familia o con los campesinos), lo cierto es que los ciudadanos para entrar a la esfera política de la *polis* debían ser hombres libres y esto implicaba ejercer algún tipo de violencia sobre otros sujetos sociales. Pero esta violencia, imprescindible para la política, en ningún caso era considerada como una violencia política. Era una violencia previa, externa y un prerrequisito para que la política existiera.

Si ser libre era un requisito para la política, también lo era para la acción heroica, pues quienes se embarcaban en la guerra no sólo debían poseer cierta libertad de movimiento, y por tanto no estar sometidos a coacción, sino que también debían poder “alejarse del hogar y de su “familia” (concepto romano que Mommsen tradujo sin más por servidumbre)” (Arendt, 1997:73).

Ahora bien, esta misma libertad –pre política– aseguraba otro elemento fundamental de la democracia, a saber, la igualdad. A diferencia de las funestas dicotomías que nos acostumbró la segunda mitad del siglo XX, libertad e igualdad no sólo no son contradictorios, sino que mantienen una profunda correspondencia y necesidad en la constitución de la democracia. Sólo entre libres se puede dar la igualdad, así como sólo entre los iguales se puede ser libre; pues si hay dominación entre los ciudadanos no hay libertad, pero además, por definición, hay diferencia y por tanto la igualdad se suspende. A esta idea de igualdad los griegos la llamaban *isonomia* o *isegoria*, que no significaban exactamente una igualdad ante la ley –como plantearía el sentido moderno–, sino el hecho de que todos tenían los mismos derechos a la actividad política; lo que se traducía en los mismos derechos para hablar unos con otros y así tomar las decisiones en la

polis<sup>7</sup>. Así, del mismo modo en que la libertad de la polis se corresponde a la libertad heroica, la *isonomia* y la *isegoria* de la *polis* “se prefiguraron originalmente en la relación entre “iguales” que caracterizaba a los guerreros homéricos cuando se agrupaban en círculo para deliberar” (Esposito, 1999:47); los guerreros eran “iguales” en tanto la formación hoplítica y el uso del hoplon (escudo que se sostenía con la mano izquierda), imponían que el flanco derecho de cada combatiente fuera protegido por otro hoplita, igualmente armado; de esta manera, la idea de falange respondía así a la noción de una comunidad de hombres libres e iguales que se protegían mutuamente.

Pero la libertad no sólo trae aparejada la igualdad. Salir del hogar y alejarse de las ataduras familiares implicaba abrirse al mundo público de los iguales. Nuevamente, la publicidad de la guerra no es del todo política, sin embargo, se encuentra a medio camino de ella. Si la publicidad heroica requiere en un primer momento de la libertad de movimiento que reúne a los iguales, se constituye plenamente en un segundo momento en el que impera la libertad de la palabra, donde:

Cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después asegurarles la gloria para la posteridad. Contrariamente de lo que sucede en la privacidad y en la familia, en el recogimiento de las propias cuatro paredes, aquí todo aparece a aquella luz que únicamente puede generar la publicidad, es decir, la presencia de los demás.

(Arendt, 1997:74)

Sin embargo, lo público no sólo se constituye a nivel discursivo: en el mundo heroico que da pie a la polis, la publicidad se asocia directamente a la acción. “Los “héroes”, seres actuantes por antonomasia, recibían el nombre de *ándres epiphaneîs*, los especialmente visibles” (Arendt en Esposito, 1999:51). Cuando éstos se enfrentaban, la guerra

---

<sup>7</sup> Es fundamental no confundir la igualdad con la homogeneidad. La ciudad, en el sentido de la polis griega, es el producto de la confluencia de los diversos. Si los ciudadanos fueran iguales y homogéneos el debate político no tendría sentido alguno. Cuando Arendt comienza su estudio sobre la política, ataca a la filosofía justamente por no prestar atención a este hecho fundamental: “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre [*Mensch*], los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre *del* hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no ha encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política? [...] La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias” (Arendt, 1997:45). En la polis griega la diversidad toma cuerpo con la democracia. Ni la monarquía/tiranía ni la aristocracia/oligarquía representan una diversidad política. Sólo cuando –tras las reformas de Clístenes- los artesanos y campesinos pobres entran a la esfera política, lo diverso se pone en juego al interior de la política. Por lo tanto debemos coincidir con el juicio de Rancière (1996) que una forma de ver la primera diversidad política es bajo la distinción entre ricos y pobres (y no, como plantearía el marxismo clásico, entre amos y esclavos).

momentáneamente se detenía y todos los ojos se orientaban hacia la acción heroica. Esta centralidad de la acción es lo que define la luminosidad de lo público, y es sólo en lo público donde las relaciones entre los igualmente libres pueden constituir algo como la política.

La centralidad del combate heroico muestra algunas trazas que el texto homérico dejó en la organización de la polis, donde la lucha no constituía un antagonismo que busca la simple eliminación del contrincante, sino que por el contrario se fundaba en el agón – concepto ligado al de *aristeuein* que significa “ser el mejor” –; lo que no se entendía como una aspiración sino como una actividad constante en la vida. Así, la lucha agonal que se daba en la polis “tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales” (Arendt, 1997:110).

Si bien en distintas instancias la lectura arendtiana del texto “sagrado” de los griegos sitúa a la política en el seno de la guerra, como la fuente originaria de todo pensamiento político, debemos tener cuidado de no caer en el espejismo y deducir de ello una relación unívoca. La política no existe en la guerra. Por el contrario, violencia y poder, guerra y política se excluyen mutuamente<sup>8</sup>, y eso era algo evidente en el mundo griego. Por otra parte, la guerra –más bien las batallas, y a menos que éstas no devengan en épicas– tienden hacia lo efímero, mientras que la política aspira a ser duradera. Así, para que la libertad, la igualdad y la publicidad que se dan en los relatos homéricos devengan en algo estable y duradero, constituyendo la política, deben vincularse a cierto espacio, que en el mundo griego es la polis.

El espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los “héroes” –que en Homero no son otros que los hombres libres– regresan a casa. Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmitan a la posteridad en la sucesión de generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la polis, políticamente distinta a otros asentamientos [...] en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden siempre encontrarse.

(Arendt, 1997:74)

---

<sup>8</sup> “El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro.” (Arendt, 2005:77).



Esta relación entre política y espacio es decisiva. Para el horizonte clásico fuera de la polis no hay política. “Quien abandona su polis o es desterrado pierde no solamente su hogar o su patria sino también el único espacio en que podía ser libre” (Arendt, 1997:70). A su vez, el mundo de la guerra es externo a la polis y por lo tanto apolítico, pues la guerra obligaba a establecer jerarquías, cadenas de mando que van en contra de la igualdad y la libertad política.

Si bien la narrativa originaria ubica la política como un producto de la guerra, como su continuidad, el mundo de la polis se organiza en torno a limitar la violencia. Los griegos sabían que la violencia, si bien era imprescindible para la constitución y el mantenimiento de la política, debía ser excluida de la polis<sup>9</sup>. Para entender esta idea es imprescindible comprender que la actividad política nunca se superpone con la totalidad social. Así como no todas las personas podían ser libres, y por tanto participar de la política, no toda la sociedad participaba de la polis. El mundo privado de la familia se encontraba atravesado por la violencia y la dominación. La mujer, los hijos y los esclavos constituían este espacio compacto de la “familia”, donde el padre poseía una autoridad indiscutible. Aun cuando en la polis padre e hijos (hombres y adultos) pudieran participar como iguales en tanto ciudadanos, al interior de la familia la política era un imposible ya que ni igualdad ni la libertad existía. El espacio, por tanto, definía el estatus de un individuo. Sólo al interior de los muros de la ciudad, en el espacio de la polis, principalmente en el ágora, se podía ser político. De esta forma los muros establecían un segundo límite de la violencia: ante el límite interno de la familia, los muros fijaba un límite externo de la política ante la violencia de la guerra. Cuando Pericles pronuncia su discurso fúnebre a los primeros muertos de la guerra contra Esparta, lo hace en el cementerio de la ciudad que se ubica extramuros, “porque los griegos temían de los cuerpos de los muertos a causa de la polución que rezumaba de aquellos que habían muerto violentamente” (Sennett, 1997:37-8). La violencia debía ser conjurada. Así, sólo entre estos dos límites tenía sentido la figura del ciudadano como sujeto político (lo que desde luego excluía a los extranjeros). “El espacio libre de lo político aparece, pues, como una isla, el único lugar en que el principio de la violencia y la coacción es excluido de las relaciones entre los hombres” (Arendt, 1997).

\*\*\*

---

<sup>9</sup> En el prefacio a *African Political Systems*, Radcliff-Brown (1950) plantea que desde el punto de vista político, lo que delimita a un grupo social frente a otro es el modo en que –mediante la ley– regulan e intentan normar la violencia social.

Pensar el “aislamiento” de la política griega frente a la violencia presenta un problema que exige ser reflexionado. Una premisa moderna hace que el pensamiento antiguo nos parezca desconcertante: a saber, aquella que anuncia que la política se orienta a la lucha por el Estado, donde este último es entendido como “aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio, reclama para sí el monopolio de la violencia física legítima” (Weber, 2000:2). La palabra “política” es en sí confusa. Como plantea la cita de Lechner que inicia este capítulo, definir qué entendemos por “política” es parte de la lucha política misma. Por eso la reflexión es más fructífera si entendemos que lo que limita la violencia no es la política misma, sino su condición de existencia, la ley (el *nomos*).

En este plano es que tempranamente Walter Benjamin estudia críticamente el enunciado que popularizó Weber. En *Para una crítica de la violencia*, de 1921, Benjamin se pregunta por qué el derecho moderno se interesa por monopolizar la violencia. La respuesta que tentativamente entrega es que el derecho ejerce este monopolio para salvaguardar el derecho mismo, en tanto que “la violencia, cuando no se halla en posesión del derecho a la sazón existente, represente para éste una amenaza, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho” (Benjamin, 1995:32). Esta hipótesis lo lleva a plantear que lo que el derecho imperante teme de la violencia “fuera del derecho” es la capacidad que ésta tiene para “fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable” (1995:36). Esto último es evidente en casos como las guerras, donde tras la victoria, la

sanción consiste precisamente en que las nuevas relaciones sean reconocidas como nuevo “derecho”, independientemente del hecho de que de facto necesitan más o menos ciertas garantías de subsistencia. Y si es lícito extraer de la violencia bélica, como violencia originaria y prototípica, conclusiones aplicables a toda violencia con fines naturales, existe por lo tanto implícito en toda violencia un carácter de creación jurídica.

(Benjamin, 1995:38)

Es esta función creadora de derecho a la que el derecho mismo teme, y por lo cual el Estado (y el derecho) apelan al monopolio de la violencia. Al hacerlo, el Estado articula la segunda propiedad de la violencia, a saber, aquella por la cual ésta conserva el derecho. El ejemplo que emplea Benjamin es el del militarismo (recuérdese que escribe en el periodo de entre guerras).

Una duplicidad en la función de la violencia es en efecto característica del militarismo, que ha podido formarse sólo con el servicio militar obligatorio. El militarismo es la obligación del

empleo universal de la violencia como medio para los fines del estado. Esta coacción hacia el uso de la violencia ha sido juzgada recientemente en forma más resuelta que el uso mismo de la violencia. En ella la violencia aparece en una función por completo distinta de la que desempeña cuando se la emplea sencillamente para la conquista de fines naturales. Tal coacción consiste en el uso de la violencia como medio para fines jurídicos. Pues la sumisión del ciudadano a las leyes –en este caso a la ley del servicio militar obligatorio– es un fin jurídico. Si la primera función de la violencia puede ser definida como creadora de derecho, esta segunda es la que lo conserva.

(Benjamin, 1995:39-40)

La duplicidad que enuncia Benjamin para la violencia es válida más allá de derecho moderno. Aun cuando su reflexión es indisociable de la estructura hobbesiana de la soberanía, ésta nos sirve para pensar el “aislamiento” de la política griega. Como reconoce la misma Arendt aunque la ley (el *nomos*) limite la violencia –creando el espacio político en el cual los hombres han renunciado a ésta–, ella misma contiene tanto en “su surgimiento como en su esencia” algo de violento: “ha surgido de la producción, no de la acción; el legislador es igual que el urbanista y el arquitecto, no que el hombre de Estado y el ciudadano. La ley produce el espacio de lo político y contiene lo que de violento y violentador tiene todo producir” (1997:122).

Hasta cierto punto, Arendt alude aquí a la función creadora de derecho que posee la violencia. A partir de la oposición clásica entre *physis* (naturaleza) y *nomos*, la ley debe violentar la naturaleza para crear un espacio completamente artificial y arbitrario en el cual la vida política tiene lugar. Sin embargo, al establecer relaciones contingentes, la ley articula una segunda violencia por la cual establece un orden particular, que en las relaciones humanas se presenta como *diké*.

A todo lo que no es naturaleza y no ha surgido por sí mismo, le es propia una ley que lo una cosa tras otra, y entre estas leyes no hay ninguna relación, *como tampoco la hay entre lo sentado por ellas*. “Una ley” como dice Píndaro en un fragmento celebre, también citado por Platón, “es el rey de todos, mortales e inmortales, y, al hacer justicia, descarga con mano poderosa lo más violento”. A los hombres subordinados a él, esta violencia se manifiesta en el hecho de que las leyes ordenan, de que son los señores y comandantes de la polis, donde, si no, nadie más tiene el derecho a ordenar a sus iguales.

(Arendt, 1997:122)

La cita a Píndaro ha dado lugar a múltiples análisis debido a que liga conceptos que –al menos para el mundo griego– parecen contradictorios, como *diké* (justicia) y *bía*

(violencia). Para Arendt, a lo que el fragmento remite es al hecho de que los griegos, para asegurar la *isonomía* y la *isegoría*, es decir, la igualdad de los sujetos políticos –y por lo tanto su libertad desde la perspectiva de la no coacción–, han optado por transferir la función soberana al imperio de la ley. “Por eso los griegos, que dentro de la polis no estaban sometidos al mando de ningún hombre, advirtieron a los persas que no menospreciaran su combatividad, pues no temían menos la ley de su polis que los persas al gran rey” (Arendt, 1997:123). En este sentido, la violencia que limita la ley para que emerja el espacio político no es la violencia en general, sino aquella que se da entre los hombres (que, como veremos más adelante, en el mundo griego es bastante más sofisticada que el supuesto iusnaturalista de la “Bellum omnium contra omnes”, la “Guerra de todos contra todos”).

Sin embargo, el desplazamiento de la violencia a la figura abstracta de la ley no resuelve la contradicción que presenta el fragmento de Píndaro. En la lectura de Agamben (2003)<sup>10</sup>, la importancia de este fragmento no radica tanto en ubicar a la ley como el único soberano de los griegos, sino en expresar la paradoja que la misma soberanía encierra. Siguiendo los trabajos de Carl Schmitt, Agamben describe la paradoja de la siguiente manera “El soberano está, al mismo tiempo fuera y adentro del ordenamiento jurídico, [o dicho de otra manera,] la ley está fuera de sí misma” (2003:27). Esto ocurre porque el soberano, quien en la propuesta schmittiana decide en última instancia sobre el estado de excepción, se encuentra en un espacio liminal de indistinción entre la ley y su ausencia.

*La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella.* El estado de excepción no es pues el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. En este sentido la excepción es, verdaderamente, según su etimología, *sacada fuera (ex-capare)* y no simplemente excluida. Se ha observado con frecuencia que el orden jurídico-político tiene la estructura de una inclusión de aquello que, a la vez, es rechazado hacia afuera. [... En] la estructura que define la soberanía [...] lo que está afuera queda aquí incluido no simplemente mediante una prohibición o un internamiento, sino por la suspensión de la validez del orden jurídico, dejando pues que éste se retire de la excepción, que la abandone. [...] La situación creada por la excepción tiene, por tanto, la particularidad de que no puede ser definida ni como una situación de

---

<sup>10</sup> Agamben utiliza el fragmento de Píndaro en la versión reconstruida por Boeck, la cual difiere levemente de la cita arendtiana del texto platónico. Dice así: “El *nomos* de todos soberano/ de los mortales y de los inmortales/ dirige con una mano poderosa entre todas/ justificando al más violento./ Lo juzgo así por las obras de Hércules.” (Agamben, 2003:46)

hecho ni como una situación de derecho, sino que introduce entre ambas un paradójico umbral de indiferencia<sup>11</sup>.

(Agamben, 2003:30-1)

Esta es la clave en la que Agamben lee el texto de Píndaro, donde a la oposición entre norma y excepción se corresponde a la oposición entre *diké* y *bía*. De este modo, al constituirse la ley como soberano, la violencia (comúnmente vinculada a la *physis* –a la naturaleza–) y la justicia que regula los humanos entran, en su caso extremo, a una zona de indistinción.

Sin embargo, lo anterior no quiere decir que el aislamiento griego de la política frente a la violencia sea ficticio. La política griega, en tanto ejercicio democrático, efectivamente intentaba limitar la violencia a fin de asegurar la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Por el contrario, lo que el texto de Píndaro pone en evidencia es que argumentaciones como la de Aristóteles a favor de la esclavitud (la cual revisaremos más adelante) descansa sobre una distinción que desde la óptica del *nomos* soberano no hace más que incluir lo que supuestamente es externo él.

#### **b. El “exterior” de la política griega**

Desde luego que la política griega resulta ser un espacio bastante limitado que poco explica fenómenos centrales de la conquista de América y, en forma general, del mundo moderno (en su sentido amplio). El principal de ellos es la filtración de la violencia en la esfera de la política. Si la política está tan altamente restringida, su exclusión con la violencia resulta casi tautológica. Sin embargo, poco sentido tendría rebatir esta exclusión; por el contrario, nos sirve para pensar y problematizar la ilusión moderna (¿post revolucionaria?) de una democracia generalizada. Por otra parte nos obliga a reflexionar el lugar que ocupaban en la organización del mundo griego los distintos sujetos “apolíticos”. Aun cuando se encontraran marginados de la política propiamente dicha, es necesario revisar el lugar simbólico que ocupaban en el mundo griego, pues su propia marginación da cuenta de los límites que la política griega poseía. Algunas páginas antes ya habíamos anunciado este problema: cada concepción de la política implica una definición que delimita un adentro y un afuera de la política. Sin embargo, esto no quiere decir que los límites estén determinados ontológicamente. En la política no hay teleología, por eso las tramas genealógicas le son más propias que el origen absoluto. Por el contrario, delimitar la política es en sí mismo un ejercicio político. Lo que queda “fuera”, lo

---

<sup>11</sup> Cursivas en el original

“apolítico”, no es más que el contorno desde el cual determinada política se construye; es, en palabras de Esposito (2006), la dimensión de lo impolítico, indisociable de la política misma. En estricto rigor no hay “afuera” de la política como tampoco hay, según Lechner (1984:13) un “vacío” de política. Es por esto que aun cuando en la auto concepción griega las mujeres, los niños, los esclavos, los campesinos, los extranjeros, los bárbaros, los dioses y los monstruos estuvieran excluidos de la política, definir su exclusión era ya un ejercicio político. Pensar este lugar implica abrir la reflexión de la política a un punto que es fundamental en el estudio del siglo XVI americano, a saber, el imaginario del otro político.

La lógica antropológica plantearía iniciar este camino por la alteridad política griega desde lo más exótico (¿los monstruos?) hasta lo más cercano. Creemos que el sentido debe ser inverso, para así ver las inflexiones que determinan la apoliticidad, ya que es en el núcleo más cercano donde el corte que distingue la politicidad de algunos sujetos frente a otros debe de ser más sutil. De este modo, comenzaremos con la familia: la esposa, los hijos, los esclavos, para luego seguir el recorrido hacia puntos más distantes.

Antecediendo a Lévi-Strauss en más de dos mil años, Aristóteles (2007) propone estudiar la familia griega en tres pares de relaciones oposicionales: la del marido y la mujer, la del padre y el hijo, y la del señor y el esclavo. Aristóteles se pregunta si la familia, la que considera unidad básica de la ciudad<sup>12</sup>, es una institución política o por el contrario responde a cierta naturaleza (es en este contexto que debe leerse la discusión sobre la servidumbre natural que abordaremos más adelante). La respuesta no se deja esperar, la familia es –para Aristóteles– un producto natural. Esto en dos sentidos: primero por la necesidad que tienen las especies de reproducirse para asegurar su subsistencia; y segundo porque la familia provee seguridad. Este segundo punto posee para nuestro autor un correlato: la seguridad implica jerarquía. “Quien por su inteligencia es capaz de previsión, es por naturaleza gobernante y por naturaleza señor” (2007:210). Esta relación jerárquica al interior de la familia es extrapolada por Aristóteles a las primeras comunidades, que no serían otra cosa que la unión de diversas familias emparentadas.

Esta es la razón [dice el autor] por la cual nuestras ciudades fueron primero gobernadas por reyes, y lo son aun las naciones extranjeras; en su formación, en efecto, concurren elementos sometidos a autoridad real – ya que toda familia es regida por el más viejo como

---

<sup>12</sup> Desde luego que no en el sentido moral cristiano de la familia como base de la sociedad.

un rey—; y así lo fueron las colonias a causa de la consanguineidad entre sus miembros.

(Aristóteles, 2007:210)

La opción de Aristóteles es clara; el poder del jefe de familia no es otro que el del rey. Por lo tanto, es solamente él quien determina la ley que rige a su esposa, sus hijos y los esclavos. Esta es una de las razones del por qué la familia no es política, en el sentido propiamente griego. Las leyes de la familia no pueden ser discutidas entre sus miembros, porque sus miembros no son iguales, por el contrario son dictadas por el padre de familia.

Ahora bien, que el padre no tenga un igual con quien pueda hablar y actuar libremente (o lo que es igual, políticamente) al interior de la familia, no quiere decir que los otros miembros se encuentren igualados entre sí. Para graficar esta distinción, Aristóteles recurre a la oposición entre alma (mente) y cuerpo. Como veremos más adelante, cuando tratemos el asunto de los esclavos, para nuestro autor el alma domina al cuerpo en una relación natural, la cual es extrapolable a las distintas relaciones de dominación. Pues bien, que tanto la mujer como los hijos y los esclavos se encuentren sometidos por el padre de familia no quiere decir que carezcan de alma; por el contrario, todos poseen alma pero de diferente manera. “El esclavo no tiene en absoluto la facultada deliberativa; la hembra la tiene pero ineficaz, y el niño la tiene, pero imperfecta” (Aristóteles, 2007:227).

Detengámonos en el caso de la mujer: a qué apela la ineficacia. Para el mundo griego las diferencias entre sexos eran circunstanciales. Creían que un mismo feto podía gestar a un hombre o a una mujer. Esto dependía del calor corporal: “los fetos que al principio del embarazo habían recibido calor suficiente en el vientre de la madre se convertían en varones, mientras que los que habían carecido de ese calor se convertían en mujeres” (Sennett, 1997:44). De esta manera, lo masculino y lo femenino no eran más que dos polos de un continuo corporal. Sin embargo, esta diferencia no era abstracta, el calor corporal estaba asociado a una serie de valoraciones que justificaban la preeminencia del hombre: “el registro médico que iba de lo femenino, lo frío, lo pasivo y lo débil a lo masculino, lo cálido, lo activo y lo fuerte formaba una escala ascendente de dignidad humana y trataba a los hombres como seres superiores a las mujeres, que estaban hechas de los mismos materiales” (1997:47). Al igual que en el caso de los Kabilia estudiados por Bourdieu (2000), las valoraciones sobre el cuerpo se traducían en ciertas conductas corporales que expresaban la dominación. Por ejemplo, mientras que en las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer, “la mujer frecuentemente yacía agachada, ofreciendo sus nalgas a un hombre que estaba de pie o de rodillas detrás de

ella”, en las relaciones sexuales entre dos hombres comúnmente se producían con ambos sujetos de pie, pues “en esta postura, evitando la penetración y realizando el mismo acto, los amantes varones son iguales, a pesar de sus diferentes edades” (Sennett, 1997:52-3).

Una segunda inscripción de los valores en el cuerpo tenía que ver con la desnudez. En los juegos los griegos participaban prácticamente desnudos, y los ropajes de los ciudadanos eran lo suficientemente sueltos para dejar el cuerpo al descubierto. Esta publicidad del cuerpo se vinculaba directamente con el calor corporal, pues quienes podían dominarlo no tenían necesidad de usar ropa. Se entiende, por tanto, que la actividad política encontrara aquí un correlato: para los griegos, sólo un cuerpo caliente tenía la suficiencia fuerza para actuar y reaccionar en un debate, así como escuchar, hablar o leer suponían un aumento de la temperatura corporal. Por su parte las mujeres, que como hemos visto eran las versiones frías de los hombres, nunca se mostraban su desnudez públicamente. Pasaban la mayor parte del tiempo en sus casas vistiendo túnicas que llegaban hasta las rodillas, y cuando salían a la calle, estas se alargaban hasta los tobillos. Esta pasividad del frío cuerpo femenino, era la que impedía su participación en la política, haciendo de la deliberación de su alma una actividad ineficaz – que según la Real Academia Española significa “falta de actividad” –.

No ocurría lo mismo con la deliberación de los hijos (obviamente varones), que para Aristóteles era solamente imperfecta. La razón es un tanto evidente, los hijos no pueden deliberar porque no dominan aun sus potencialidades. Para que esto ocurriera, los jóvenes griegos eran enviados al gimnasio. En la cosmovisión griega, el cuerpo desnudo era un logro de la civilización; a diferencia de los bárbaros que cubrían sus cuerpos pudorosamente, los griegos aprendían a desnudarse en el gimnasio. El principal gimnasio de Atenas era la Academia, que posteriormente se convertiría en la escuela de Platón; aquí, los jóvenes griegos ejercitaban su cuerpo durante las últimas etapas de la adolescencia, momento que les parecía crítico para controlar el calor corporal que, creían, se encontraba en la musculatura. En el gimnasio los jóvenes entrenaban desnudos, cubriendo su cuerpo con aceite de oliva que, junto con dificultar las luchas entre sí, ayudaba a elevar la temperatura corporal. Pero el cuerpo no era el único entrenamiento del gimnasio, también se “educaba la voz varonil enseñando a los jóvenes a competir verbalmente, una habilidad que necesitarían para participar en la democracia de la ciudad” (Sennett, 1997:48). El entrenamiento del cuerpo y de la voz se orientaba a perfeccionar la actividad del alma y así formar ciudadanos completos.



Sin embargo, el argumento formativo tiene algo de falaz, pues el joven que salía del gimnasio nunca llegaba a ser un igual en el hogar paterno. Como hemos dicho anteriormente, en el horizonte griego el espacio familiar nunca fue político. Aun cuando el hijo estuviera formado para participar de los asuntos de la polis, siempre estaba dominado por su padre al interior de la familia. Para Aristóteles, la razón de esto es que el

gobierno de los hijos es de tipo monárquico, pues el que los ha engendrado debe gobernarlos tanto en razón del amor a que es acreedor como por ser mayor de edad lo cual es forma propia del gobierno monárquico. [...] Un rey debería ser por naturaleza superior a sus súbditos, por más que sea de la misma estirpe, y éste es el caso del mayor de edad con respecto al más joven y del progenitor con su prole.

(Aristóteles, 2007:226)

De este modo, la educación del cuerpo y el habla que se llevaba a cabo en el gimnasio no tenía como finalidad producir un cuerpo privado, que eventualmente pudiera igualar al del padre y así desarrollar un espacio político en el ámbito familiar. Por el contrario, el gimnasio estaba destinado a producir un cuerpo público, es decir un cuerpo político: “era el gimnasio donde el joven aprendía que su cuerpo era parte de una colectividad más amplia llamada polis, que el cuerpo pertenecía a la ciudad. Evidentemente un cuerpo fuerte significaba un buen guerrero; una voz educada garantizaba que el cuerpo pudiera participar más adelante en los asuntos públicos” (Sennett, 1997).

Un tercer elemento que compone la familia griega son los esclavos. El tema de la esclavitud clásica es un problema amplio y de dimensiones complejas. En términos generales gira en torno a la disputa de si el mundo griego se basaba o no en la esclavitud; es decir, de un lado están quienes consideran que el esclavismo fue esencial para que el mundo griego se desarrollara políticamente (Anderson, 2007b; 1959; Finley, 1964), y del otro quienes plantean que el peso del desarrollo de la política recayó sobre otros sectores de la población (principalmente sobre el campesinado) y que la esclavitud –que si bien existía– no era un factor determinante (Castoriadis, 2006b). Discutir este problema en profundidad excede con creces nuestro conocimiento. Nos interesa, por el contrario, estudiar de cerca la argumentación aristotélica que niega al esclavo cualquier capacidad deliberativa. Si bien la visión de Aristóteles no es necesariamente representativa de la diversidad del mundo griego (es un autor relativamente tardío y “atenascéntrico”), es particularmente importante para nuestra investigación ya que, en el marco descubrimiento renacentista del mundo griego, su figura ocupa un lugar central en el debate sobre la condición del indígena en el Nuevo Mundo.

Sin embargo, antes de entrar a la discusión del texto mismo, conviene referirse a algunas características generales que nos ayuden a contextualizar el argumento de Aristóteles. Hablar de esclavitud sin más en el mundo griego trae consigo una violencia en el lenguaje que a la larga sólo produce confusiones. Finley (1959) identifica al menos seis tipos de esclavitud, correspondientes a distintos lugares y momentos, muchas de las cuales no aluden a la esclavitud en sus sentido fuerte y restringido<sup>13</sup>, sino más bien se encuentran en un lugar intermedio “entre la libertad y la esclavitud”. Es el caso, por ejemplo, de los ilotas espartanos o los *oikeus* de Creta, que se asemejaban –estos últimos– más a la idea de servidumbre que de esclavitud. No obstante, al menos para el mundo ateniense, en el cual escribe Aristóteles, las reformas de Solón producen una doble exclusión del esclavo. Al abolir Solón la esclavitud por deuda entre atenienses, los esclavos no sólo seguían estando excluidos de la esfera política, sino que además al no provenir de Atenas eran inevitablemente extranjeros. Si bien, las reformas de Solón nunca prohibieron esclavizar a otros griegos, “la evidencia parece mostrar que la gran mayoría eran de hecho no griegos, “bárbaros” como ellos les llamaban” (Finley, 1964:239). Desde luego, esto no significa que todos los bárbaros hayan sido considerados como población eventualmente esclavizable, sino que en Atenas lo más común era que la categoría de esclavo implicara también la de bárbaro.

Ahora bien, cual es la aproximación particular de Aristóteles. El problema de la esclavitud es posicionado por nuestro autor críticamente ante dos frentes: el primero, de carácter general a todo el estudio sobre la política, discute la idea de quienes afirman no distinguir entre el poder político, el poder real, el poder sobre la familia, y el poder sobre los esclavos, planteando que el señorío sería una especie de ciencia, indistinto a su objeto (de cierta forma en esta vertiente cabría el *Político* de Platón, al cual aludiremos más adelante). El segundo, específico al problema de la esclavitud, ataca a quienes “sostienen ser contrario a la naturaleza el señorear a otros hombres, y que sólo por convención es uno esclavo y el otro libre, pero que por naturaleza es injusto, por estar basado en la fuerza” (Aristóteles, 2007:213). Pues bien, la respuesta que da Aristóteles es relativamente sabia. Para el autor, que piensa la esclavitud en su sentido fuerte y restringido (es decir, la esclavitud como propiedad), la relación entre el amo y el esclavo es natural, consustancial a las diferencias que existen entre los hombres. Sería relativamente sencillo, y bastante infructuoso, discutir esta postura desde nuestro

---

<sup>13</sup> En español carecemos de un concepto para la distinción que en inglés se conoce como chattel slavery, lo que en una traducción literal sería algo así como esclavitud por propiedad

pensamiento contemporáneo. Una breve revisión del ya citado trabajo de Bourdieu sobre la dominación simbólica, nos haría ver inmediatamente la naturalización de la dominación que tanto Aristóteles, como probablemente muchos esclavos de ciudadanos atenienses, habían desarrollado. Hay que descartar este camino desde ya por su poca fertilidad, pues nada nos dice sobre la lógica de Aristóteles y, eventualmente, del mundo griego.

Decimos que la argumentación aristotélica se centra en un tipo particular de esclavitud, a saber, aquella que considera al esclavo como una propiedad del señor, y por lo tanto, como una propiedad de la familia. Así, en una primera aproximación, el esclavo es definido como un instrumento de la economía doméstica, propiedad de la familia y destinado a la acción. La idea de “propiedad”, que para Aristóteles tiene el mismo sentido que “parte”, no sólo indica la relación entre la parte y el todo, sino que además establece una pertenencia en un sentido absoluto. “De aquí se deduce que en tanto que el señor es señor del esclavo, pero sin ser algo *de* este último, el esclavo por su parte no es sólo esclavo del señor, sino que es por entero *de* él” (2007:214). A partir de esta argumentación, Aristóteles define la “naturaleza” del esclavo: “el que, siendo hombre, no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza” (*Ibid.*). Pero hasta el momento la definición es sólo tentativa, lo que obliga a Aristóteles investigar si efectivamente existen sujetos que por naturaleza posean o no dicha condición, y si para algunos puede ser mejor y justa esta condición, o si por el contrario toda esclavitud es contraria a la naturaleza y la justicia.

Para Aristóteles cualquier unidad que se componga de partes posee siempre un elemento imperante y uno imperado; en este sentido mandar y ser mandado es algo necesario y muchas veces provechoso para el todo. Como ya hemos visto, para nuestro autor el animal (que incluye al humano) posee un cuerpo y un alma, donde ésta última es por naturaleza imperante y el primero imperada. Asimismo, argumenta que esta relación es visible en seres que guardan su estado natural, es decir, que no se han corrompido. Plantea de este modo que es en el animal donde podemos observar el dominio despótico (irrestringido) del señor así como el dominio político del estadista. “El alma, en efecto, gobierna el cuerpo con dominio despótico, mientras que la inteligencia gobierna el apetito irracional con dominio político y regio; en todo lo cual es manifiesto que es conforme a la naturaleza y provechoso para el cuerpo se regido por el alma” (2007:215). Dicha relación vale tanto para el humano con los animales, como para hombre respecto a la mujer y para la humanidad en general. Por consiguiente,

aquellos hombres que difieren tanto de los demás como el cuerpo del alma o la bestia del hombre (y según este modo están dispuestos aquellos cuya función es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que de ellos cabe esperar) son por naturaleza esclavos. [...] La naturaleza muestra su intención en hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos; los de éstos, vigorosos para las necesidades prácticas, y los de aquellos, erguidos e inútiles para estos quehaceres, pero útiles para la vida política. [...] Es pues manifiesto que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa.

(Aristóteles, 2007:215)

La naturalidad de la esclavitud que Aristóteles le atribuye al imperio del alma sobre el cuerpo, así como al hecho de que los esclavos fueran considerados carentes de desarrollo mental (del alma) pero sobre desarrollados corporalmente, se refiere principalmente a la esclavitud de vientre. Sin embargo, cuando Aristóteles se pregunta por la justicia de la esclavitud no lo plantea, como no lo haría nadie en el mundo clásico, si la esclavitud es justa o injusta en sí misma. Por el contrario, sus dudas se dirigen a la adquisición de nuevos esclavos, específicamente a aquellos que son producto de la convención por la cual el botín de guerra pertenece al vencedor. Por tanto, la disputa se refiere a si es justo que los vencidos puedan ser los esclavizados o no. En este punto, el razonamiento de Aristóteles se dirige a polemizar contra quienes fundan en la convención legal la fuente de la justicia, preguntando qué pasaría si la guerra es injusta en su origen y quienes son vencidos no merecen la esclavitud. Bajo el argumento de que quienes defienden el postulado anterior plantean que la convención no se refiere a los griegos sino sólo a los bárbaros, Aristóteles reencausa su reflexión en las coordenadas originales: en última instancia, lo que determina si la guerra es justa o no está fijado por “qué o quienes son esclavos por naturaleza”.

Como ya hemos planteado, no costaría mucho esfuerzo demostrar que la explicación es recursiva: es justo esclavizar a los esclavos porque son población destinada, por naturaleza, a ser esclavos. Pero hacer evidente esto no tiene mucho sentido, ni profundiza nuestra reflexión sobre la política. Por el contrario, es necesario preguntarse cómo la digresión de Aristóteles sobre la esclavitud encaja en el pensamiento político griego. Para ello es necesario volver sobre primer flanco ante el cual plantea críticamente su reflexión, a saber, aquellos que piensan que existe una ciencia común al poder real, al poder político, al poder sobre la familia y al poder sobre los esclavos.

En concordancia con los que podríamos llamar la imagen de mundo griega, detrás de la reflexión aristotélica se ubica el problema en la oposición *physis/nomos*. Como ya hemos visto, la oposición se encuentra en el centro del pensamiento político: el *nomos*, la ley, es la fuente de la autoinstitución social, mientras que la *physis* está del lado de la naturaleza. Esto último, sin embargo, no quiere decir que el lugar de la naturaleza (“la esclavitud natural”) esté marginado de la sociedad, sino simplemente que –al igual que la *hybris* y la *moira*- su existencia se encuentra más allá de la política. Se entiende por tanto el rechazo a aquellos que igualan los distintos tipos de señoríos, es decir, a aquellos que igualan lo político (la autoinstitución de lo social, la preeminencia de la leyes) a lo extra –y lo prepolítico. De este modo, para Aristóteles “el señorío político se ejerce sobre hombres libres por naturaleza, el despótico sobre los naturalmente esclavos y el régimen familiar es una monarquía (pues toda casa está bajo un sólo señor), mientras que el señorío político es el gobierno de hombres libres e iguales” (Aristóteles, 2007:217). La distinción, lejos de ser arbitraria, establece el sentido de todo su razonamiento. Si el esclavo se encuentra marginado de la política (y en Atenas pesa una doble marginación) su posición en la sociedad no puede ser definida por el *nomos* (no respecta a la *diké*, a la justicia) sino que debe de pertenecer al orden de la *physis*, de la naturaleza. Por tanto, si bien en Aristóteles se encuentra la primera argumentación del mundo griego a favor de la esclavitud (Castoriadis, 2004), su razonamiento no se aleja considerablemente de la lógica que ordena el mundo griego. Aun cuando el régimen familiar difiera del de los esclavos, ni uno ni el otro pertenecen a la esfera de la política.

Similares razonamientos son los que se aplican respecto a la existencia de una ciencia que dirija a los modos en que se ejercen los señoríos. Consistente con el pensamiento político griego, Aristóteles niega que exista una ciencia del señorío político, pues la autoinstitución de lo social implica la negación de una verdad *a priori*, es decir, independiente y previo del actuar humano. Por su parte, al señorío de los esclavos, si bien no le reconoce una ciencia per se, sí se puede dar una suerte de ciencia entendida en tanto enseñanza, como la que se practica en Siracusa: “donde había un tipo que, mediante una retribución, instruía a los esclavos en la prácticas de sus servicios cotidianos” (Aristóteles, 2007:217)

\*\*\*

Hemos revisado lo que podríamos llamar la otredad interna del horizonte político del mundo griego. Conviene por tanto, referirnos rápidamente a lo que podríamos llamar la

otredad externa. Es interesante constatar que el mundo griego posee un gesto antropológico comúnmente ausente en la tradición occidental. La misma relativización de las instituciones socialmente instauradas, les permiten mirar al otro intentando comprender antes que estigmatizar. En este sentido, el gesto aristotélico frente a los bárbaros y los esclavos es relativamente ajeno a la actitud que encontramos, por ejemplo, en Homero y Heródoto. Así, “es de decisiva importancia que el canto homérico no guarde silencio sobre el hombre vencido, que dé testimonio tanto de Héctor como de Aquiles y que, aunque los dioses hayan decidido de antemano la victoria griega y la derrota troyana, esta no convierta a Aquiles en mas grande que a Héctor ni a la causa de los griegos en mas legitima que la defensa de Troya.” (Arendt, 1997:108). Este gesto, que no difiere mucho del relativismo cultural que los modernos defienden como propio, se encuentra de forma explícita en el caso de Herodoto. Similar a la argumentación que sostiene Jenófanes respecto a la apariencia de los dioses, Herodoto plantea que “si se diera a alguien, no importa quién, la posibilidad de elegir de entre todas las naciones del mundo las creencias que considera mejores, inevitablemente... erigiría las de su propio país. Todos sin excepción pensamos que nuestras costumbres nativas y la religión en que hemos crecido son las mejores” (en Palerm, 2006:24). Es esta imparcialidad la que permite, mediante el *agón*, intentar traducir la guerra en política, aun cuando ello signifique negarles la politicidad a los otros; y esto por la sencilla razón de que mientras el otro sea distinto, no puede participar de la política, en tanto en ella se encuentran los iguales<sup>14</sup>.

En fin, tres figuras aparecen comúnmente bajo el tópico de la otredad del mundo griego: los extranjeros, los barbaros y los monstruos. Desde luego que, en algunas ocasiones, estas categorías tienden a superponerse, los barbaros y los monstruos son todos extranjeros, sin embargo, también existen extranjeros que en ningún caso serían considerados barbaros ni menos monstruos. Conviene por tanto establecer ciertas distinciones, aun cuando sean demasiado esquemáticas.

La imagen más cercana de un extranjero es la idea del meteco, es decir el no griego que vive en una ciudad griega. Los metecos podían provenir de diversos orígenes, desde

---

<sup>14</sup> Sobre este tema Castoriadis remite al pasaje de Tucídides, en el cual “los atenienses responden a los milesios –que argüían que era injusta la acción de los atenienses al querer hacerlos entrar por la fuerza a su coalición- que la cuestión de lo justo y lo injusto sólo puede establecerse entre iguales; entre desiguales prevalece la fuerza. Habitualmente se lee este pasaje de manera negativa, podría decirse –la negación de la posibilidad de un derecho que abarque a los desiguales-, mientras que su sentido positivo es igualmente importante: entre iguales, el derecho – y no la fuerza- deben prevalecer y, recíprocamente, donde el derecho prevalece hay igualdad.” (Castoriadis, 2006b:346-7)

esclavos libertos hasta extranjeros rico (en su mayoría comerciantes) que habían elegido una ciudad griega como residencia definitiva. Sin embargo, un extranjero por definición no era griego, y por tanto se encontraba excluido de la política, pues no era ciudadano ni podía ser propiamente “libre”. Tampoco podían poseer bienes inmuebles, debían rentárselos a su *próstata* (una suerte de protector que los inscribían en un *demo*). Sin embargo, aun cuando el extranjero se encontraba excluido de la política, no era considerado –como el esclavo aristotélico– un sujeto carente de entendimiento: en diversos diálogos de Platón, y de forma especial en el Político, aparece la figura de extranjero como un interlocutor válido (Castoriadis, 2004); por otra parte, era completamente concebible que el legislador de una *polis* fuera un sujeto externo a ella, es decir, un extranjero (Arendt, 1997:79 y ss.). Esta figura de un extranjero completamente externo y que, sin embargo, recibe cierta consideración, llevaba el nombre de *xénos*. “En griego, *xénos* no sólo quiere decir extranjero, sino también, y sobre todo, el que recibe el tratamiento reservado a los extranjeros, es decir, el de la hospitalidad. Hay un Zeus *Xénios*, protector de los extranjeros; y la *xénia* es la hospitalidad” (Castoriadis, 2004:35).

Sin embargo, los metecos y los *xénos* no son más que una minoría en el imaginario griego. El resto, se encuentra constituido por bárbaros. En estricto rigor, bárbaros son aquellos que no hablan griego, sino que sólo emiten un sonido ininteligible (“bar, bar”). No obstante, la idea de bárbaros poco dice de la constitución de un pueblo en particular. Los egipcios y los persas son considerados bárbaros, a pesar de que los griegos admiran el saber de los primeros y el poder estatal de los segundos (Castoriadis, 2006b). Incluso los macedonios, quienes hablan un dialecto griego, son considerados por Demóstenes como bárbaros (Castoriadis, 2004). Por tanto la idea decimonónica que asocio el retraso con la barbarie (“civilización o barbarie” decía Sarmiento en su Facundo) es del todo ajena al mundo griego. Los barbaros –al igual que los esclavos– eran, dentro del mundo griego, *aneu logou*, es decir “que no poseía la palabra, se referían a que se hallaban en una situación en que el habla libre era imposible” (Arendt, 1997:70). Sin embargo, esto no impedía que desarrollaran sistemas políticos complejos, como monarquías o aristocracias. Lo bárbaro no era una negación de la política en un sentido absoluto, sino más bien un indicador de que la democracia griega como *la* forma política por excelencia les era ajena. Pues bien, en un último nivel de otredad se encontraba lo monstruoso. ¿Qué es lo monstruoso? La mitología griega está poblada de imágenes que no pertenecen

completamente ni a la esfera animal ni a la humana. No nos interesa hacer exégesis de cada una de estas figuras. Nos basta referirnos brevemente a la dimensión política que pueden tener los monstruos para el horizonte griego. En la interpretación de Castoriadis (2006b) sobre los cíclopes de la Odisea, lo monstruoso para el mundo griego tiene que ver con la ausencia de política, entendida esta última en un sentido amplio como sociabilidad. Cuando Aristóteles descompone al inicio de la *Política*, lo que es una sociedad, dice que los cíclopes no lograron mayor organización que el de un número disperso de familias, en decir, que nunca se organizaron en ciudades (*polis*) y por tanto carecen de política. Desde luego no en el sentido de los bárbaros, sino en uno mucho más radical. Así, en última instancia es la organización política, mejor dicho socio-política, lo que distingue al humano de lo no humano, y éste es el sentido del *zoon politikon* de Aristóteles: “de lo anterior resulta manifiesto que la ciudad es una cosa que existe por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre” (Aristóteles, 2007:211). Cuando Ulises describe a los cíclopes lo hace utilizando la palabra *athemiston*, es decir, que carecen de *thémistes*, instituciones y leyes establecidas. También dice que no trabajan la tierra ni posee *agorái boulephoroi*, esto es, “asambleas en las que emiten o que tienen, o en las cuales se forman, *boulái*, es decir, a la vez opiniones y decisiones” (Castoriadis, 2006b:181). Por tanto lo monstruoso remite a un estado presocial y desde luego prepolítico. Una suerte de “estado de la naturaleza”, al modo de Hobbes, en el cual los humanos no se reconocen como tales sino como bestias (monstruos, tendríamos que decir).

### **c. La política griega como origen “in-originario”**

En términos generales, creemos haber repasado los puntos más importantes del pensamiento político que emerge en Grecia. Iniciamos este apartado preguntándonos por la posibilidad de pensar el origen de la política, llegando a la propuesta genealógica que opone a la “verdad” del origen (que se piensa como alto, soberano y de filiación divina), la coyuntura de la emergencia histórica. Como ya hemos dicho, la trama genealógica adquiere en el mundo griego especial sentido en tanto la política sólo puede emerger por la negación de una instancia originaria. Las consecuencias del planteamiento de Jenófanes por el cual la sociedad adquiere conciencia de su autoinstitución, son imprescindibles para el surgimiento de la democracia. Es decir, sólo desvinculando la realidad social de un poder divinizado, autónomo y anterior a la misma sociedad, es que



es posible comprender que la tradición no es más que eso, una creación humana sujeta a ser modificada.

Nos gustaría, ahora, invertir el argumento. Y plantear que, en contra de lo que sería una propuesta genealógica, donde no hay origen sino sólo emergencia, Grecia se presenta inevitablemente como la instancia verdaderamente originaria de la política occidental; es decir, el punto alto desde el cual se ven las políticas venideras. Esto en tanto la mirada hacia el pensamiento clásico revive casi míticamente durante los momentos álgidos del pensamiento político, como en el caso del Renacimiento y la Revolución Francesa. Existiría una suerte de “milagro” democrático griego ante el cual la historia posterior no sería más que caída y corrupción. Pues bien, cómo ocurre esto. Creemos que la respuesta se encuentra en el *trompe l'œil* que produce la figura de Platón.

De cierta manera la tradición occidental ha ubicado a Platón en el inicio de la filosofía política. Sin embargo, al apropiarse de la academia como espacio de enseñanza filosófica, Platón no sólo formalizó la educación –iniciando posiblemente una tradición de autonomía del conocimiento “universitario”–, sino que planteó un sentido de la política radicalmente distinto al que durante siglos había construido la tradición griega. En lo sustancial, las propuestas de Platón son antidemocráticas, y por tanto antipolíticas; sus acciones y sus escritos constantemente se orientan a desmontar el pensamiento político griego. El mismo gesto de fundar la academia puede ser leído en este sentido: como hemos visto, antes de Platón, la academia era uno de los tres gimnasios de Atenas, donde los jóvenes no sólo practicaban la oratoria –esencial para desempeñarse en el ágora– sino que además ejercitaban sus cuerpos, orientándose también a la acción. La fundación de la academia como espacio netamente filosófico muestra un primer alejamiento de la política en tanto que entiende “el pensar filosófico desde una depreciación de la acción y de sus rasgos característicos; han tomado partido por el pensamiento, por la vida contemplativa a través de enfatizar las insuficiencias de la vida activa” (Birulés, 1997:29)

Pero desde luego, la posición antidemocrática no finaliza ahí. Si bien la postura desarrollada en *La República* de instituir un gobierno ideal inaugura una larga tradición utópica, el modelo de gobierno que aquí se propone se opone radicalmente a la democracia ateniense: para Platón existirían cuatro formas constitucionales corruptas (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía), y sólo dos que –potencialmente– pueden devenir en el gobierno ideal, a saber, la monarquía y la aristocracia (Bobbio, 2007). Es

evidente que ambas formas de gobierno, especialmente la monárquica, se alejan tanto de una autoinstitución de lo social como del horizonte de libertad basado en la igualdad. El argumento se exagera en la idea de que el monarca debe de ser una suerte de rey filósofo, lo que marca una desviación de la política en el campo de la filosofía, trastocando el sentido intrasocial de la política.

Platón, el padre de la filosofía política de occidente, intentó de maneras diversas oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo sino de la filosofía, mediante la elaboración de una constitución dirigida a lo individual, constitución cuyas leyes correspondieran a las ideas, sólo accesibles a los filósofos y finalmente incluso mediante la influencia que quiso ejercer sobre un gobernante del que esperaba haría realidad dicha legislación —un intento que casi le costó la vida y la libertad.

(Arendt, 1997:80-1)

Sin embargo, el desarrollo de la argumentación antidemocrática alcanza su apogeo en *El Político*. En su definición de lo que es el político, Platón introduce y naturaliza dos elementos que no solamente son ajenos al pensamiento político griego sino que van en contra de éste de forma escandalosa (Castoriadis, 2004). El primero de ellos es la identificación del hombre político con el hombre regio. Ya hemos visto que incluso en autores tardíos como Aristóteles la idea de que el hombre regio pertenezca a la esfera política es enérgicamente rechazada. El hombre regio gobierna, al igual que al interior de una familia, de forma despótica. Por lo tanto, no hay nada de político en un gobierno despótico, como tampoco puede ser política la familia. La monarquía atenta contra la política, en cuanto elimina la libertad de los iguales: a quienes gobierna el monarca no son libres por definición, pero tampoco lo es el rey quien carece de un igual con quien actuar libremente. Por otra parte, la propuesta es “monstruosa” desde un punto de vista empírico. “En la época que escribe Platón, no hay reyes en Grecia. En Esparta hay sin duda dos reyes, pero no tienen ningún poder; allí los éforos y la *gerousía* comparten el verdadero poder.[...] Cuando en la Grecia de los siglos V y IV se habla del “rey”, se trata de un sustantivo que designa a un personaje bien preciso, y sólo uno: “el Gran Rey”, el rey de los persas, y es la encarnación del despotismo” (Castoriadis, 2004:57).

El segundo de ellos se refiere a vinculación que establece Platón entre el político y la ciencia. Esta característica del político se liga estrechamente a la idea sostenida en *La República* de una ciudad ideal. Para Platón “el político es *tôn epistemónon tis*, <uno de los que posee la ciencia>” (*Ibid.*), en tanto que la ciudad ideal se encuentra regida por esta

espisteme; por consiguiente, el político, el hombre regio (rey filósofo), sería el único que, al menos teóricamente, podría acceder a dicho conocimiento para ponerlo en práctica en su gobierno. Si bien esta propuesta tiene algunas implicancias en las que no nos detendremos, no hay nada más alejado de la democracia ateniense que la idea de una espisteme vinculada a la política. Ya vimos que Aristóteles descarta esta opción al reflexionar sobre la esclavitud. Si la política piensa a la ley como un producto humano no es posible que ésta posea una verdad autónoma a la sociedad. Por tanto, la idea de una ciudad, de un gobernante y de un gobierno ideal, que se ubican por sobre la sociedad que se auto instituye, va en contra de la captación de mundo que posee la democracia griega. Pues si la sociedad griega había logrado establecer un planteamiento autónomo de la política, Platón va a inaugurar una tradición heterónoma de la misma.

Es la hegemonía del pensamiento platónico la que produce el *trompe l'œil*. El pensamiento heterónomo que inicia Platón se enlazará con prácticamente toda la historia del pensamiento político. De cierta manera, Platón adelanta el problema de la representación que se inicia con el imperio romano pero que es central para el cristianismo y que continúa siendo vigente en la actualidad. Es este giro en ciento ochenta grados del concepto de la política, lo que nos hace ver en la democracia ateniense una instancia originaria, donde la libertad de los iguales era aun posible. Pero desde luego es una instancia originaria sui generis. Un origen que antecede el origen, y por tanto inoriginario. Si Platón reivindica uno fundado en la idea: alto y cuasi divino (o divinizable), el origen al que aludimos se basa en la relación mundana que establecen los hombres en Grecia, y sin embargo se presenta como anterior e inalcanzable. Por tanto, paradójicamente, la edad de oro de occidente se ubica en el momento en que la idea de una edad de oro fue puesta en cuestión.

\*\*\*

Este primer capítulo de la tesina ha intentado abrir nuestra reflexión en torno a la política desde una perspectiva histórica. Comenzamos explorando brevemente la dificultad que implica toda reflexión en torno al origen. La idea de origen comúnmente se presenta sospechosa para la historia (la historiografía) en tanto aspira a constituir los fenómenos de forma absoluta. En contraposición surgen propuestas como la relectura de la genealogía de Nietzsche que hace Foucault, donde la alta dignidad del origen es contrapuesta a la bajeza coyuntural de la emergencia.

A nuestro modo de ver, el mundo griego se ubica en una doble trama: presenta tanto la emergencia de la política en occidente, es decir, inaugura temporalmente la tradición occidental, al mismo tiempo que se articula como el origen “verdadero” de toda política en occidente. Es decir, la política griega esta al comienzo pero también se recurre a ella como configuración originaria. De este modo, estamos planteando que si bien el mundo griego produce una política histórica y geográficamente situada, permite que a la vez que pensemos la política de forma transversal.

Pues bien, ¿en qué sentido entendemos lo anterior? Al margen de las contingencias históricas que produjeron un pensamiento político en el seno de la tradición griega, nos interesa destacar ciertos elementos que creemos son consustanciales a cualquier política. En primer lugar, la idea que la comunidad política se establece como una comunidad discreta de individuos al interior de una sociedad. A diferencia de lo que pensó la antropología política británica de la década de 1940, la comunidad política no se iguala exactamente con el total de la sociedad; siempre hay un “afuera”, un “resto” entre la totalidad social y la comunidad política. Aunque este “resto” no siempre se presente como una otredad, en tanto realidad observable, si opera como una alteridad que se define por diversos niveles de distancia entre comunidad política y sus “otros”, que no solamente son externos (como los barbaros y los “monstruos”) sino que –y esto es fundamental– se encuentran al interior de la comunidad mayor.<sup>15</sup>

En segundo lugar, e íntimamente vinculado con el primer punto, los límites de la comunidad política siempre son arbitrarios. Al constituirse socialmente la comunidad política como una comunidad discreta, no existe ningún antecedente que obligue a que ésta se coopore de una u otra forma. Esto implica que los límites que se establecen con los “otros” son también circunstanciales, históricamente constituidos, y se encuentran –al menos teóricamente– abiertos a ser modificados.

En el siguiente capítulo intentaremos profundizar lo que entendemos por política, sin embargo –y como un ejercicio disciplinario– planteamos una segunda entrada para investigar la política. Abandonaremos momentáneamente la traza histórica para volver a formular la pregunta por el origen y la política, ahora en clave antropológica. ¿es posible

---

<sup>15</sup> En este punto sería interesante contrastar el análisis que Evans-Pritchard y Fortes (1950) realizan en la introducción en *African Political System* sobre aquellas sociedades extremadamente pequeñas en que los vínculos de parentesco se sobreponen con los políticos, y sociedades como los Hamar del suroeste de Etiopía, que Robert Gardner filma en su documental *Rivers of Sands* (1974), donde se muestra que aun en sociedad tribales relativamente aisladas y pequeñas existen importantes segmentos (en este caso mujeres) excluidos de la política.

hablar de un origen de la política?, ¿cuáles son los límites de la antropología para enfrentar esta pregunta? Simultáneamente, el capítulo que sigue intenta profundizar, mediante el aporte de la antropología una definición de los que entendemos por política que sea atingente al estudio del siglo XVI americano.

## Capítulo 2:

### La política vista desde la antropología<sup>16</sup>

Cuando reflexionamos sobre la política del mundo griego, sorprenden ciertos vínculos que se pueden establecer con la antropología moderna, principalmente en lo que respecta a la alteridad. En el hiato que cubre los casi 23 siglos que separan ambas tradiciones, occidente pocas veces se mostró tan abierto a pensar desprejuiciadamente a los “otros”. Como ya vimos, tanto en la épica de Homero como en las investigaciones de Heródoto, la dignidad del “otro” es incuestionable. Vale la pena insistir una vez más que el mismo gesto que permite la emergencia de la política democrática contiene implícito una aceptación a la igualdad de estatus que poseen las diversas sociedades. En la fórmula de Jenófanes los dioses son “negros”, “blancos” o “amarillos”, según el “color” de la sociedad a la que pertenecen, evidenciando el hecho que cada grupo produce su propia tradición (y cosmogonía) y que por lo tanto –al menos en principio– son iguales.

Sin embargo, la apertura tiene su límite. Los griegos estaban conscientes que la política – en su sentido democrático- no se extendía mucho más allá del mundo helénico. Como vimos en una cita a Tucídides<sup>17</sup>, los griegos se negaban a establecer algo así como una política exterior. Para que dos ciudades participaran de una política común, tenían que poseer cierta “igualdad”<sup>18</sup>; y eso era algo que, para la concepción griega, difícilmente podía ocurrir fuera de la Hélade.

Así, para que la política se expanda más allá de la polis griega, habrá que esperar al mundo romano y su expansionismo imperial, el cual revisaremos en el próximo capítulo. Ahora nos interesa centrarnos los aportes y limitantes que posee la tradición antropológica para nuestra reflexión sobre la política.

En la primera parte de este capítulo, revisaremos algunos aspectos de la antropología (y de la antropología política) que limitan su utilización en nuestra reflexión sobre un concepto de política que nos permita estudiar el siglo XVI americano. Los tres aspectos que abordaremos se encuentran interrelacionados al punto que es posible hablar de solamente uno. Nos referimos a la construcción de un objeto antropológico, las influencias de las otras ciencias sociales (específicamente la sociología) y a la relación de la

---

<sup>16</sup> Por razones que responden en parte a los circuitos de producción-traducción-distribución y consumo, cuando hablamos de antropología nos referimos principalmente a la antropología anglosajona.

<sup>17</sup> Ver *supra*. nota al pie nº 14

<sup>18</sup> Desde luego en el sentido de la *isonomía* y la *isegoría*, es decir, una igualdad no homogeneizante, sino diversa pero con las mismas posibilidades de expresar la opinión.

disciplina con el colonialismo; todos ellos íntimamente ligados a la formación de la antropología como área del conocimiento social durante los siglos XIX y XX.

Al margen de lo anterior, en la segunda parte de este capítulo intentaremos reflexionar sobre aquellos elementos que, introducidos en la antropología política hacia los años ochenta, nos sirven para repensar conceptos clásicos de la disciplina que creemos son útiles para la reflexión de la política en el siglo XVI americano.

### **a. los límites de la antropología política**

Producto de un error conceptual de larga data, la antropología también pensó el origen de la política. Debiéramos decir: pensó el origen del “humano”, la hominización, y como correlato el origen de la política. Desde luego que el autor más sofisticado en esta línea es Claude Lévi-Strauss, quien a partir del tabú del incesto desarrolla su teoría de sobre la hominización centrada en el parentesco.

Para Lévi-Strauss, el paso de la naturaleza a la cultura debe ser concebido como una sustitución un orden por otro, mediante la utilización y transformación del primero. Ahora bien, si lo cultural se expresa en reglas, el tránsito se encuentra marcado por la institución de normas en un espacio liminar que pertenece a ambos órdenes. Este terreno es, para Lévi-Strauss, el de la vida sexual. Ésta “expresa el grado máximo de naturaleza animal del hombre y atestigua, en el seno de la humanidad, la supervivencia más característica de los instintos [... Por otra parte] la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que, de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otros” (Lévi-Strauss, 1969:45). La prohibición del incesto, como regla fundante, encuentra aquí toda su ambigüedad: en tanto regla es social, pero –en cuanto marca el espacio liminal de la vida sexual– es también pre social y universal. En este sentido, la prohibición del incesto no es ni puramente cultural ni puramente natural, “constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura [...] antes de ella, la cultura aun no existe; con ella la naturaleza deja de existir, en el hombre, como reino soberano” (1969:58-9).

Este movimiento que realiza la prohibición es también, para Lévi-Strauss, el impulso dinámico de la sociedad. Pues la prohibición sexual en el grupo de origen obliga a buscar fuera de él parejas sexuales permitidas. De esta prohibición se desprenden dos elementos que, junto a él, articulan el parentesco: la división sexual del trabajo y la legitimación una forma de unión sexual. Para Lévi-Strauss la división sexual del trabajo no

hay que buscarla en la especialización biológica (aunque ésta ciertamente constituya parte importante de la división), sino más bien, debe de ser pensada como un “dispositivo para instituir un estado recíproco de dependencia entre los sexos” (Lévi-Strauss, 1974:33). Pero solamente mediante la legitimación de una forma de unión sexual sobre otras, es que la sociedad termina por asegurar su reproducción, “logrando constituir, mediante lazos artificiales de afinidad, una verdadera sociedad humana, a pesar de, y en contradicción con, la influencia aislante de la consanguineidad” (1974:37).

Si bien la propuesta de Lévi-Strauss no es particularmente política, la idea de que lo social represente un “reino soberano” donde impera la “regla” (es decir, la ley, el *nomos*) ubica su pensamiento en un espacio afín. Aun cuando nunca lo explicita, lo político se sitúa en el mismo plano que lo social y lo cultural: a saber, en un dispositivo cerebral que se habría producido en el momento de la hominización. La forma particular que haya tenido la política en cada sociedad sería un problema histórico ajeno a la hominización misma. De esta forma, la configuración originaria de lo social, que propone Lévi-Strauss, poco da cuenta de la evolución particular que tuvo la política en occidente; menos aun de la configuración específica que adquirió hacia el siglo XVI.

Evidenciando cierta continuidad, pero también una gran ruptura con el pensamiento de Lévi-Strauss, el planteamiento de René Girard sobre la hominización apunta abierta y directamente a la emergencia de la política. Girard (1982; 1993) intenta dar una solución “universal” a la conflictiva relación que sostiene la legitimidad del poder y el uso de la violencia. Sin embargo, a diferencia del estructuralismo, su explicación no descansa en la estructura cerebral que produjo la hominización, sino que se basa en la acción imitativa (*mimesis*) que comparten humanos y animales.

Si bien este autor se sitúa en una antropología de la religión, sus postulados no se agotan en la explicación del origen de lo religioso, también hablan sobre la cultura, las instituciones (principalmente políticas), el control social de la violencia y la importancia que juega ésta en la formación de lo trascendente. El gran mérito de Girard es construir una teoría explicativa a partir de un “mecanismo” relativamente simple que se entramaría en el origen de toda institución social, y por lo tanto en el origen de que él considera la primera, a saber, la religión. Éste es el mecanismo victimal.

El mecanismo victimal es la clave, pero la aproximación a él en su “estado puro” sólo es posible de forma hipotética. Para Girard, la constitución del trascendente se generaría en la internalización de fuertes experiencias de violencia colectiva, como puede ser un



linchamiento, un sacrificio, o un genocidio: ante una virulenta crisis social, *una guerra de todos contra todos*, la colectividad –mediante actos miméticos– espontáneamente establece un sujeto antagónico, que rápidamente se individualiza, para desencadenar una lucha de todos contra uno; la violencia colectiva es canalizada con el exterminio de la víctima, la que genera hacia la sociedad una doble transferencia: por una parte, al terminar la violencia intestina se reafirma la premisa de que su existencia era la causante unívoca de la crisis, es decir, la víctima era la verdadera responsable y fue correctamente ajusticiada; por otra parte, al ser su muerte la única causa visible de la restitución de la armonía social, se le sacraliza. De ahí en adelante, la administración de la violencia social está íntimamente ligada a la trascendencia y las divinidades. Pero una vez constituido lo trascendente, el mecanismo no desaparece, pues se entrama en el ejercicio institucional de forma ladina, ocultando y solapando su funcionamiento con el fin de conservar intacta su efectividad. Básicamente, la administración del mecanismo será la forma en que la sociedad conduce la violencia social; el recuerdo de la primera gran crisis no siempre es suficientemente fuerte para evitar el refloreamiento de la violencia intestina, la voracidad de la violencia requiere ser continuamente engañada con el sacrificio ritual o algún homólogo. Así mismo, el mantenimiento del mecanismo en el entramado social hace que las nociones de trascendencia sean continuamente actualizadas y legitimadas.

De esta forma, el poder político es para Girard un producto histórico del control ritualizado de la violencia. La ambivalencia que posee el sacrificio de la víctima –en tanto causante del desorden, a la vez que es la única que puede restaurar el orden– y que produce su vinculación con la trascendencia, hizo que ésta (la víctima) se convirtiera en la encarnación de la divinidad. Esto habría producido una adoración desmesurada a un individuo que estaba condenado a morir, y que por lo tanto era incapaz de establecer una continuidad que reprodujera su poder. El cambio se produce, y por lo tanto emerge un poder propiamente político, cuando la víctima/dios logra establecer un tercero como representación vicaria de su propio sacrificio, evitando tener que morir para conjurar la violencia. De este modo, según Girard (1982), nacería la jefatura de tipo hereditaria, que se expresaría en una proto monarquía.

Más allá de las consecuencias específicas que plantean estos modelos de hominización, nos interesa destacar la presencia por la pregunta del origen de lo social y lo político. Desde luego no estamos ante casos aislados. No es difícil plantear que el estructuralismo levistraussiano busca situarse al final de una larga tradición antropológica, de la cual sería

su expresión más compleja. Algo similar se puede decir de Girard, quien intenta establecer una teoría explicativa general que dé cuenta de gran parte de los trabajos monográficos producidos por la antropología. Ambos autores se ubican en el campo de lo que Lévi-Strauss llamaba la “etnología”, es decir, la síntesis comparativa del material etnográfico.

Pues bien, la pregunta por el origen no es ajena a la disciplina y sin embargo, como dijimos en un principio, descansa en un error conceptual. Error del que quizás se sospechaba, pero que sólo fue puesto al descubierto en la década de los 80 del siglo pasado. Para Marcus (1984) la antropología de los años 60 y 70 dio tres “giros” críticos dentro de la disciplina: el primero se orientó hacia los paradigmas, haciendo que el estudio de la cultura y la sociedad se orientara hacia el análisis simbólico y estructural; el segundo fue una crítica al método, donde en medio de una expansión de la literatura de campo se puso en evidencia lo vulnerable que eran las pretensiones antropológicas a poseer el estatus de *ciencia* social; por último, y el punto que nos interesa, hubo una crítica al “objeto” mismo de la disciplina, a saber, a la otredad aislada y primitiva, el cual fue cuestionado a partir de los vínculos entre la antropología y el colonialismo occidental.

Es en este último punto donde se enmarcan los trabajos de Johannes Fabian<sup>19</sup> y Adam Kuper<sup>20</sup>, así como las reflexiones de Roger Bartra sobre el hombre salvaje<sup>21</sup>. En la reflexión de Adam Kuper (1989) sobre la noción de “sociedad primitiva”, éste muestra cómo a partir de una serie de supuestos “errados” se construyó uno de los núcleos duros de la antropología. Así, constata dos hechos: el primero, es que la idea de “sociedad primitiva” descansa en una batería de conceptos sobre estas sociedades que difícilmente son pensados por las mismas (como por ejemplo, la noción de “tótem”). Y el segundo, el hecho sorprendente de que, a pesar de los múltiples cuestionamientos que la misma antropología ha realizado a la idea de “sociedad primitiva”, esta noción persiste como arcano simbólico (y modelo ideal) de gran parte de las reflexiones antropológicas.

Retomando este mismo espíritu crítico, Roger Bartra (2001) profundiza aun más la deconstrucción de la idea de “sociedad primitiva”. Centrándose en el segundo punto destacado por Kuper, Bartra plantea que la “sociedad primitiva”, condensada en la figura del “hombre salvaje”, es un mito fundante de la cultura occidental. “El salvaje permanece en la imaginación colectiva europea para que el hombre occidental pueda vivir sabiendo

---

<sup>19</sup> *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, 1983

<sup>20</sup> *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*, 1988

<sup>21</sup> *El salvaje en el espejo*, 1992

que hubiera sido mejor no haber nacido o, más bien, para poner en duda a cada paso el sentido de su vida. En esta forma, el salvaje es una de las claves de la cultura occidental” (2001:88).

Retrotraer la historia del “salvaje” hasta los orígenes de la prehistoria occidental permite hacer visible el hecho que la otredad no depende del conocimiento que se tenga de ella, develando que “*el salvaje sólo existe como mito*” (2001:89). La operación es peligrosa y la antropología crítica de Bartra está consciente que en ella se corre “el peligro de ocultar tanto el etnocentrismo occidental como la dominación colonial” (2001:89). Sin embargo, esto no disuelve el mito. Por el contrario, pone en evidencia la necesidad de reconstruir su historia, a fin de comprender su “naturaleza”. Para Bartra

en cada época las funciones de las leyendas y mitos sobre los hombres salvajes fueron diferentes; sin embargo hubo ingredientes comunes que permitieron su continuidad. Ahora bien, hay que reconocer que estos eslabones que articulan la continuidad no fueron necesariamente –en cada etapa- los elementos que definían los vínculos del mito con la sociedad que le servía de soporte. Creo que el eslabón que une una leyenda con otra a través del tiempo debe entenderse más a través del momento posterior que en función del momento previo

(Bartra, 2001:89)

En definitiva, lo que Bartra sostiene –en oposición a lo que plantearía cierto estructuralismo– es que el mito del salvaje sólo adquiere su forma y continuidad al ser visto en perspectiva.

Si bien la propuesta de Fabian se enmarca, al igual que el trabajo de Bartra, en las profundidades de la cultura occidental, sus preocupaciones se orientan principalmente hacia la constitución disciplinaria y cómo ella “produjo” cierta “otredad”. Para Fabian la retórica temporal de la tradición judeo-cristiana sería la fuente desde la que, en forma secularizada, occidente decimonónico habría establecido el encuadre evolucionista. En él se produciría una suerte de espacialización del tiempo, donde las sociedades más “simples” estarían ubicadas “atrás” en una línea temporal (de este modo, el “atraso” del indígena es un atraso tanto material como temporal). “Lo *primitivo* es esencialmente un concepto temporal, es una categoría, no un objeto del pensamiento occidental” (Fabian, 1983:16).

Fabian plantea que el abandono del marco evolucionista por parte de funcional estructuralismo no habría eliminado esta espacialización del tiempo, la cual estaría

incrustada en la misma concepción que la antropología desarrolla sobre la etnografía<sup>22</sup>, produciendo una “negación de la contemporaneidad” entre el antropólogo y su objeto.

Como una disciplina que ejerce la producción y representación del conocimiento, la antropología está marcada por una contradicción. La antropología se cimienta empíricamente en la etnografía, un tipo de investigación en la cual aun sus practicantes más racionales (aquellos que quieren creer que el campo es un laboratorio científico) deben establecer una interacción comunicativa. La compartición del tiempo en dichas interacciones obliga a que los etnógrafos reconozcan a la gente que estudian como sus contemporáneos. Sin embargo –y aquí emerge la contradicción– cuando los mismos etnógrafos representan sus conocimientos en la enseñanza o la escritura ellos lo hacen en términos de un discurso que regularmente ubica a aquellos de los que hablan en un tiempo otro del que el hablante se ubica. Llamo al efecto de dichas estrategias *negación de la contemporaneidad* y califico al discurso resultante como *alocrónico*<sup>23</sup>

(Fabian, 2006:143)

Tanto la crítica a la “sociedad primitiva” como a la “negación de contemporaneidad” nos permiten percibir por qué la antropología –hasta fechas bastante tardías– insistió en pensar el origen de lo social (y lo político) basándose en material etnográfico. Si bien la antropología como disciplina reflexiva ha orientado sus esfuerzos a evitar el etnocentrismo en sus análisis, el discurso alocrónico produce inevitablemente una variante del etnocentrismo conocido como “anacronismo”, a saber, el error presentar algo como propio de una época a la que no corresponde. Así como los “primitivos” no pertenecen a una época distinta a la del etnógrafo, el alocronismo termina por omitir que la cultura estudiada se encuentra ligada –en mayor o menor medida– a la cultura occidental.

\*\*\*

La relación con que abrimos este capítulo entre pensamiento griego y antropología tiende a ser destacada por autores que, como Ángel Palerm (2006), intentan darle a la disciplina una historia de larga data. Y si bien es cierto que existen innumerables antecedentes al trabajo etnográfico y a la perspectiva antropológica, la constitución disciplinar en el marco de una ilustración autoconsciente representa una nueva dimensión del conocimiento, escasamente atendida en las experiencias antropológicas precedentes. Aún cuando la antropología pueda ser pensada en una larga tradición de encuentros y

---

<sup>22</sup> Y en este sentido Fabian extiende la crítica tanto al relativismo cultural, al estructuralismo y a la antropología simbólica.

<sup>23</sup> En inglés “allochronic”, un neologismo que combina del griego *allo* (otro, alternativo) y *chronic* (tiempo).

desencuentros con múltiples alteridades (internas y externas), es en su formación “científica” donde se instituye como operador básico lo que Foucault (2003) llama “voluntad de saber”. Desde este punto de vista, la antropología no puede ser pensada como una disciplina autónoma, surgida a partir de un cuerpo de problemas contingentes (la alteridad). Por el contrario, se enmarca en un “proyecto” mayor, que podemos llamar el proyecto iluminista de la modernidad.

Sin duda, hablar de proyecto parece forzar el devenir histórico dentro de una teleología. Es innegable que lo que actualmente conocemos como disciplinas sociales poseían numerosas genealogías que remiten tanto a la filosofía como a la historia, las letras, las artes y las humanidades en general. No obstante, es ante el surgimiento del *Estado moderno* que ciertas áreas del conocimiento exigen ser organizadas a fin de establecer una base sólida sobre la cual tomar las decisiones. Así, se empieza a pensar la sociedad bajo categorías de las ciencias naturales, se habla de una “física social” y se comienzan a comparar distintos modelos –extra europeos– de sociedad. Siguiendo a Wallerstein, es en este contexto que la universidad revive -a fines del siglo XVIII e inicios del XIX– para convertirse en la principal institución creadora de conocimiento. Esta revitalización va acompañada de un reordenamiento interno en el cual disminuye el rol que juegan las facultades de teología y aumenta el de las de filosofía, desde donde se construirán gran parte de las disciplinas sociales.

La historia intelectual del siglo XIX está marcada por esa disciplinarización y profesionalización del conocimiento, es decir, por la creación de estructuras institucionales permanentes diseñadas tanto para producir nuevo conocimiento como para reproducir a los productores de conocimiento. La creación de múltiples disciplinas se basaba en la creencia de que la investigación sistemática requería una concentración hábil en las múltiples zonas separadas de la realidad, la cual había sido racionalmente dividida en distintos grupos de conocimientos. Esta división racional, prometía ser eficaz, es decir intelectualmente productiva.[...] El ascenso de las academias reales en los siglos XVII y XVIII y la creación de las *grandes écoles* por Napoleón, reflejaba la disposición de los gobernantes para promover las ciencias sociales

(Wallerstein, 2006:9-10)

Diversos factores repercuten en que sea en el siglo XIX cuando este proceso de institucionalización disciplinar tenga efecto. Por una parte, la consolidación de la revolución industrial y el consecuente colonialismo europeo permitió el financiamiento universitario, así como generó la noción de progreso inevitable. Del otro lado, y quizás

más importante, fue la Revolución Francesa y la constitución de Estados nacionales. La emergencia del ideario de un “pueblo soberano” replanteó los supuestos teóricos sobre el orden social. El *cambio* se presentó como un fenómeno ineludible el cual, si no podía ser limitado, al menos debía ser racionalizado, por lo cual imperaba estudiar y comprender las normas que lo regían.

Son estas instancias de constitución disciplinaria las que de cierta forma explican, en un primer momento, por qué la antropología se aproximó al estudio de lo político del modo en que lo hizo. Aunque en un comienzo la antropología se pensó como una disciplina de alcance universal (estudiar *toda* la humanidad en su diversidad), “en la práctica esta pretensión de universalidad se vio inhibida por el hecho de que la antropología cristalizó como disciplina en un marco institucional en el que la sociología, el derecho, la economía y la filosofía política eran ya disciplinas establecidas” (Gledhill, 2000:26)

La distribución del conocimiento que antecedió la “cristalización” de la antropología (y específicamente a la antropología política) pensó a las sociedades europeas –industriales y modernas– como *la sociedad*, las cuales podían abstraerse a fin de producir un conocimiento de orden general basado en leyes, del mismo modo que lo hacían las ciencias naturales. Para estudiar los diversos aspectos de *la sociedad* estaban las disciplinas como la economía, la ciencia política y la sociología, todas ellas orientadas a la producción de conocimiento “nomotético”. De este modo, la antropología (así como la historia) quedó relegada a estudiar ese “más allá” de la sociedad europea, el cual fue procesado desde su particularidad, estableciendo un conocimiento “ideográfico”. Este “más allá” constituye lo que Krotz (2004) llama la triple raíz de la pregunta antropológica moderna. Para el autor, la Europa del siglo XIX estableció una relación con la alteridad en tres sentidos: el primero está dado por la expansión de la experiencia colonial<sup>24</sup>, el segundo remite a la población rural europea (en contraste con la vida metropolitana) y, por último, la noción de una protohistoria (es decir, la construcción de una Historia universal eurocéntrica).

La importancia de que la antropología se haya enmarcado en los límites (externos) que las otras disciplinas sociales habían dejado es capital para comprender las primeras expresiones institucionales de la antropología hacia lo político. Como explica Vincent

---

<sup>24</sup> Respecto a la alteridad de la experiencia colonia Wallerstein (2006) destaca que ésta produjo dos caminos disciplinares completamente distintos. El primero, antropológico, marcado por el estudio de pequeños grupos humanos, llamados tribus o razas primitivas; el segundo, definido como un conjunto heterogéneo de investigaciones que pueden ser agrupadas bajo la idea de orientalismo, y cuyo “objeto” de estudio eran sociedades agrupadas bajo la idea de “civilización”.

(1990) existe una larga tradición de reflexión político-antropológica desde finales del siglo XIX, sin embargo sólo 1940 la antropología política logra consolidarse con la publicación de *African Political System*. Cabe destacar, como ha señalado Varela (2005), que el texto inaugural de la antropología política institucional carece de una definición de la política misma. En efecto, si bien el gran aporte de *African Political System* es la introducción de la reflexión sobre sociedades “aestatales”, no existe un criterio que determine los límites de la política misma. Es imprescindible reflexionar sobre esta ausencia. En este sentido compartimos la perspectiva de Gledhill de que “el problema del enfoque tradicional de la antropología política era que se iniciaba con la organización política de las sociedades “modernas” como punto de partida, y establecía las tipologías de las “otras culturas” en función de las categorías así definidas” (Gledhill, 2000:34).

En principio, la referencia a la política moderna no debería repercutir en una ausencia de definición de la política. Uno de los principales filósofos políticos modernos, Carl Schmitt había escrito pocos años antes su famoso *El concepto de lo “político”* (2001a [1939]), intentando dar su particular punto de vista a lo que constituye, en esencia, a la política. Sin embargo, *African Political System* desecha esta opción casi de forma programática. Tanto en el prefacio como en la introducción Radcliff Brown, Evans-Pritchard y Fortes rechazan que una antropología política se sustente en los aportes de la filosofía. Polemizando principalmente con la filosofía inglesa, los autores plantean que:

en el estudio de las sociedades simples los antropólogos encuentran que los conceptos y las teorías de los filósofos políticos y economistas son inservibles o insuficientes. Estos han sido elaborados en referencia a un número limitado de tipos de sociedades. En su lugar, los antropólogos sociales deben hacer por sí mismos teorías y conceptos que puedan ser universalmente aplicados a todas las sociedades humanas y, guiados por ellos, llevar a cabo su trabajo de observación y comparación.

(Radcliff-Brown, 1950:xiii)

No hemos encontrado que las teorías de los filósofos políticos hayan contribuido a entender las sociedades que estudiamos y los consideramos de poco valor científico; porque sus conclusiones son rara vez formadas en términos de un comportamiento observado o capaz de ser probado por ese criterio. La filosofía política se ha preocupado principalmente por como los hombres *deben* vivir y qué tipo de gobierno *deben* tener, más que lo que *son* las costumbres y las instituciones políticas.

(Evans-Pritchard y Fortes, 1950:4)

Por el contrario optan por una metodología inductiva y comparativa que redundaría en una tipología de las formas de organización social. Evans-Pritchard y Fortes plantean en la introducción la existencia de dos grupos que abarcarían el total de las ocho sociedades estudiadas: de un lado el “Grupo A”, remitiría a aquellas sociedades con organización gubernamental, en la que habría una suerte de Estado primitivo; del otro lado, el “Grupo B” correspondería a aquellas que carecen de autoridad central. Esta aparente carencia de “orgánica política” es suplida cuando se compara el rol que el parentesco juega en ambos grupos. Los autores plantean que si el parentesco es estudiado desde los sistemas de linaje, se puede entender como éste produce unidades políticas corporativas. Si bien en el “Grupo A” este sistema no tendría un peso decisivo, pues “el Estado no es nunca la extensión general del sistema de parentesco” (1950:6), en el Grupo B serían los linajes quienes regularían parte de las relaciones políticas, “debido a la estrecha asociación existente entre el grupo territorial y el grupo de linaje” (*Ibid.*)<sup>25</sup>.

Por consiguiente, el criterio de lo político queda determinado por su referencia o no al Estado que, de cierta manera, es “deconstruido” como abstracción.

El Estado, en este sentido, no existe en el mundo fenoménico; es una ficción de los filósofos. Lo que existe es una organización, a saber, una colección de seres humanos individuales conectados por un complejo sistema de relaciones. Dentro de tal organización diferentes individuos ocupan distintos roles, y algunos están en posesión de un poder especial o de autoridad, como jefes o ancianos capaces de dar órdenes que sean obedecidas, como a legisladores o jueces, o algo por el estilo. No existe tal cosa como el poder del Estado; sólo hay ahí, en realidad, poderes de individuos –reyes, primeros ministros, magistrados, policías, jefes de partido y votantes. La organización política de una sociedad es aquel aspecto de la organización total que se preocupa del control y la regulación del uso de la violencia física

(Radcliff-Brown, 1950:xxiii)

No es difícil darse cuenta que Radcliff-Brown no alude a cualquier concepción de Estado. Está pensando en una muy precisa entregada por Max Weber en pequeña conferencia dictada en Munich hacia 1919, poco antes de su muerte. La conferencia se titula *La política como vocación* (Weber, 2000) y centra su atención en el análisis del Estado moderno. Es interesante destacar, sin embargo, que Weber no entrega en ningún

---

<sup>25</sup> Los autores introducen una tercera categoría, meramente especulativa que correspondería al “Grupo 0” compuesto por “sociedades muy pequeñas en las que incluso la unidad política más amplia engloba a un grupo de personas que se hallan relacionadas entre sí por lazos de parentesco; es por ello que las relaciones políticas coinciden con las relaciones de parentesco” (Evans-Pritchard y Fortes, 1950:6)



momento una definición de la política en general (Mires, 2004), sino sólo de la que ocurre al interior del estado moderno y cuyo actor principal es el político profesional<sup>26</sup>. De cierto modo, esto es comprensible porque a Weber –en concordancia con el pensamiento ilustrado– no le interesa dar cuenta de la política en su sentido amplio, sino solamente de un fenómeno reciente, a saber, la constitución del Estado moderno.

Dicho Estado sólo se puede definir sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física. “Todo Estado está fundado en la violencia”, dijo Trotsky en Brest-Litowsk.[...] La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico. Hoy, precisamente, la relación del Estado con la violencia es especialmente íntima. En el pasado las más diversas asociaciones, comenzando por la asociación familiar (Sippe), han utilizado la violencia como un medio enteramente normal. Hoy, por el contrario, tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el “territorio” es un elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima

(Weber, 2000:2)

La inclusión/exclusión de la violencia en el seno de la política es un problema que ya hemos discutido en el capítulo anterior. En la propuesta de Weber, esta inclusión responde a un fenómeno histórico donde el Estado moderno, por sobre otras formas de organización políticas que lo precedieron (al menos en occidente), representa un caso particular en el cual la organización de la política se corresponde con el ejercicio de la “violencia física legítima”. En términos de definiciones, la política “moderna” weberiana es un subproducto de dicha concepción del Estado, ya que en tanto éste representa una fuente de “derecho” a la violencia, la política significa la aspiración a participar del poder o a influir en su distribución al interior del Estado o entre distintos Estados (Weber, 2000). Que a momentos el argumento weberiano pareciera utilizar indistintamente violencia y poder radica en que en alemán ambos conceptos remiten a una misma palabra: *Gewalt*<sup>27</sup> (Mires, 2004); Arendt en cambio –quien respondió en una entrevista a Günter Grass que

---

<sup>26</sup> Dice al comenzar el texto: “por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la trayectoria de una entidad política, aplicable en nuestro tiempo al Estado”. Y luego acota, “El Estado es la única fuente del “derecho” a la violencia. entonces política significaría pues, para nosotros, la aspiración (Streben) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen” (Weber, 2000:2).

<sup>27</sup> “La palabra *Gewalt*. Tanto en francés como en inglés, se traduce a menudo como «violencia». Pero estas traducciones, sin ser completamente injustas, esto es, completamente violentas, son interpretaciones muy activas que no hacen justicia al hecho de que *Gewalt* también significa para los alemanes poder legítimo, autoridad, fuerza pública. *Gesetzgebende Gewalt*, es el poder legislativo, *geistliche Gewalt*, es el poder espiritual de la iglesia, *Staatsgewalt*, es la autoridad o el poder del Estado. *Gewalt* es, por tanto, a la vez, la violencia y el poder legítimo, la autoridad justificada” (Derrida, 1992:132).

lo único que le quedaba después de la guerra era la lengua materna— escribió la mayor parte de su reflexión política en inglés, donde la distinción era imprescindible.

Como sea, la reflexión política weberiana supone la estabilidad del Estado moderno como el único encuadre posible para el ejercicio de la política<sup>28</sup>. A diferencia de la concepción griega, donde el cuestionamiento de la tradición permitía ver al nomos como un producto histórico (y por lo tanto abría una puerta a su cambio), la óptica weberiana se concentra solamente en las disputas de poder por controlar al Estado —el cual no es más que “es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima” (Weber, 2000:3).

Es esta definición de la política por omisión la que se traspasará a la primera corriente institucional de antropólogos políticos británicos. Desde luego, los planteamientos de Weber encontraron consonancia con la visión sincrónica del estructural funcionalismo. Si Weber —producto tal vez del iluminismo— confiaba en la estabilidad del Estado moderno, los autores de *African Political System* proyectarán la misma estabilidad en las sociedades que estudian, lo que en última instancia “reducía a las sociedades “aestatales” a una categoría negativa, pero también producía una categorización de algunas sociedades que poseían Estado como versiones “primitivas” de arquetipos derivados de Occidente” (Gledhill, 2000:34). Es evidente como esto se enmarca en la “construcción de objeto” que, como vimos, cuestiona Fabian y Kuper. Sin embargo, sus implicancias van un paso más allá. Al seguir el modelo de Weber, la antropología tendió a ver a la política como una lucha por el poder destinada al control de la organización política, un poco en la lógica de la antigua tradición marxista que veía la revolución como un medio para hacerse del Estado. Que la política no se acaba ahí es algo relativamente evidente, y sin embargo —creemos— este encuadre fijó gran parte del desarrollo de la antropología política. Principalmente en el hecho de que las corrientes sucesivas dieron más importancia a definir el poder que preocuparse de pensar la política<sup>29</sup>.

Pero el desplazamiento hacia el poder como elemento central de la política tiene otras consecuencias. La referencia al Estado moderno hizo que los antropólogos pensarán la política como una institución que abarcaba a la totalidad de la sociedad. Al asociarla al

---

<sup>28</sup> Es decir, en palabras de Benjamin (1995), la única violencia que queda es aquella que conserva el derecho.

<sup>29</sup> No es el lugar para revisar la diversidad de corrientes que conforman la subdisciplina. Quien esté interesado puede consultar el trabajo de Joan Vincent (1990). Respecto al papel que posee el estudio del poder en la antropología política se puede consultar el tercer capítulo de Roberto Varela (2005). Este último trabajo, si bien es a nuestro modo de ver excesivamente voluntarista, entrega un panorama general del papel del poder en la antropología política.

parentesco, la política terminó siendo igualada a él. Y sin embargo, la idea de que en la política participa la totalidad de la sociedad era en occidente una idea relativamente nueva. Sólo con la Revolución Francesa los ciudadanos pobres entraron, no sin restricciones, a la política<sup>30</sup>, y lo hicieron –como comenta Weber– en tanto políticos ocasionales. Si bien esta perspectiva permitió la introducción de una serie de problemáticas relacionadas con la dominación, la hegemonía, la resistencia y la subalternidad, otorgándole acción política a sujetos que en principio se encontraban excluidos, resulta anacrónico (y etnocéntrico) creer que la política siempre estuvo abierta a la totalidad de la población; afirmación que es dudosa incluso en la actualidad.

\*\*\*

Quizás una excepción a la ausencia de una definición de la política en antropología está dada por el procesualismo inglés, escuela que intentó desmarcarse de la camisa de fuerza que había construido el estructural funcionalismo en torno al Estado. Su definición es en parte heredera del trabajo de Max Gluckman, de 1940 (2003), en el cual propone el análisis situacional como un enfoque para estudiar la complejidad de las relaciones sociales y políticas. De un modo similar, la definición de la política que elaboró la escuela procesualista intentaba ser operativa a la hora de identificar los procesos eminentemente políticos. En palabras de Swartz, lo político: “se refiere a los acontecimientos que están implicados en la determinación e implementación de objetivos públicos y/o en la distribución diferencial del poder y de su uso al interior del grupo o grupos involucrados en los objetivos que están siendo considerados” (Swartz *en* Varela, 2005)<sup>31</sup>.

Lo atractivo de esta definición radica en que desplaza el centro de atención del sistema político total para ubicarlo en una escala variable; asimismo el “objetivo público” se encuentra determinado por el mismo grupo y puede incluir: relaciones con otro(s) grupo(s), cambios en las relaciones con el medio ambiente, u otorgamiento de cargos, títulos y otros bienes escasos a los miembros del grupo.

Al descentrar la atención del sistema político en general, la escuela procesualista veía al comportamiento político tanto como un fin en sí mismo como un medio para un fin ulterior.

---

<sup>30</sup> “El surgimiento del nacionalismo, en un sentido moderno, estaba ligado al bautismo político de las clases bajas. [...] Aunque a veces han sido hostiles a la democracia, los movimientos nacionalistas han tenido invariablemente una perspectiva populista y han tratado de llevar a las clases bajas a la vida política. [...] La nueva intelligentsia nacionalista de clase media tenía que invitar a las masas a entrar en la historia; y la invitación tenía que escribirse en una lengua que ellas entendieran” (Nairn *en* Anderson, 2007a:77-8 y 119-20).

<sup>31</sup> Nos basamos para este apartado en la síntesis que realiza Varela (2005).

Por consiguiente la unidad de análisis dejaba de ser un grupo, una comunidad o una región para fijarse en la acción política y los límites que ella misma estableciera. El procesualismo distinguía entre “dos tipos de unidades procesuales: unas, armónicas (*social enterprises*); otras desarmónicas o no-armónicas (*social drama*)” (Varela, 2005:101).

Si la acción política, como unidad de análisis, desviaba la atención de la organización social (de la estructura), el nuevo marco que introduce el procesualismo para pensar la acción será el campo político. Éste se caracteriza por su fluidez y plasticidad ya que “se expande o se contrae en la medida en que actores, recursos, valores y significados entran al campo o se retiran de él, o la organización específica de los elementos que lo componen se modifican” (Varela, 2005:102). En palabras de Turner, leídas por Varela, un campo implica:

La totalidad de relaciones [respecto a valores, significados y recursos] entre actores orientados [1º en competencia por premios y/o recursos, 2º con un interés compartido en salvaguardar una distribución particular de los recursos y 3º con la voluntad de mantener o derruir un orden normativo particular] hacia los mismos premios o valores [no sólo sobre los derechos sino también sobre los símbolos de victoria y superioridad, títulos, cargos y rangos].

(Turner en Varela, 2005)

Al ser el campo una figura analítica, un actor puede participar simultáneamente en más de un campo; de hecho esta participación múltiple repercutiría en las expansiones y contracciones un determinado campo, debido a la influencia que poseen los distintos campos sobre los actores.

Si bien la definición de la política entregada por Swartz, no se centra exclusivamente en la disputa de poder, el conflicto político ocupa un lugar central en la teoría procesualista, en parte porque –mientras nos permite visualizar el tejido político– abre la posibilidad conceptualizar el cambio. De este modo, el enfrentamiento político se produce en el cuadro de una arena política al interior del campo. “Una arena es un marco – institucionalizado o no– que manifiestamente funciona como un escenario para una interacción antagónica dirigida a llegar a una decisión públicamente reconocida” (Turner en Varela, 2005:102-3). La arena estaría definida por tres elementos: existe un antagonismo (simbólico o factual), se desarrolla en un marco explícito y tiene la finalidad de llegar a una decisión pública.

Turner identifica el desarrollo del conflicto que se da al interior de la arena (en tanto estructura desarmónica) con el teatro clásico y llama a estos procesos “dramas sociales”. Éstos estarían conformados por cuatro fases: 1) una disrupción en el orden social establecido es instancia en la cual emerge una arena política; 2) la ruptura desencadena una crisis que se expresa en el posicionamiento antagónico de dos o más actores; 3) frente a la crisis surgen tendencias contrarrestantes que buscan el arbitraje del conflicto, lo que muchas veces puede ocurrir antes de que la crisis se desenvuelva completamente; 4) por último, la paz se restaura mediante mecanismo de ajustes o de enmienda que pueden reintegrar el orden social original, confirmar el sisma o establecer una nueva correlación de fuerzas al interior del campo político.

La propuesta del procesualismo no está exenta de críticas. Varela (2005) cuestiona su definición de lo político porque, al eliminar la referencia a instituciones políticas, el investigador sería incapaz de delimitar una acción política. A su vez, al estar ésta determinada por el carácter público, obligaría al investigador a distinguir un límite claro frente a conceptos vagos (como el binomio público/privado). Por consiguiente, el único criterio para dicha distinción sería post facto, obligando al investigador a “esperar pacientemente, quizás hasta el final de sus días para saber finalmente si el proceso “n” del poblado “x” había sido público o no” (Varela, 2005:106). Por último, y donde centra la mayor parte de su crítica es en dar cuenta que el procesualismo, al abandonar las estructuras, opta por un análisis de la política diacrónico, abandonando la dimensión “científica” de la antropología: “quedarse en el puro análisis diacrónico es renunciar a la especificidad de la antropología social y, en general, de las ciencias sociales y caer en la mera historiografía” (*Ibid.*). La crítica de Varela al procesualismo abre tangencialmente una discusión que acompaña constantemente a la antropología, a saber, si ésta es ciencia, humanidad, o se ubica en una posición intermedia. Y aun cuando no compartamos la posición de Varela, no es pertinente para nuestro trabajo ahondar en ella<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Como es evidente en la cita, Varela ubica a la antropología en el campo de la ciencia social. Esto es consistente con su elaboración del poder (donde sigue la teoría energética de Adams) y de la política. Como es sabido, Adams (2007) plantea una visión monista de los procesos energéticos –vinculada a los trabajos de Prigogine (1997) sobre las estructuras disipativas- en el marco de la termodinámica. Es curioso, sin embargo, que a pesar de que Varela elabora una definición de la política en la complicada jerga adamsiana –la que a veces puede llegar a ofuscar los datos (Vincent, 1990)-, para el propio Adams la definición de la política es algo que carece de sentido: “Me parece que es poco lo que se gana con categorías como “político” y “económico” si reconocemos que las personas (es decir, el control sobre el comportamiento de las personas) son el camino hacia el poder. Si insisto en criticar el uso de esas categorías, ¿en qué consiste el objeto de estudio cuando examinamos el poder? La respuesta es que estamos estudiando la supervivencia humana.

Al margen del cientificismo en la crítica de Varela, ésta pone al descubierto una relación en la que sí nos gustaría abordar y que, creemos, establece un tercer límite de la reflexión político-antropológica, al mismo tiempo que abre el camino para evaluar los aportes de la subdisciplina. Cuando Varela cuestiona irónicamente el tiempo que le llevará al investigador determinar si un fenómeno es o no es público, y por tanto político, pone en evidencia que quien está definiendo la política no participa del campo en cuestión.

Debido a una distribución disciplinar –a la que ya hemos aludido– ocurrida entre el siglo XIX y XX, la antropología (a diferencia de la sociología) quedó alienada de su objeto. Esto repercutió, desde luego, en la “especialización del tiempo” y la “negación de contemporaneidad” de las que habla Fabian. Pero también, en el marco del positivismo, produjo la sensación de que el trabajo de campo representaba un laboratorio social. La metáfora del “laboratorio” no sólo remite a la posibilidad de experimentación, sino que además alude a cierta asepsia, es decir, que lo social se podría encontrar en su estado “puro”, “incontaminado”. Cabe preguntarse de qué podía estar “contaminada” la sociedad; desde luego, la respuesta es simple, de occidente. Asimismo, la imagen del laboratorio en el cual se experimenta implica que los términos del “experimento” están dados por el investigador. Todo esto nos lleva a cuestionarnos si el procesualismo obvió un debate central y transversal a la historia disciplinaria que inquiere sobre la relación que establece el investigador con su objeto de estudio<sup>33</sup>.

No hemos querido poner un nombre a este debate porque creemos que éste posee diversas caras que, como los pares oposicionales del estructuralismo, pueden –sin ser del todo iguales- alinearse en dos polos. Estamos pensando en lo que comúnmente se conoce con la distinción etic/emic, pero que en un punto crítico se desdobra al problema del universalismo/particularismo y un paso más allá, al de la organización colonial del sistema-mundo moderno.

---

Política, economía y economía política, así como religión, organización social, mitología, folklore y la mayoría de las denominaciones aplicadas al estudio del hombre, se ocupan básicamente de este problema, simple y a la vez sumamente complejo. El poder es el elemento común de todas estas categorías desde el momento mismo en que se examinan el contexto de relaciones sociales y la evolución como objeto de estudio” (Adams, 2007:71). Aunque no vemos ningún problema en que la antropología sea parte de la historia, si el énfasis por la diacronía frente a una supresión de la estructura hace que la antropología “caiga” en la historia (y la metáfora espacial no es menor), creemos que un intento exitoso de “ascender” a las ciencias biológicas puede hacer que las preocupaciones humanas y sus instituciones se desvanezcan en un intercambio proteico (por no decir físico-químico) generalizado.

<sup>33</sup> Pensamos específicamente en el hecho que su definición de lo político supone una distinción “occidental” entre el espacio público y el privado. Quién y cómo se define lo público en la sociedad “x” es un problema que, al parecer, quedaría a criterio exclusivo del investigador.

El debate es enorme, por lo cual intentaremos acotarlo. Como es sabido, la discusión etic/emic se sustenta en la lingüística de Pike, y pretende distinguir entre el punto de vista del hablante y la escritura del investigado. En principio la distinción no presenta problemas, e incluso se muestra operativa en tanto permite marcar la diferencia cultural y lingüística entre dos hablantes. Sin embargo, si la fonémica da cuenta del hablante “otro”, la fonética alude a una convención con pretensiones “universales”. Independiente de la lengua materna del investigador (sea alemán, inglés, francés o italiano), la fonética permanece inalterada. De algún modo, el gesto se corresponde con la tradición iluminista que distinguió entre el estudio nomotético de *la sociedad*, como abstracción de las sociedades europeas, y los estudios ideográficos de las sociedades estudiadas por los antropólogos. Es decir plantea la distinción entre la legalidad de lo universal y la arbitrariedad de lo particular.

Renato Ortiz (2007) plantea que el término “universal” es polisémico, y distingue al menos tres significados. El primero está dado por la Ilustración, donde lo universal remite a la “naturaleza humana”. El “hombre” (en su sentido genérico, en tanto la “humanidad”) sería una categoría abstracta y trascendente que habría permitido generalizaciones filosóficas. Habría así una Historia Universal (Hegel), al tiempo que la razón de la Ilustración daría al “hombre” su emancipación (Kant). Un segundo significado, frecuentemente referido por la antropología (por ejemplo, Lévi-Strauss), remite a la oposición entre naturaleza y cultura, entre el mundo animal y la humanidad. Esta entrada plantea que existen elementos comunes que vinculan a toda la humanidad, como por ejemplo el lenguaje, mientras que la cultura se encargaría de distanciarse –siguiendo el ejemplo: la lengua (Ortiz, 2007). Un tercer sentido de lo “universal” lo entrega la tradición sociológica, que en autores como Durkheim y Weber niega la idea de humanidad como unidad genérica para plantear que las sociedades son distintas entre sí y de carácter *sui generis*. En polémica con el pensamiento kantiano que plantea la existencia de categorías abstractas y universales (como el espacio y el tiempo), esta tradición intenta demostrar su carácter social y dependiente de la organización particular de cada sociedad. La idea de universalidad (por ejemplo en Weber, religiones universales) estaría dado por un proceso histórico en el cual ciertas religiones escritas lograron traspasar las fronteras de la organización social que las produjo, teniendo una mayor capacidad de “universalización” (Ortiz, 2007).

Los tres significados encubren, en mayor y menor medida, las relaciones de dominación desde las cuales son construido lo universal. El primero, quizás el más obvio, tiende a

omitir las relaciones coloniales e imperiales que impuso Europa al resto del mundo – véase los comentarios de Hegel sobre América (Gerbi, 1982)– desde las que se proyecta lo universal; el tercero, de un modo similar pero más sutil, oblitera –siguiendo el ejemplo weberiano– que la universalización de las religiones se dio de la mano del imperio (en el caso del cristianismo) y del capitalismo (en el caso del protestantismo, como apunta el mismo Weber); por último, el segundo sentido podrá parecernos un “universalismo” ecuánime, en tanto que lo “universal” no se asocia a una organización social sobre otras. Sin embargo, como muestra el análisis de Ortiz, en el marco de la mundialización y la globalización, pareciera que la celebración de lo particular es presentada como una “pratomonialización” de la humanidad; desde luego no de toda la humanidad, sino de aquel segmento que, desde posiciones como la de la UNESCO, elabora documentos como el *Atlas de las Lenguas del Mundo en Peligro de Desaparición*, intentando fijar una nueva universalidad (Ortiz, 2007).

En el campo de la antropología la relación entre universales y particulares tiende a moverse entre el primer y el segundo sentido del término “universal” propuesto por Ortiz. Con cierto refinamiento desde los postulados de algunos intelectuales del siglo de las luces, el debate transita en dos niveles complementario: de un lado, se plantea la pregunta por la universalidad de ciertas instituciones; del otro, a un nivel más epistémico, se cuestiona la misma posibilidad de conocer la alteridad.

La primera variante podríamos resumirla en la pregunta de si los “grandes conceptos” que se aceptan para occidente (a saber, política, justicia, libertad, moral, ética, etc.) pueden encontrarse en culturas diversas que, en principio, no comparten una tradición con la cultura occidental<sup>34</sup>. Esta discusión encuentra para la antropología una figura “paradigmática” en el ámbito de la antropología jurídica. Entre la década del cincuenta y la del sesenta Max Gluckman y Paul Bohannan sostuvieron este debate en el campo del derecho. En términos generales, el primero planteaba la posibilidad de comparar los modernos (y occidentales) procesos judiciales con los mecanismos de resolución de conflicto de una sociedad “etnográfica” como la de los barotse. Gluckman se basa en la posibilidad de establecer una adjudicación jurídica en el proceso por el cual se desarrolla la resolución de conflictos barotse, aun cuando la sociedad se encontrara descentralizada y no fuese posible identificar claramente los códigos legales. Bohannan, por su parte, a

---

<sup>34</sup> Si bien esta pregunta suena legítima para la antropología en abstracto, plantearla desde la academia latinoamericana conlleva al menos un sentimiento de extrañeza. ¿Hasta qué punto participamos de occidente, hasta que punto somos los “otros”? Aunque no estemos seguros de poder dar una respuesta satisfactoria, intentaremos abordarla más adelante.



partir de su estudio de los *tiv*, introducía la distinción entre costumbre y ley, y aunque le reconocía a la primera cierta obligatoriedad, planteaba que el ámbito legal era el resultado de la emergencia de una institucionalidad específica propia de las sociedades centralizadas (“estatales”). El derecho, por tanto, consiste en que en determinada sociedad “algunas de las reglas –no todas– son *recreadas*, fuera de su contexto, para convertirse en criterios universales de conducta que, formalmente codificados, deben ser impuestos por las autoridades a partir de procesos adjudicatorios” (De la Peña, 2002:64). Y aunque Gluckman intentara refutar posteriormente los argumentos de Bohannan, apelando al “hombre razonable” *barotse* y ligando esta tradición a una lógica fundamental del derecho occidental, el debate estaba lejos de cerrarse. Este tipo de debate apela al primer sentido de lo “universal” en tanto se pregunta si los conceptos que occidente elaboró para sus sociedades, entendida como *la sociedad*, son pertinentes de aplicar en otros contextos culturales.

Este tipo de debate tiende a desapegarse en dos direcciones: en la primera, como en el caso de Gluckman y Bohannan, la argumentación plantea que la aplicabilidad de los “grandes conceptos” depende del estatuto de la sociedad “otra” (por ejemplo, si ésta posee o no una organización centralizada); la segunda dirección da un paso más allá y se cuestiona en términos epistemológicos si es posible, ya no sólo aplicar ciertos conceptos occidentales a las sociedades “otras”, sino conocer a la otra cultura.

Esta segunda vertiente se ha dado en la reflexión en torno al trabajo de Evans-Pritchard sobre los *azande*. Robin Horton compara en términos formales el pensamiento tradicional africano (la cultura *azande* estudiada por Evans-Pritchard) con la ciencia occidental, concluyendo que ambos construyen sus explicaciones teóricas para darse explicaciones que el sentido común no puede. Para Horton la única distinción entre una y otra forma de pensamiento radica en “que en las culturas tradicionales no existe una conciencia desarrollada de las alternativas al conjunto de los principios establecidos; mientras que en las culturas orientadas científicamente dicha conciencia está muy desarrollada” (Horton, 1986:88). Esta diferencia se encuentra en la antinomia entre culturas “cerradas” y “abiertas” a nuevas alternativas cognoscitivas. Del otro lado, la postura de David Winch plantea la inconmensurabilidad de dos culturas. En este sentido, extrema el argumento del relativismo cultural hasta sus últimas consecuencias hasta el punto de insinuar que el conocimiento de otra cultura es un imposible. “He intentado mostrar que al escribir *Los azande*, Evans-Pritchard no coincide conmigo *suficientemente*; y que tampoco se toma

suficientemente en serio la idea de que los conceptos usados por los pueblos primitivos sólo pueden interpretarse en el contexto del modo de vida de estos pueblos” (Winch, 1994:58).

Al igual que en el caso de Gluckman y Bohannan, el debate que emerge en torno a los azande está lejos de cerrarse. Es interesante, sin embargo, que en la variante “epistemológica”, la discusión omite cualquier referencia a las instancias en las cuales la investigación de Evans-Pritchard tiene lugar, a saber, la expansión del sistema-mundo moderno (Wallerstein, 2007). En efecto, el debate silencia el hecho que cualquier sociedad etnográfica sólo puede ser estudiada por occidente después de que occidente ha entrado en contacto con ella, “contaminándola”. La inconmensurabilidad epistémica evita este dato histórico que supone, al menos, lenguajes intermedios y traducciones imperfectas. Como bien señala Gledhill, “ningún antropólogo ha podido estudiar con métodos etnográficos una comunidad humana que no se haya visto afectada por la civilización occidental, y mucho menos las sociedades que *realmente* precedieron a la formación de las primeras civilizaciones tanto del Viejo como del Nuevo Mundo” (2000:70).

Que la antropología haya surgido en el marco de un sistema-mundo occidental pone en evidencia las propias limitaciones que la teoría política antropológica posee para la eventual reflexión del siglo XVI americano. Como hemos intentado mostrar, tres instancias íntimamente relacionadas constriñen el alcance de parte de la propuesta antropológica. De algún u otro modo las tres socaban la pretensión de universalidad que posee la disciplina, pues si la “negación de contemporaneidad” cuestiona la pertinencia de que los juicios antropológicos den cuenta de sociedades pasadas, su vinculación a la expansión del sistema-mundo moderno (para no hablar exclusivamente de colonialismo) pone en duda la pureza del “otro” como fuente primaria de la construcción de categorías sociales “universales”. Ambas limitantes se encuadran en una tercera, que nos pone alerta del rol que ha jugado la reflexión moderna en la elaboración conceptual con las que la antropología se aproxima a sus “otros”. Como vimos anteriormente en el caso de *African Political System*, la definición de Estado moderno planteada por Weber fue utilizada en un primer momento de la antropología política para aproximarse a su objeto de estudio, definiéndolo en términos modernos. Esto último no sería conflictivo si la antropología hubiera problematizado desde un comienzo la relación colonial sobre la que se montaba, aceptando sus propias limitaciones. No obstante, como señala Gledhill siguiendo a Talal

Asad, “incluso los antropólogos de la Escuela Británica del ala “izquierdista” de Manchester, como Víctor Turner, se mostraron “extrañamente renuentes” a reflexionar sobre la estructura de poder en cuyo seno se había configurado su propia disciplina” (Gledhill, 2000:116).

El reconocimiento tardío de esta relación, constitutiva para la disciplina, no sólo nos permite pensar el colonialismo propio del siglo XIX, donde emergió la antropología, sino también llevar la reflexión al siglo XVI americano y aceptar que desde los primeros contactos entre la población nativa americana y el mundo europeo se inició un proceso de occidentalización<sup>35</sup> que marcó el curso de la historia de América. No es el lugar para reflexionar sobre el contenido específico de dicha occidentalización –que será materia de nuestro trabajo doctoral–; nos basta, por el momento indicar que una política americana se mueve inevitablemente en este contexto.

### **b. Lo que aporta la antropología política**

Desde luego que asumir el marco “moderno” de la antropología podría llevarnos a rechazar sus propuestas para el estudio de lo político en el siglo XVI americano aludiendo al posible anacronismo en el que caeríamos en caso de aplicarlas. Y si bien esto es cierto, en el sentido de que no es posible obviar la constitución moderna de la disciplina, existen algunas reflexiones que –aun cuando estén históricamente situadas– pueden ayudarnos a pensar un concepto de lo político que nos sea útil para el estudio de la América del siglo XVI.

En esta segunda parte del capítulo intentaremos profundizar en nuestros planteamientos sobre la política en su sentido transversal. En este sentido, buscamos continuar el hilo que habíamos planteado –de forma general– en el primer capítulo. Nos interesa volver al problema de la comunidad política y como ésta se relaciona con sus “otros”. Si bien en lo que sigue del capítulo nos situamos históricamente en el mundo contemporáneo de las disciplinas sociales, nos interesa plantear cómo la reflexividad de éstas permiten establecer un cuestionamiento generalizado a la asimetría de las relaciones políticas, entregándole –asimismo- mayor complejidad a nuestra propuesta de pensar una política para el siglo XVI americano.

---

<sup>35</sup> El problema de la occidentalización es fundamental a la hora de pensar la teoría antropológica y nuestro lugar de enunciación. Escribir desde México, o cualquier otro país latinoamericano, implica tener presente que el “nosotros” como antropólogos difiere del “nosotros” como latinoamericanos. Este desfase, producto de la misma evolución disciplinaria, obliga a repensar el lugar desde el cual hacemos antropología y cómo concebimos las categorías que la misma disciplina ha producido. Ver Krotz (1993).

Después de la crisis que sufrió la antropología política en el mainstream metropolitano a mediados de los años setenta, debido a la extrema politización que habían llegado sus practicantes (en el contexto de la guerra de Vietnam, las luchas por derechos civiles y el radicalismo académico del 68), la reflexividad se constituyó como el paradigma que permitió repensar la disciplina, historiando la teoría antropológica (Vincent, 1990). Aun cuando dicha reflexividad hizo visible los “límites” a los que hemos aludido en la primera parte del capítulo, abrió nuevos caminos al estudio de lo político en antropología<sup>36</sup>.

Uno de ello, del que ya hablamos, fue el encuadre de la antropología como práctica, pero también de su objeto de estudio, en las teorías de Wallerstein y el sistema-mundo moderno. Esta perspectiva no sólo permitió dislocar la óptica “comunitaria” clásica encuadrando los estudios locales en un sistema global, sino que además cuestionó los propios principios eurocéntricos en los cuales se enmarcaba la disciplina. Por su parte, la antropología política, en su recepción crítica, cuestionó la homogeneidad con que el modelo de Wallerstein trataba a las periferias, considerando que negaba los valores culturales (Vincent, 1990).

Asimismo la propuesta de Wallerstein junto con una relectura del marxismo permitió redefinir ciertos conceptos y perspectivas. La noción de *formación social* tendió a transformarse en la unidad de análisis que desplazó la idea de Estado-nación; mientras que el enfoque histórico por sobre la óptica evolucionista hegemonizó el estudio de la política. Como propone Vincent (1990), esto permitió repensar formas política habituales para la antropología (como lo son la política del parentesco, la política tributaria del Estado, y la política del Estado capitalista) en un nuevo encuadre que las vinculara.

Consecuencia de la reevaluación crítica, un tercer elemento se incorporó a la antropología. El surgimiento de los estudios subalternos en el campo de la historia, la literatura y la crítica cultural, junto a la reapropiación del marxismo, los estudios de género, y el encuadre general del sistema-mundo moderno hizo que los antropólogos

---

<sup>36</sup> En este punto sólo revisaremos algunos enfoques que surgieron tras el giro reflexivo de la antropología. La razón es que no todos nos permiten pensar la política en el siglo XVI americano. Por ejemplo, si bien los estudios de género en antropología política poseen un espacio indiscutible, es cuestionable que la perspectiva de género sirva para pensar la política del siglo XVI americano, más allá de un sentido distorsionado de lo que podía significar “lo político” en dicho siglo. Desde luego, no planteamos que las relaciones de poder al interior del ámbito privado no hayan existido; estas ya estaban presentes en la vida social griega y sin embargo, como ya vimos, no eran “políticas”. Discutir la política “privada”, como suele argüirse, requirió en la historia de occidente que las mujeres conquistaran primero un espacio en la política pública, desde el cual cuestionaron el espacio “privado”. No obstante, aunque el género puede ser anacrónico para discutir la política del siglo XVI americano, da cuenta de ese “afuera” impolítico, que no es más que un fondo interno donde cada política históricamente situada se ubica.

prestaran atención, en tanto tales, a los sujetos subalternos y sus tácticas de resistencia. Y si bien, como veremos, es posible cuestionar la utilidad de la óptica subalternista para el estudio de la política del siglo XVI americano, nos interesa esta perspectiva para analizar las contribuciones de la disciplina a nuestro estudio en cuanto introduce y reflexiona algunos conceptos que nos pueden ayudar a pensar lo político y, específicamente, la emergencia de una política americana.

Los estudios subalternos surgieron a comienzo de los años 80 en torno a la figura de Ranajit Guha, como una crítica a las dos corrientes hegemónicas en los años 70 de la historia de India. Tanto la historiografía nacionalista-liberal india como la historiografía de Cambridge sobre el colonialismo inglés en India eran consideradas por el grupo de estudios subalternos como elitistas, pues carecían de una explicación para dar cuenta “de las contribuciones que el pueblo había realizado *por su propia cuenta*, esto es, *independiente de la elite* en la construcción y desarrollo de su nacionalismo” (Guha en Chakrabarty, 2000:14). El anti elitismo en la historiografía india compartía algunos puntos con “la historia desde abajo” de la escuela inglesa de corte marxista (E.P. Thompson, E. Hobsbawm, C. Hill, etc.). Ambas rescataban de la tradición gramsciana su intento por alejarse del determinismo, así como tomaban prestados conceptos como “subalterno” y “hegemonía”. Asimismo, al igual que “la historia desde abajo”, el objetivo de los estudios subalternos se orientaba a producir análisis en que los grupos subalternos fueran vistos como sujetos de historia. Sin embargo, como señala Chakrabarty, la historiografía de Guha y del grupo de estudios subalternos se diferenciaba de la historiografía inglesa y europea en tres puntos:

La historiografía subalterna necesariamente entraña (a) una separación relativa de la historia del poder de cualquier historia universalista del capital, (b) una crítica a la forma nacional, y (c) un cuestionamiento a la relación entre el poder y el conocimiento (por consiguiente de archivo mismo y de la historia como forma de conocimiento).

(Chakrabarty, 2000:15)

Por otra parte, Guha criticaba la concepción de Hobsbawm (como ejemplo de una tendencia global de marxismo) por la cual la historiografía de los 70 consideraba a las revueltas campesinas organizadas en el eje de la religión, el parentesco o la casta, como

movimientos que poseían una conciencia “subdesarrollada”, propia de un estado “pre-político”<sup>37</sup>.

Pero la historiografía del grupo de estudios subalternos no sólo buscaba dar cuenta del “pueblo”, sino que además pretendía descolonizar la historiografía nacionalista. Guha consideraba que tanto la historiografía de Cambridge como la de los historiadores nacionalistas indios entendían lo político en el marco estrecho y formal de los procesos gubernamentales e institucionales. Afirmaba, por el contrario que durante el periodo colonial las “políticas del pueblo” habían poseído un campo autónomo, que se diferenciaba de la organización del campo político de la elite. En este punto, la propuesta de Guha se asimilaba a los primeros estudios en antropología política al afirmar que el campo político de los subalternos dependía de una afiliación horizontal determinada por la organización tradicional del parentesco y del territorio; sin embargo, y a diferencia de los antropólogos, daba un paso más allá al contextualizar dicha política en una trama colonial de largo alcance, introduciéndola en una estructura de dominación donde la expresión violenta de las movilizaciones subalternas eran vistas como una resistencia al dominio de la elite. En este sentido “Guha estaba dispuesto a sugerir que la naturaleza de la acción colectiva contra la explotación en la India colonial era tal que ella efectivamente extendía los límites imaginarios de la categoría “político” más allá del territorio asignado para él en el pensamiento político europeo” (Chakrabarty, 2000:16).

La crítica de Guha a la historiografía comparte con el cuestionamiento de Fabian a la etnografía la idea de tanto campesinos como indígenas eran vistos de forma anacrónica (“alocronica”). Guha argumentaba que el campesino de un Estado colonial como la India era realmente contemporáneo al colonialismo y por tanto parte fundamental de la modernidad. Así, la idea de Hobsbawm de una conciencia “subdesarrollada”, en el sentido de una supervivencia del pasado que se encuentra desorientado en las instituciones modernas (políticas o económicas) y por eso resiste, era radicalmente rechazada. Por el contrario, “Guha sugiere que el campesino (insurgente) en la India colonial hizo, de hecho, una lectura correcta de su mundo contemporáneo” (Chakrabarty, 2000:17).

Más allá del contenido específico de los análisis del grupo de estudios subalternos, históricamente situados en la realidad hindú XIX y XX, lo que estos trabajos introducen es

---

<sup>37</sup> Si bien es cierto que Hobsbawm utiliza el término pre-político para el análisis de las revueltas campesinas y del bandidaje, habría que ver si la crítica es atinente a la idea de economía moral desarrollada por Thompson, donde evidentemente existe la idea de una conciencia en un mundo “campesino”, aun cuando éste sea un campesinado europeo y no “colonial” como argüiría Guha.

ampliación en la óptica de la política. A través de una serie de nociones –de origen marxista– vinculadas a la dominación (resistencia, hegemonía, subalterno, ideología, etc.), los estudios subalternos dislocan el eje del análisis político. Este deja de centrarse en las instituciones formales del poder soberano para prestarle importancia a la capilaridad de las disputas políticas.

Es necesario, no obstante, destacar que la preocupación principal de estos estudios es el colonialismo inglés en la India y que cuando Guha discute la “conciencia” de los campesinos hindúes del siglo XIX, lo hace en el marco moderno en el cual occidente ya acepta (al menos potencialmente) dicha conciencia para el proletariado. En este sentido, no hay que caer en el anacronismo de creer que cuando los estudios subalternos le atribuyen “conciencia” al “pueblo” lo hacen de forma ontológica. Ahora bien, si aceptamos este punto, pareciera que las contribuciones de la problemática subalterna encontrarían las mismas limitaciones de la antropología que vimos en la primera parte de este capítulo. Y sin embargo creemos que no es así.

\*\*\*

La política juega sobre una paradoja. Como hemos venido argumentando, la política se presenta como un campo restringido, que fija los límites de quienes pertenecen a lo político y quienes están excluidos. Y sin embargo, como planteamos en el capítulo anterior siguiendo a Lechner, no hay un afuera de la política, “no existen vacíos de la política” (1984:13). Esta idea es a la que remite Esposito cuando plantea la noción de impolítico, que define así: “lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior. Es su *determinación*, en el sentido literal que perfila sus *términos*, coincidentes con las relaciones íntegras de las relaciones entre los hombres” (Esposito, 2006:40)<sup>38</sup>. No obstante, hay que tener cuidado y no confundir lo antipolítico o lo apolítico con lo impolítico. Lo antipolítico y lo apolítico coinciden con la política en tanto negación. “La antipolítica no es lo contrario de la política, sino simplemente su imagen invertida: una manera de *hacer* política contraponiéndose justamente a ella” (Esposito, 2006:12). Ahora bien, lo impolítico también coincide con lo político, pero coincide de otra manera. Lo

---

<sup>38</sup> Aun cuando el campo político ha sido históricamente una instancia masculina, la referencia a “los hombres” no debe ser leída en esta dirección, sino en su sentido genérico como “los humanos”. La clave se encuentra en Arendt, en un pasaje que ya hemos citado pero que vale la pena repetir. Cuando afirma al inicio de su trabajo sobre la política: “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre [Mensch], los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre del hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política?” (Arendt, 1997:45)

impolítico coincide con lo político en tanto entiende la antipolítica y la apolítica como parte de la política, es decir coincide en tanto no busca ni puede negar la política.

Ahora bien, qué relaciones humanas quedan afuera de la política y cuáles dentro de ella, es un problema histórico. Sin embargo, la resolución de este problema se enmarca en una pregunta de carácter teórico, a saber, cómo –es decir, bajo qué conceptos– determinamos dicha distinción. Creemos que la batería conceptual que maneja el grupo de estudios subalternos (como ideología, hegemonía y subalternidad) puede dar cuenta, aunque sea de forma oblicua, de dicho problema. Oblicua porque los supuestos desde los que se formulan asumen como un hecho la enunciación programática ilustrada (en su vertiente nacional) de que la totalidad de la sociedad ha entrado a la política. Aunque a nuestro modo de ver esa postura sea un tanto ingenua, y aun cuando la axiomática moderna sea infértil en el estudio del siglo XVI, dicha asunción permitió históricamente que se desplegaran algunos conceptos internos a la política que son sumamente útiles para pensar los límites (externos) de la misma.

En este sentido, lo que sigue del capítulo plantea la fertilidad de una extrapolación. Nuestra hipótesis es que conceptos centrales para el análisis político moderno, como son aquellos de origen marxista de ideología y hegemonía pueden ser útiles para entender la política pre moderna, dando luces no sólo sobre el siglo XVI americano, sino sobre la política en general. Asimismo, creemos que éstos permiten repensar categorías clásicas de la antropología, vistas desde su dimensión política, como son el mito y el rito. Nos interesa por tanto reseñar brevemente estos conceptos en su sentido “original”, a fin de contrastarlo con su recepción en la antropología, para luego intentar verlos a la luz de las interpretaciones antropológicas-políticas del rito y el mito.

Si bien la noción de ideología tiene su origen en el espíritu ilustrado de la Revolución Francesa, principalmente en la disputa que sostiene el grupo de Destutt de Tracy del *Institut National* frente a Napoleón, su institucionalización como categoría de análisis social se encuentra de la mano de la figura de Karl Marx. John B. Thompson (2006) identifica dos concepciones explícitas de la noción de ideología en Marx. La primera, de carácter polémica, se encuentra en *La ideología alemana*. La segunda, de carácter epifenoménica, está contenida en sus *Contribuciones a la crítica de la economía política*. En su vertiente polémica, la ideología es pensada como “una doctrina y actividad teórica que erróneamente considera las ideas como autónomas y eficaces y que no consigue comprender las condiciones y características reales de la vida sociohistórica” (2006:55).



Para Thompson, esta concepción implica al menos tres supuestos: a) que la conciencia de los seres humanos se encuentra determinada por las condiciones materiales de su existencia; b) que el desarrollo de la teoría y las actividades que piensan a las ideas de forma autónoma es posible gracias a la división histórica entre trabajo manual y mental; y c) que las doctrinas ideológicas pueden ser explicadas mediante el estudio científico de lo histórico y lo social. Por su parte, en su vertiente epifenoménica,

la ideología es un sistema de ideas que expresa los intereses de la clase dominante pero que representa de manera ilusoria las relaciones de clase. La ideología expresa los intereses de la clase dominante en el sentido de que las ideas que la conforman son ideas que, en cualquier periodo histórico particular, representan las ambiciones, preocupaciones y deliberaciones anhelantes de los grupos sociales dominantes conforme luchan por asegurar y mantener su posición de dominio.

(Thompson, 2006:59)

Nuevamente, Thompson identifica tres presupuestos de esta concepción ideológica: a) en cualquier sociedad es posible distinguir entre “las condiciones económicas de producción, la superestructura legal y política, y las formas ideológicas de la conciencia” (2006:60); b) las formas ideológicas de la conciencia deben ser explicadas en relación a las condiciones económicas de producción; y c) el capitalismo ha creado condiciones suficientes para comprender las relaciones sociales y eliminar los antagonismos de clase sobre los que se sustenta la ideología. Aun cuando, como dice Raymond Williams (2003), la narrativa marxista usó de manera indistinta –y a veces forma confusa– ambos sentidos, nos interesa destacar el gesto sospechoso que hay en la segunda acepción, por el cual las relaciones sociales se encuentran representadas por las condiciones de la clase dominante. Volveremos sobre ello más adelante.

Por su parte, si bien la noción de hegemonía puede ser retrotraída incluso hasta el mundo clásico, su introducción en la arena política se la debemos a Antonio Gramsci. A diferencia de la ideología marxiana, que es pensada negativamente<sup>39</sup>, la noción de hegemonía contiene cierta positividad<sup>40</sup>. En la genealogía propuesta por Laclau y Mouffe (2006), la noción es utilizada por Gramsci por primera vez en 1926 para plantear que “el proletariado puede llegar a ser la clase dirigente y dominante en la medida en que logre

---

<sup>39</sup> Sólo a partir de Lenin y Lukács la ideología es vista de forma neutra, como una conciencia de clase; Marx, por su parte, siempre la pensó de forma negativa, en su dimensión crítica (Thompson, 2006).

<sup>40</sup> Como bien señalan los Comaroff (1991), parte de la dificultad de establecer claramente el sentido del concepto de hegemonía en la obra de Gramsci radica en las obvias condiciones de producción de los *Cuadernos de la cárcel*.

crear un sistema de alianzas que le permita movilizar a la mayoría de la población trabajadora contra el capitalismo y el Estado burgués” (Gramsci en Laclau y Mouffe, 2006:100). Del mismo modo, William Roseberry destaca que el proceso de formación hegemónica se encuentra orientado hacia el Estado. Así, si “la unidad histórica de las clases dirigentes se produce en el Estado, y la historia de esas clases es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. [...] Las clases subalternas, [que] por definición, no se han unificado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en ‘Estado’” (Gramsci en Roseberry, 1994:358). Por lo tanto, a diferencia de la ideología marxiana, la hegemonía no es pensada intrínsecamente como un proceso de dominación, sino como la forma en la que un grupo se realiza en el Estado (que, como ya hemos visto, en el lenguaje moderno muchas veces equivale a la “política”). “Para Gramsci una clase no *toma el poder* del Estado, sino que *deviene* Estado” (Laclau y Mouffe, 2006:103). Esta es la idea que se encuentra tras sus *Notas sobre Maquiavelo*, donde Gramsci (1984) reflexiona cuales son las condiciones para que el Príncipe moderno (a saber el partido comunista italiano) conduzca al pueblo a la fundación de un nuevo Estado.

Como vemos, la noción de hegemonía no es, en principio, un concepto constrictivo. Da cuenta de cómo diversos sectores sociales establecen estrategias para constituirse políticamente, para “devenir en Estado”. Así como lo alto supone a lo bajo y lo dominante a lo dominado, el concepto de hegemonía supone a lo subalterno. Pero la relación no es sólo una oposición complementaria. Entre los grupos subalternos y los grupos hegemónicos hay una diferencia cualitativa, pues los primeros –si no han adquirido conciencia de su subalternidad– no aspiran a constituirse como grupo hegemónico, sino que únicamente participan –o se ven excluidos– de la formación hegemónica actual. Sólo cuando los subalternos adquieren conciencia de su condición es que pueden entrar a una disputa por la hegemonía.

Aun cuando la idea de hegemonía no necesariamente sea un concepto crítico-negativo, las lecturas antropológicas tendieron a hacerlo de este modo. En parte, porque en ellas no existe una clara distinción entre las nociones de hegemonía e ideología; asimismo influye la excesiva culturización del concepto que, como plantea Gledhill (2000), se debe a que muchos antropólogos hayan leído a Raymond Williams (2003) antes que a Gramsci.

Ejemplo de lo anterior es la reflexión crítica (aunque desinformada) que realiza James Scott (2004)<sup>41</sup>. Para el autor, la noción de hegemonía habría servido para explicar la escasa participación política en situaciones de desigualdad, así como cierto conformismo político de la clase obrera (inglesa) a pesar de las desigualdades provocadas por el capitalismo. Simultáneamente Scott remite a dos teorías de la falsa conciencia: una fuerte y una débil. La primera afirmaría “que la ideología dominante logra sus fines convenciendo a los grupos subordinados de que deben creer activamente en los valores que explican y justifican su propia subordinación” (2004:99). Por su parte, la teoría débil de la falsa conciencia se limitaría a sostener “que la ideología dominante, para lograr el sometimiento, convence a los grupos subordinados de que el orden social en el que viven es natural e inevitable” (Ibíd.).

No hay duda que la lectura de Scott confunde a momentos ideología y hegemonía en un sólo concepto. Dos páginas después de describir la versión débil de la falsa conciencia, se refiere a la misma como “la teoría débil de la hegemonía”; planteando que ésta “no tiene tantas pretensiones en lo que se refiere al control ideológico de las élites dominantes” (Scott, 2004:101). Scott confunde las cosas medio a medio, pues si entiende ideología como “falsa conciencia” y a la versión débil como naturalización del orden social, es en esta versión donde el control ideológico de las élites dominantes realiza sus más altas aspiraciones.

Por otra parte, la distinción entre dos modelos de hegemonía (/falsas conciencias) desconoce tanto el dato de que para Gramsci la noción de ideología se plantea como distinta de la de “falsa conciencia”<sup>42</sup>, así como el hecho de que la hegemonía no puede expresarse de forma acabada (cerrada), pues –como plantea Roseberry (1994)– posee cierta fragilidad constitutiva.

Otro ejemplo de apropiación antropológica lo encontramos en el planteamiento de los Comaroff (1991). Si bien su propuesta es mucho más sutil que la de Scott, para estos autores la hegemonía también es pensada como dominación, como ejercicio del poder. Los Comaroff ven a la ideología y la hegemonía como las dos caras (de Jano) del poder. Sin aludir a la idea de falsa conciencia, piensan la ideología en su forma epifenoménica.

---

<sup>41</sup> Si bien James Scott no es antropólogo profesional, sino cientista político, sus trabajos ha tenido fuertes repercusiones en la antropología; tanto así que han sido apropiados por la disciplina en sus revisiones históricas. Ver Gledhill (2000) y Vincent (1990).

<sup>42</sup> “La ideología no se identifica para Gramsci con un “sistema de ideas” o con la falsa conciencia de los actores sociales, sino que es un todo orgánico y relacional, encarnado en aparatos e instituciones, que sueldan en torno a ciertos principios articulatorios básicos la unidad de un bloque histórico” (Laclau y Mouffe, 2006:101).

Ésta remitiría a la relativa “capacidad del ser humano de moldear las acciones y percepciones de los otros mediante el control sobre la producción, circulación y consumo de los signos y objetos, en el proceso de constitución tanto de subjetividades como de realidades” (Comaroff y Comaroff, 1991:22), es decir, la ideología representaría una forma activa del ejercicio del poder. Como contracara, el poder en la hegemonía se expresaría de modo oculto, bajo sus formas de vida cotidiana. Los Comaroff plantean que esta segunda modalidad es difícil de cuestionar por expresarse de forma naturalizada e inefable, más allá de la capacidad de acción humana<sup>43</sup>: “[Sus efectos] están internalizados, en su forma negativa, como constricciones; en su forma neutra, como convenciones; y, en su forma positiva, como valores” (ibíd.). Para los Comaroff, la hegemonía remitiría en definitiva “a los signos y prácticas, relaciones y distinciones, imágenes y epistemologías” que han sido naturalizadas y dan la forma al mundo y a quienes lo habitan. “Esto, sin embargo, no es *una* concepción del mundo. Es la concepción *dominante* del mundo, una ortodoxia que se ha autoestablecido como ‘históricamente verdadera’ y en resumen ‘universal’” (1991:23).

Desde nuestro punto de vista, la reducción de la hegemonía a pura dominación (“la hegemonía homogeniza [...] es más eficaz [que la ideología], es muda” (1991:24)), impide comprender el sentido consensual, la negociación implícita y explícita, por la cual se articula todo proceso hegemónico. Asimismo, una concepción de la hegemonía como naturalización del orden dominante, naturaliza –simultáneamente– el mismo proceso de formación hegemónica, haciéndolo aparecer como un subproducto de la ideología. Al igual que ocurre con Scott, los Comaroff tienden a confundir la naturalización que la ideología intenta establecer sobre las relaciones entre las clases con una formación hegemónica específica. Aun si se acepta la dimensión ideológica de todo grupo social – perspectiva a la que adscribimos plenamente– ésta nunca desaparece en la hegemonía<sup>44</sup>. Si la formación hegemónica posee elementos de la ideología dominante, es porque ha logrado articularlos en una formación discursiva que va más allá de la clase o el grupo en sí. Del mismo modo, nada impide que la formación hegemónica articule elemento de ideologías subordinadas.

---

<sup>43</sup> Es evidente cierto paralelismo que se puede establecer entre las ideas de ideología y hegemonía de los Comaroff y las (respectivas) teorías fuertes y débiles de la falsa conciencia en Scott.

<sup>44</sup> En su modelo de “recíproca interdependencia” entre hegemonía e ideología, los Comaroff plantean que la primera “es aquella parte de la cosmovisión dominante que ha sido naturalizada, tras haberse ocultando como ortodoxia, y ya no aparece como ideología” (1991:25).

Creemos que de lo que adolece la recepción antropológica es de un intento de situar las categorías de origen marxista en la trama histórica disciplinaria. Por el contrario, si el debate subalterno es fructífero para la antropología, lo es porque permite repensar la tradición, ampliando la óptica de análisis. De este modo, planteamos que las categorías de origen marxista pueden dialogar con algunas elaboraciones del mito y el rito pensados desde las ópticas de la antropología política.

A finales de los años 80, Marc Abélès propone revivir la idea de ritual para estudiar la política francesa contemporánea. En la introducción a *Modern Political Ritual, Ethnography of an Inauguration and a Pilgrimage by President Mitterrand*, Abélès (1988) plantea que si bien el gobierno de las sociedades tradicionales se caracteriza por la mezcla de política y ritual, esta vinculación no sería privativa de las sociedades no occidentales, sino que también estaría presente en “nuestra propia historia”. El llamado de Abélès apunta a tomarse en serio comparaciones que suelen hacerse entre ciertos político “carismáticos” y reyes medievales. Asimismo, plantea que la noción de “drama político”<sup>45</sup>, que en occidente se acepta para sociedades etnográficas pero que se interpreta de forma peyorativa para la propia política occidental, debe ser restituida en el análisis socio político contemporáneo.

La rehabilitación del rito político a la que apela Abélès debe ser contextualizada en al menos dos propuestas contemporáneas al autor: por un lado el análisis de Geertz sobre la categoría weberiana de líder carismático; y por el otro la propuesta de Balandier sobre la teatrología del poder. Como plantea Díaz (2005), una lectura ritual de la política occidental se enmarca en un cuestionamiento a la hegemonía que posee ante el argumento del *rational choice*. En su contrapropuesta, la óptica del ritual plantea que el poder político se encuentra marcado por un cúmulo de simbolismos que influyen directamente en las percepciones y acciones políticas.

En *centros, reyes y carisma*, Geertz (1994 [1977]) discute las aproximaciones sicologistas a la figura del líder carismático propuesta por Weber. Siguiendo la propuesta de Shils, que

---

<sup>45</sup> La idea de “drama político” difiere del planteamiento turneriano de “drama social” en algunos puntos. Mientras el “drama social” utiliza la metáfora del teatro griego para aludir a una narrativa “lineal”, a una historia en el sentido de un relato, donde se pueden distinguir “motivos inaugurales, transicionales y terminales” (Turner, 1980b:149), la alusión de Abélès al “drama político” tiene que ver más bien con la escenificación pública, sin importar si ésta se desarrolla en una trama pautada o no. Desde luego que los “dramas sociales” apuntan a la publicidad, pero no es ella la que le da su dramatismo.

vincula el poder carismático a los “centros activos del poder social”<sup>46</sup>, Geertz propone estudiar la sacralidad que se vincula al poder soberano. Para Geertz la importancia de la propuesta de Shils radica en que nos permite pensar el poder en las sociedades contemporáneas de la misma manera en que lo hacemos para la Europa medieval;

puesto que nos incita a investigar la vasta universalidad de la voluntad de los reyes en el mismo lugar donde buscamos la de los dioses: en los ritos e imágenes a través de los cuales éste se ejerce. Más exactamente, si el carisma es un signo de participación en los centros animadores de la sociedad, y si tales centros son fenómenos culturales y por consiguiente están contruidos históricamente, las investigaciones sobre el simbolismo del poder y sobre su naturaleza constituyen tentativas similares.

(Geertz, 1994:149)

En este sentido, el carisma no sería más que la capacidad que tendrían ciertos actores políticos de ubicarse y orientar sus actos “en base a una colección de historias, ceremonias, insignias, formalidades y accesorios que han heredado o incluso, en situaciones más revolucionarias, inventado” (1994:150). Para Geertz esta capacidad es la que haría del centro un centro, dándole cierto aire de sacralidad.

En una línea similar, Balandier plantea que la teatrocracia es “el régimen permanente que se impone a la diversidad de regímenes políticos revocables y sucesivos” (1994a:15). Es decir, que la política al igual que el teatro se mueve en una eterna representación. Lo que implica que el poder político se desenvuelve bajo ciertos códigos medianamente consensuados –clasificaciones sociales relativamente estables– y compartidas tanto por quienes ejercen el poder (los soberanos) como por quienes asisten a él. Y refiriéndose a Maquiavelo plantea: “el príncipe debe comportarse como un actor político si quiere conquistar y conservar el poder. Su imagen, las apariencias que provoca, pueden entonces corresponder a lo que sus súbditos desean hallar en él. No sabría gobernar mostrando el poder al desnudo (como hacía el rey del cuento) y a la sociedad en una transparencia reveladora.” (1994a:16).

La propuesta teatrocrática de Balandier se construye sobre dos puntos interrelacionados. El primero, al que ya aludíamos, plantea que la política se desarrolla bajo un código compartido de clasificadores sociales. La teatrocracia acude a la idea de teatro para describir el escenario en el cual el poder es desplegado; escenario que siempre determina

---

<sup>46</sup> Es decir, “Aquel o aquellos puntos de una sociedad en los que sus principales ideas se vinculan a sus principales instituciones para crear una arena política en la que han de producirse los acontecimientos que afectan más esencialmente las vidas de sus miembros” (Geertz, 1994:148).

una cierta noción de orden (social y material). Mantener este orden es el “drama” que la teatrocracia representa, pues el poder escenificado está siempre en disputa. Así, cuando el cuestionamiento al poder llega a ser crítico, como en el caso de las revoluciones, el teatro suele ser destruido para que el drama restituya el orden “en un [nuevo] escenario cuyos límites trascienden las fronteras de la sociedad” (1994a:32). De este modo, el orden, la política, aparecen como una construcción del poder; como un vestuario o una segunda piel que se instala sobre la primera. El segundo punto, que se desprende del anterior, plantea la idea de que el poder se construye en la diferencia:

el poder separa, aísla, hace enfermar; eso es algo que todo el mundo sabe. Sobre todo cambia a quien accede a él. La entronización es una modificación. Hace a los reyes. [...] En el Togo septentrional, el jefe del clan de los moba no accedía a su cargo sino después de haberse retirado un tiempo ante los altares protectores. Allí, recibía la coronación, formación e insignias. Se convertía en *otro*, en tanto había sido objeto de una mutilación sexual, había asumido un nuevo nombre, había aprendido un código de conducta específico. [...] La transfiguración que provoca el poder y la puesta en escena de las jerarquías resultan de algún modo evidentes. Todo remite al soberano, se simboliza y dramatiza para él: las relaciones con el universo, con el mundo exterior, con el territorio político, con el pasado y, así con la historia, con la sociedad y sus obras. [...] Las sociedades de la modernidad permanecen, en relación con todos estos aspectos, más próximos a la tradición de los que podría antojarse

(Balandier, 1994a:33)

Los análisis de Abélès, Geertz y Balandier intentan dar cuenta del peso que el simbolismo posee en la política. Como los mismos autores reconocen, dicho simbolismo no emerge espontáneamente, ni es el producto de una elección racional, por el contrario es una construcción histórica que cada tradición establece sobre el cuerpo social. Pero esta constatación poco dice de los mecanismos por los cuales dicho poder se vincula a ciertos símbolos y por qué algunos símbolos tienen una mayor aceptación que otros dentro de determinada comunidad.

Como vimos en el capítulo anterior, la política emerge justamente de la constatación que la tradición no es más que eso, tradición instituida por la sociedad. Es curioso, sin embargo, que los análisis antropológicos en torno a los rituales políticos le den una importancia capital al poder soberano (reyes, presidentes, primeros ministros, etc.), descuidando el hecho de que es la sociedad –o al menos segmentos significativos de ésta– la que construye y asigna simbolismo a las prácticas rituales. En la visión de

Balandier, por ejemplo, donde la teatocracia “viste” al soberano –es decir, lo inviste simbólicamente de poder por medio de una separación con la comunidad–, la acción en la recepción de ese acto por parte de la sociedad es reducida a su mínima expresión. Pareciera que en los análisis antropológicos sobre el simbolismo político, aun cuando se remarca la dimensión histórica de éste, se asume una direccionalidad jerárquica, vertical, en la producción de significados, propia de los análisis de lo soberano.

Lo que un análisis centrado en el poder soberano no permite ver es que la sociedad se encuentra dividida, aunque no necesariamente en el sentido de clases, como plantea el análisis político moderno. La división primera, se encuentra entre quienes participan de la política y quienes son excluidos de la misma. Si bien esta distinción está de cierta forma implícita en la propuesta antropológica –por ejemplo, cuando el jefe del clan de los moba, que describe Balandier, “se convierte en *otro*”, distinguiendo entre la política soberana y el resto de la sociedad– creemos que ésta no se desarrolla hasta sus últimas consecuencias. Es en este sentido que nos parece que el diálogo entre el análisis simbólico de los rituales y las propuestas conceptuales de la hegemonía y la ideología puede ser fructífero, e incluso necesario.

Ya hemos reparado en que los conceptos de origen marxista se inscriben en una retórica moderna, que presupone la inclusión (teórica) de toda la sociedad en la política; sin embargo, al margen de ello, creemos que estos conceptos son “atemporalmente” útiles, en tanto dan cuenta de los pliegues por los cuales ciertos sectores son excluidos de la política. En efecto, la noción de subalternidad en el sentido gramsciano alude a la incapacidad de ciertos sectores sociales de establecer alianzas para ingresar a la esfera política. Sin embargo su incapacidad no es ontológica, sino que se debe a circunstancias históricas por las cuales aceptan la formación hegemónica imperante. Esta aceptación de la hegemonía, empero, no es igualable a la pura dominación. Las clases subalternas aceptan, en parte, porque ven sus intereses reflejados en determinada formación hegemónica. Aunque como ya vimos, la concepción gramsciana de hegemonía se desvincula de la idea de “falsa conciencia”, es entendible que ciertos autores como Scott recurran a este tópico para aminorar una propuesta que –desde una conciencia moderna– a todas luces se presenta como escandalosa. Si el gesto de la modernidad es la inclusión teórica de toda la población en la arena política, el binomio hegemonía/subalternidad cuestiona que esta inclusión sea efectiva. De hecho, afirma justamente lo contrario al remarcar que los sectores subalternos se encuentran excluidos de la política y, mientras



permanecen “subalternos”, tampoco luchan por su inclusión<sup>47</sup>. En este sentido, mientras ciertos sectores sociales permanezcan subalternos, la formación hegemónica se presentara como la instancia legítima por la cual un segmento social participa de la política mientras otros se encuentran excluidos.

De cierta manera, las propuestas antropológicas en torno al ritual político pueden ser leídas en este sentido. La sacralización del poder ligada a su dramatización y su incrustación en una densa trama simbólica, es parte del discurso que unifica la formación hegemónica, es decir, aquella que hace que los súbditos acepten la legitimidad del gobernante. En este sentido, lo que a ojos modernos parece escandaloso no lo es tanto si lo vemos en una perspectiva histórica (justamente, este es el gesto de inversión que busca de la antropología política en la recuperación del ritual). Volviendo a los ejemplos de Geertz y Balandier, el poder soberano, que en occidente es una construcción medieval, distinguía en la realeza un espacio político legítimo en el cual ni los campesinos, ni los artesanos ni los comerciantes aspiraban a participar; es decir, marcaba la distinción política entre quienes participan de ella y quienes están excluidos.

Ahora bien, creemos que si extrapolamos el binomio hegemonía/subalternidad hacia época premodernas, la división tiende a desdoblarse. En la visión gramsciana, el subalterno, aun cuando no participe ni luche por un espacio en la política, es un sujeto que eventualmente puede entablar una disputa por la hegemonía; en tanto el gesto moderno no puede sino intentar incluir al “pueblo” en la política. Pero más allá de este axioma nada asegura que el subalterno abandone en algún momento su condición. Efectivamente, su existencia supone dos posibilidades: por una parte, la subalternidad da cuenta de aquellos sujetos que en determinada formación histórica no participan de la política, pero que eventualmente pueden participar y entrar en una disputa por la hegemonía. Del otro lado, la subalternidad también remite a aquellos sujetos que bajo cierta formación histórica no participan ni participaran “jamás”. Distinguiremos entre ambas modalidades subalternas, llamando a la segunda subalternidad radical<sup>48</sup>. Para comprender esta distinción habría que pensar, por ejemplo, en la esclavitud ateniense. Antes de las leyes de Solón, los atenienses esclavos (esclavos por deuda) eran

---

<sup>47</sup> Para Gramsci la disputa hegemónica sólo comienza cuando los sectores subalternos han tomado conciencia de su condición, lo que automáticamente los hace salir de ella.

<sup>48</sup> Como resultará evidente, la distinción entre ambos tipos de subalternidad es un hecho *post facto*. Por eso estamos obligados a escribir *jamás* entre comillas. Pensar lo contrario, tendría fuertes implicancias teleológicas. Así como en algunas interpretaciones marxistas el subalterno está destinado a iniciar una lucha por la hegemonía, creer lo contrario resulta igualmente voluntarista. La distinción, por tanto, sólo es útil como categoría histórica, mejor dicho, como juicio histórico.

subalternos en el primer sentido, es decir, se encontraban excluidos de la política. Sin embargo, eran atenienses y tras las reformas de Solón, y más tarde tras las reformas de Clístenes, entraron a la arena política democrática. Como plantea Finley (1964), las reformas de Solón no se orientaron a abolir la esclavitud, sino sólo a eliminar una relación de sujeción entre atenienses. Por otra parte, la condición subalterna de los esclavos propiamente dichos (aquellos que eran considerados como una propiedad) era absoluta, “radical”. Durante toda la antigüedad clásica, incluso bajo el imperio romano, que los esclavos ingresaran a la arena política era un contrasentido, algo que escapaba tanto al horizonte de los atenienses como de los esclavos mismos.

Pero la hegemonía y el rito, como partición de lo político, no existen en el aire. Para que el simbolismo del poder sea efectivo no basta con asociar al soberano ciertos centros e insignias marcadas como legítimas. El que éstos tengan sentido se debe en gran parte a que están asociados a una narrativa que los ubica en la tradición. Hasta antes que el edificio levistraussiano sellara el mainstream de la investigación de los mitos, la antropología sostenía que éstos establecían una relación simbiótica con el rito. En la formulación del primer Leach (que a nuestro modo de ver es la propuesta más consistente del mito político en antropología) el mito constituye una propuesta simbólica sobre la totalidad estructura social, al tiempo que se encuentra ligado al rito de tal forma que mito y rito son lo mismo. “El mito considerado como una exposición en palabras ‘dice’ lo mismo que el rito considerado como una exposición en forma de acción. Hacerse preguntas sobre el contenido de la creencia que no está contenido en el contenido ritual es un absurdo” (1976:35).

De cierta manera la propuesta de Leach podría ser leída en clave ideológica: si el mito dice lo mismo que el rito, y éste –en la variante que nos interesa– legitima la partición política por la cual un sector participa de la sociedad mientras otros quedan excluidos; entonces, el mito en sí mismo (pensamos en el mito político) pasa a ser un discurso del orden social por el cual las relaciones entre los distintas partes se encuentran definidas en función a aquella que legítimamente participa de la política. Visto de este modo, el mito político puede ser leído como una suerte de versión epifenoménica de la ideología, evidentemente no desde el punto de vista de las clases, sino más bien de las partes de lo social que participan o no de la política. Parafraseando a Thompson en su síntesis de Marx, el mito político es un sistema de ideas que expresa los intereses de la parte que

participa de la política pero que representa de manera ilusoria las relaciones con las otras partes.

Que el mito sea presentado como ilusorio puede ser algo problemático para la antropología. Ya desde las primeras elaboraciones disciplinarias sobre el mito, la antropología disputó en el seno de la ilustración la noción decimonónica que planteaba ver en el mito un error de la razón. En el pensamiento victoriano, la mitología era vista como una patología del lenguaje, una enfermedad y un flagelo producto de la ignorancia que terminaba por engañar a los hablantes. El trabajo del mitólogo consistía en reconstituir el significado original que se ha perdido, desmontando la mitología y de cierta manera acabando con ella. En reacción a ello la tradición antropológica, de Taylor a Lévy-Bruhl, de Durkheim a Lévi-Strauss, ha defendido la veracidad del mito. Sin embargo, cuando planteamos la ilusión del mito, no cuestionamos su veracidad. Los mitos son verdaderos en tanto proveen de sentido a prácticas sociales instituidas por la tradición. Pero son ilusorios en tanto se presentan como sistemas culturales unitarios. Hay que ser claros, que sean sistemas culturales unitarios no quiere decir que los mitos establezcan sistemas consistentes. Como plantea el propio Leach en contra de la excesiva consistencia con que la antropología presenta a los mitos:

yo creo [dice Leach] que los antropólogos sociales sólo tienden a pensar en los sistemas de mitos como internamente consistentes porque retienen algo de la noción etnológica de que el mito es una especie de historia. Como consecuencia de este prejuicio se hacen selectivos en su análisis del mito y tienden a discriminar entre las versiones 'correctas' e 'incorrectas' de la misma narración.

(Leach, 1976:287)

Por el contrario, lo unitario dice relación con que al interior de un sistema cultural los mitos establecen un discurso sobre la totalidad de la sociedad. Esta ilusión es la que hizo que autores como Durkheim (1982) plantearan que la mitología enuncia y mantiene la solidaridad social, encarnando los valores socialmente compartidos, al mismo tiempo que articula el relato por medio del cual un grupo determinado constituye cierta identidad, en oposición a otros grupos que poseen mitos distintos.

Es justamente la partición de lo político (entre quienes participan, quienes no participan y quienes están completamente excluidos, y cómo participan los que lo hacen) la que evidencia esta ilusión. Cuando hablamos de partición de lo político, estamos pensando en una zona específica de lo que Rancière llama división de lo sensible, por la cual entiende:

ese sistema de evidencias sensibles que pone al descubierto al mismo tiempo la existencia de un común y las delimitaciones que definen sus lugares y partes respectivas. Por lo tanto, una división de lo sensible fija al mismo tiempo un común repartido y unas partes exclusivas. Este reparto de partes y lugares se basa en una división de los espacios, los tiempos y las formas de actividad que determina la manera misma en que un común se presta a participación y unos y otros participan en dicha división.

(Rancière, 2002:15)

Desde luego que la partición de lo político como una forma de división de lo sensible es un producto histórico, y como tal, permite que emerja la política. Como planteábamos en el capítulo anterior, es la conciencia sobre la historicidad del orden social instituido la que permite fundar la política. Esto, en tanto que el orden social deja de ser aceptado como un orden ontológico (divino y trascendente), para a ser visto como un producto humano, por tanto modificable. Sin embargo, la partición de lo político complejiza el asunto y nos obliga a profundizar en él.

Cuando decimos que el cuestionamiento al orden naturalizado instituyó en Grecia una política democrática, no extendemos este juicio al total de la población. Los esclavos, que en la partición de la política griega se encontraban bajo una condición de subalternidad radical, probablemente no cuestionaban su condición, que vivían de forma natural. Del otro lado, los griegos tampoco cuestionaron este orden<sup>49</sup>, y cuando tardíamente lo hicieron (como en el caso de Aristóteles) fue para reafirmar la condición natural de la esclavitud, pero nunca para criticarla.

Pero la partición de lo político introduce una segunda complejidad, pues cuestionar el orden social (ya sea mediante su reinterpretación o por su sustitución por uno nuevo) significa cuestionar la legitimidad de quienes tradicionalmente gobiernan o poseen poder político. Así lo entendió Leach, en su estudio sobre Alta Birmania, cuando planteó que:

Los kachin relatan sus tradiciones en determinadas ocasiones, para justificar una pelea, para validar una costumbre social, para acompañar una celebración religiosa. Por tanto, la narración de la historia tiene un propósito; sirve para validar el estatus del individuo que cuenta la historia [...]. Pero si se valida el estatus de uno de los individuos, eso casi siempre quiere decir que se denigra el estatus de otro. Se podría, pues inferir, casi a partir de los primeros principios, que todo relato tradicional se presentará en varias versiones distintas, tendiendo cada una de ellas a apoyar los derechos de los distintos intereses

---

<sup>49</sup> Como ya hemos visto, las reformas de Solón no contenían un cuestionamiento a la esclavitud como tal, sino sólo a aquella forma específica que aludía al dominio de ateniense por parte de los mismos atenienses.

implicados.

(Leach, 1976:288)

Efectivamente, como planteábamos con Lechner, en la política no existen espacios vacíos. Una nueva configuración de lo político requiere, como en el caso Kachin, reinterpretar la división de lo sensible. Pero el argumento es más explícito para entender la emergencia de nuevos sectores políticos. La democracia ateniense no surgió en medio de la nada. Antes de ella estaba la monarquía y la aristocracia. Así, para que una clase subalterna emerja en el escenario político no puede limitarse a reinterpretar la división de lo sensible, debe reconfigurarla. Este es justamente el sentido que le da Rancière a la política. “La política [dice] consiste en reconfigurar la división de lo sensible, en introducir sujetos y objeto nuevos, en hacer visible aquello que no lo era, en escuchar como a seres dotados de la palabra a aquellos que no eran considerados más que como animales ruidosos” (Rancière, 2005:19).

De este modo, la cita a Lechner con que iniciábamos el capítulo anterior cobra un sentido más profundo. Determinar el terreno de un conflicto no sólo es parte del conflicto que involucra la política, sino es *el* conflicto en sí mismo. Los vínculos con el *polemos*, la idea de la política como continuación de la guerra por otros medios<sup>50</sup>, se hacen más evidentes. Si emergencia de la política en occidente puede ser pensada bajo el imperio del *nomos* frente al origen natural y divino, el *nomos* es a su vez el lugar en el cual la disputa por la partición de la política tiene lugar. El conflicto de la política es por tanto el conflicto por determinar la partición de la misma. El ingreso de nuevos actores a la arena política pone en cuestión la antigua división sensible de lo que es y no es parte de la política. El hecho que nuevos actores emerjan en la arena política, es decir, que los sin habla adquieren la *boulái* y puedan deliberar como “iguales” en la comunidad política, pone en cuestión justamente el *nomos* de la tradición. Esto es lo que ocurrió con la democracia ateniense, donde los sectores más pobres, que bajo la aristocracia y la monarquía no tenían acceso a la política, ingresaron a ella mediante el cuestionamiento de la tradición.

Lo que hace, por tanto, que la política emerja como un cuestionamiento de la tradición, no es otra cosa que el conflicto fundamental que mueve históricamente a la política, a saber, la irrupción en ella de sectores que antes de ello no tenían cabida. “Hay política cuando hay parte de los que no tienen parte. [...] La política existe cuando el orden natural de la

---

<sup>50</sup> Esta idea, la inversión de la máxima de Von Clausewitz, a la que adscribe Arendt (1997), es desarrollada por Foucault en su curso “Defender la Sociedad” (2001); aun cuando como plantea Agamben (2003) no hay evidencias que este último haya seguido en algún punto la obra de Arendt.

dominación es interrumpida por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica de vínculo” (Rancière, 1996:25-6). Pero la irrupción de los que no tienen parte en la partición de la política nunca se resuelve de forma satisfactoria. Como plantea Rancière, para que los que no tienen parte ingresen a la política, estos deben introducir una distorsión<sup>51</sup> por la cual los sin parte se identifican con la totalidad de la comunidad (el demos, la Iglesia, el pueblo). Esta distorsión suele ser el principio de igualdad que rige cualquier comunidad política; igualdad que amenaza a las antiguas distinciones, pero a la vez una igualdad que establece –por diferencia- un nuevo límite de lo político. Por lo tanto, al reconfigurar la división de lo sensible, la política no elimina la mitología que –como la ideología- presenta ilusoriamente las relaciones entre las partes; por el contrario, la restituye al interior de la arena política, al mismo tiempo que la reconfigura para el total de la sociedad, correspondiéndose la distorsión de la política con la ilusión del mito político como distorsión ideológica<sup>52</sup>.

\*\*\*

Si en el primer capítulo utilizábamos la trama histórica para introducir la pregunta por la política, aquí hemos optado por un camino centrado en la tradición antropológica. En principio, nuestra pregunta ha sido la misma del capítulo anterior (¿existe un origen de la política?), sin embargo, aquí la respuesta ha derivado a un cuestionamiento del discurso

---

<sup>51</sup> En francés “tort” que significa tanto “daño”, “prejuicio”, “error”, y que etimológicamente proviene del vocablo latín *tortum* que significa torcido.

<sup>52</sup> En su artículo *Muerte y resurrección de la ideología* (2006), Ernesto Laclau busca superar la crítica ideológica que se dio con posterioridad al giro lingüístico de las disciplinas sociales. El argumento es el siguiente: la crítica tradicional a la ideología (así como la del mito) se construyó a partir de ideas como “distorsión”, “ficción” o “falsa representación”. Para que estas ideas tengan sentido, habría que asumir la existencia de algo “verdadero” o “no distorsionado”. Sin embargo, si asumimos –con el giro lingüístico- la imposibilidad de algo extra-discursivo ocurren dos cosas: los discursos se tornan inconmensurables unos con otros y, las nociones de “distorsión”, “ficción” o “falsa representación” pierden sentido.

Ante esta situación hay dos posibilidades. Si se abandona las ideas de “distorsión” y “falsa representación”, y nos quedamos con la inconmensurabilidad de los discursos, corremos el peligro de instaurar una nueva positividad, ya no naturalista sino fenomenológica. Sin embargo, si tomamos en serio la idea de “distorsión” como herramienta para la deconstrucción ideológica nos damos cuenta que lo que constituye efectivamente una representación distorsionada es la misma posibilidad de establecer un cierre extra-discursivo, que se expresa como la distorsión constitutiva de toda ideología. Ahora bien, si hay distorsión es porque hay un ocultamiento y éste consiste en proyectar en esa representación la dimensión de cierre que ella misma carece.

Dicho de otra manera, si no existe una realidad extra-discursiva, la dimensión de cierre es algo que se encuentra ausente. “En tal caso, de lo que se trata es de la presencia de una ausencia, y la operación ideológica por excelencia consiste en atribuir esa imposible función de cierre a un contenido particular que es radicalmente inconmensurable con ella. En otras palabras: la operación de cierre es imposible pero al mismo tiempo necesaria; imposible en razón de la dislocación constitutiva que está en la base de todo arreglo estructural; necesaria, porque si esa fijación ficticia del sentido no habría sentido en absoluto” (Laclau, 2006:19). La imposibilidad del cierre en tanto tal, impide que se constituya en torno a un contenido propio, proyectándose en un objeto particular distinto de sí mismo. Al encarnar este objeto, el cierre de un horizonte ideológico se deformará producto de la misma encarnación.

antropológico (principalmente británico). Es interesante, no obstante, constatar que aun cuando –como planteamos en la primera parte del capítulo- el discurso político antropológico se encuentra anclado en la modernidad y por tanto le sería difícil encarar una política como la del siglo XVI americano, es su propia crítica autoreflexiva la que le permitiría a la antropología ampliar su campo a un terreno de mayor profundidad histórica. En efecto, a nuestro modo de ver, la crítica colonial replantearía el rol que la disciplina sostuvo en los procesos de expansión eurocéntrica, haciendo consiente ciertas relaciones política que occidente mantuvo con sus diversas alteridades.

Es en este marco que la aportación de la reflexión antropológica adquiere mayor interés para pensar la política del siglo XVI americano, en tanto permite poner en perspectiva una serie de conceptos modernamente situados. Nuestra propuesta, desarrollada en la segunda parte de este capítulo, apunta a realizar un cruce entre conceptos que el mainstream antropológico tendía a disociar, vinculando la tradición política marxista con la una reflexión tradicionalmente antropológica que comúnmente sólo era liminal a la política, a saber, los rituales y los mitos, pero que tras la autocrítica comienzan a ser considerados centrales.

De cierta manera la reflexión de este segundo capítulo reproduce la lógica del primero. Comienza con el análisis de una política históricamente situada para, a continuación intentar establecer juicios transversales en torno a una definición de lo que entendemos por política. En esta segunda instancia nuestro análisis avanza hacia la introducción de una mayor complejidad entre la comunidad política y sus alteridades. La noción de subalternidad “radical” que intentamos elaborar en los cruces de las ideas de hegemonía y rito nos sirve para distinguir, aun cuando sea de forma abstracta, distintos niveles en que los “otro” internos a la totalidad social se vinculan en diversos grados a la comunidad política. Asimismo, la lectura del mito en clave ideológica y su cruce con la propuesta de Rancière, nos permiten visibilizar las negociaciones que la comunidad política establece con los sujetos que, habiendo estado subalternizados, comienzan a disputar su participación dentro de dicha comunidad.

En el siguiente capítulo, nuestro texto retoma la traza histórica para introducir tres problemas que, a nuestro modo de ver, deben ser aludidos en cualquier reflexión que remita a una política del siglo XVI. Nos referimos a la noción de imperio, a la idea de representación cristiana y a la libertad renacentista. Asimismo, creemos que estas trazas

redefinen los ejes de referencia en los cuales limitaba la política clásica, redibujando los límites de la comunidad política.



### **Capítulo 3:**

#### **Imperio, representación y libertad**

Llegado este punto, tendríamos que volver a un tema que ha sido central a lo largo de nuestro desarrollo. Como apuntábamos al finalizar el capítulo anterior, un segmento importante de la política se juega en el ingreso a ella de “otros” que no eran parte de la misma. Ya vimos que en el mundo griego, donde esos “otros” difícilmente podían ser foráneos, fueron las leyes de Solón las que iniciaron el proceso que, junto a las reformas de Clístenes, permitieron la emergencia de la democracia (/política) clásica. Sin embargo, como señalamos siguiendo a Arendt, ésta se configuró como una isla rodeada por dos fronteras que limitaban la violencia: de un lado las murallas de la ciudad contenían la política ante la guerra; del otro el espacio de la familia encapsulaba las relaciones de dominación en los márgenes del espacio privado.

Pues bien, si queremos –sin caer en el anacronismo que nos ofrecen las definiciones modernas– pensar un concepto de la política que nos permita estudiar el siglo XVI americano, debemos dar cuenta de cómo la “isla” se “abre” en el periodo que separa al mundo griego de aquel que nos interesa estudiar.

Por consiguiente, este tercer capítulo intenta indagar sobre los dispositivos que permitieron romper los límites internos y externos de la política –entendida en el sentido ya planteado–, permitiendo no sólo la incorporación de otras alteridades sino que además abriendo la grieta por la cual la violencia, que en el espacio griego significa la negación de la política, se infiltra en ésta. En este sentido, no nos interesa tanto la historia política como los elementos conceptuales que nos ayuden a pensar la política del siglo XVI americano.

En el presente capítulo revisaremos tres ideas: en primer lugar la noción de imperio que vuelve a vincular la política con la guerra, extendiendo los límites de aquella más allá de una sociedad particular. La noción de imperio, al menos en el horizonte romano, introduce a su vez una primera noción de representación. Sin embargo, es bajo la deriva cristiana que el imperio complejiza la noción de representación, ya no como reproducción de la ciudad eterna (Roma), sino como delegación personal de un poder divino y administración de la sociedad. En este segundo punto son los límites “internos” de la política los que se ven modificados, estableciendo en el humanismo cristiano un aparente punto de

indistinción entre la totalidad de la sociedad y la comunidad política. Por último, y como una suerte de reacción a la idea de representación, el tercer apartado se refiere a la noción de libertad renacentista. Aquí, nuestra propuesta se orienta a reflexionar sobre el redescubrimiento que sucede en Italia de las concepciones políticas clásicas y como éstas se reencuadran en un horizonte cristiano, estableciendo nuevos principios de clasificación política, centrales para el siglo XVI americano.

Debido a la extensión temporal que contiene este capítulo, es importante advertir que el desarrollo que sigue se ha escrito utilizando principalmente fuentes secundarias. Nuestro interés se orienta a desarrollar ciertos puntos de inflexión que creemos fundamentales para la comprensión de la política occidental en el siglo XVI, y no realizar una historia política de occidente. Esto repercute también sobre la selección de autores que se encuentran más cercanos a la filosofía política que a la historiografía. En efecto, lo que aquí se propone es una visión general sobre algunos tópicos políticos y no un análisis sistemático de las instituciones políticas en la historia de occidente.

#### **a. Roma y la dimensión imperial**

La idea de que Roma haya establecido por primera vez en la tradición occidental una estructura imperial es una verdad a medias. A una escala infinitamente menor, Atenas instauró de facto una organización imperial cuando en el siglo V a.c. se negó a disolver la Liga de Delos (creada para luchar contra los persas), obligando a unas 150 ciudades jónicas a pagar anualmente tributo al tesoro de su ciudad, al mismo tiempo que les prohibía tener flotas propias (Anderson, 2007b). Pero éste impulso imperial, que por lo demás no duró mucho, estaba limitado por la concepción política ateniense de que sólo los ciudadanos de la polis podían participar de la política. En efecto, la idea de colonia era incompatible con la unidad de la polis. Es por esto que Atenas “creó una clase especial de ciudadanos en el extranjero o “clerucos”, a quienes se dieron tierras coloniales confiscadas a los rebeldes aliados extranjeros y que –a diferencia del resto de los colonos helenos– conservaban todos los derechos jurídicos en la metrópolis” (Anderson, 2007b:36). Por tanto, la idea de que sólo al interior de la polis se podía establecer vínculos políticos repercutió en el hecho de que la dimensión imperial se redujera a una tributación anual, desvinculando la política de la colonia con la de la metrópolis. En este sentido, si bien es posible hablar de imperio griego, éste en ningún caso constituyó una relación política.

Así pues, la novedad que introduce Roma no es la dominación colonial *per se*, sino el hecho específico de situar dicha relación al interior de la política. Si para el mundo griego la violencia de la guerra –y la consecuencia violencia de la dominación– se opone radicalmente al espacio político, ya que es una instancia pre política a la vez que apolítica; para el mundo romano la guerra es consustancial a la política misma, en tanto mecanismo por el cual los opuestos se incorporan en una política común.

Esto es evidente en las narrativas políticas (mitos) que ambos pueblos se dan. Si los griegos encuentran en el texto homérico de la *Ilíada* su relato fundacional (por el cual diversos reyes/héroes que emprendieron la aventura bélica formaron una comunidad deliberativa en la larga guerra de Troya), para la Roma proto imperial de Octavio Augusto es la *Eneida* el texto clave. En el texto de Virgilio, Eneas (hijo de la diosa Venus y Aquis, príncipe troyano) huye de Troya en llamas, para fundar –por designio de Júpiter– una ciudad que regirá el mundo. Tras un episodio en el cual la expedición de Eneas es desviada por Juno a Cartago –donde Dido (reina fundadora de dicha ciudad) se enamora de él, y ante la negativa de Eneas de quedarse con ella, se suicida (hecho que daría pie a la enemistad entre Roma y Cartago) –; Eneas llega a Italia, donde conoce a Latino (Rey del Lacio) y se convierte en el prometido de su hija Lavinia. Sin embargo, por una nueva intervención Juno (protectora de Cartago), Turnus (Rey de los rotulos y antiguo pretendiente de Lavinia) desafía a Eneas a una guerra, donde tras una larga lucha éste último sale victorioso, transformándose en el gobernador del Lacio.

La narrativa de Virgilio convierte, bajo la fórmula de Mommsen, a Roma y a Grecia en pueblos gemelos, “porque atribuyeron su origen al mismo acontecimiento, la guerra de Troya” (Arendt, 1997:115); pero mientras la *Ilíada* está narrada desde la perspectiva de los aqueos, la *Eneida* asume el punto de vista de los troyanos. Sin embargo, como plantea Arendt,

lo decisivo no es esto sino que en la repetición de la guerra troyana sobre suelo italiano las relaciones del poema homérico se invierten. Si bien Eneas, sucesor a la vez de Paris y de Héctor, atiza de nuevo el fuego por una mujer, no es por Helena ni por una adúltera, sino por Lavinia, su prometida, y si bien, al igual que a Héctor, se le enfrenta la furia despiadada y la ira invencible de un Aquiles, es decir Turnus, el cual se identifica explícitamente – “anúnciale a Príamo que también aquí has encontrado a Aquiles” –, cuando se retan, Turnus, o sea Aquiles, huye y Eneas, o sea, Héctor, le persigue. Y así como Héctor ya en la descripción homérica no sitúa la gloria por encima de todo sino que “cayó un defensor luchando por sus progenitores”, tampoco a Eneas puede separarlo de Dido pensar en la

magna gloria de las grandes gestas, ya que “el propio encomio parece merecedor de fatigas y tormentos”, sino sólo el recuerdo del hijo y los descendientes, la preocupación por la pervivencia de la estirpe y su gloria, que para los romanos significaba la garantía de la inmortalidad terrenal.

(Arendt, 1997:116)

Pero la inversión no tiene que ver sólo con los personajes, con el hecho de que los vencidos terminen venciendo, o mejor dicho con que los vencidos puedan eventualmente vencer del mismo modo en que fueron derrotados. Lo interesante de la inversión es que en el relato romano los troyanos no logran ser completamente aniquilados. Esto posee dos consecuencias que trascienden a la concepción griega de política. En primer lugar, vinculado a la idea de mundo arendtiana y que en jerga antropológica podemos llamar cultura sustantiva<sup>53</sup>, la supervivencia de los troyanos –aun cuando sea la de uno sólo– impide que una determinada perspectiva del mundo desaparezca. Esto no sólo afecta a los vencidos (en este caso, los troyanos) sino también a los vencedores, en tanto que, en el caso extremo (e hipotético), si una cultura aniquilase a todas las demás del globo, la diversidad necesaria para la constitución de una política planetaria se vería seriamente amenazada. Éste era un punto ciego de la política Griega, la cual se encontraba limitada a la polis; y si bien, como vimos en el primer capítulo, los griegos –con Heródoto– no negaban la posibilidad de que otras culturas poseyeran una política deliberativa (es decir, que tuvieran *agorái boulephoroi*) era impensado que entre ambas existiera un política en común. Podían existir relaciones comerciales, incluso una dominación imperial mediada por un tributo, pero política en su sentido estricto, jamás.

La segunda consecuencia remite al desenlace del relato romano. Que los troyanos repliquen la guerra por la cual casi son aniquilados, los sitúa en la posición de modificar el desenlace. A diferencia de la guerra de Troya, su homóloga en suelo italiano no termina con la aniquilación de los perdedores, sino con el tratado y la alianza. De este modo si la comunidad griega ve en su origen político en la unión de los pares, libres e iguales en el espacio público; el desenlace del relato romano enseña que la comunidad política se forma en el seno de la asociación entre dos mundos distintos. Así la *Eneida* explicita lo que la *Ilíada* esconde, a saber, el hecho de que la comunidad política está constituida por partes disimiles que, si bien aseguran la diversidad, también recuerdan el conflicto

---

53 Ver Appadurai (2001), también García Canclini (2004)

originario que se produce cuando los sin parte en la política (los vencidos) ingresan a ésta, evidenciando que toda igualdad descansa en una distorsión<sup>54</sup>.

Es interesante ver cómo el relato originario se corresponde con una configuración socioeconómica que a la postre facilitó la constitución de una estructura imperial. Como plantea Perry Anderson (2007b), la aristocracia conservó el poder político hasta la época clásica de su desarrollo urbano. Esto debido a que, aun cuando la evolución política romana se orientó en un primer momento hacia una democratización, la sociedad romana mantuvo la escisión originaria entre plebeyos y patricios. Así, a pesar de que en el transcurso de la historia institucional los primeros accedieron gradualmente a diversas instituciones políticas como el consulado y por tanto al senado (ya que los antiguos cónsules pasaban a formar parte del senado), además de la creación del tribunado de la plebe (órgano electo por una asamblea de “tribus” encargado de la defensa de los plebeyos pobres), estas instituciones que los incorporaron a la política “no entrañaron una abolición interna del complejo oligárquico del poder que dirigía a la República, sino unos añadidos exteriores cuya importancia práctica fue con frecuencia mucho menor que su potencial formal” (Anderson, 2007b:50). En efecto, parte del entramado institucional que intentaba reducir la brecha entre los dos sectores devino en que los plebeyos ricos ocuparan los puestos de los tribunos y del consulado, ampliando las filas de la nobleza de nacimiento (los patricios) con una plutocracia plebeya.

De cierta forma, la subsistencia de la distinción al interior de la comunidad política entre plebeyos y patricios es fundamental para entender el sentido de la política exterior romana. Esto en dos niveles. El primero de ellos se refiere al ingreso –tanto a nivel simbólico como práctico– de la parte de los sin parte a la política romana. Aun cuando al finalizar la república los plebeyos fueran considerados ciudadanos romanos con prácticamente los mismos derechos que los patricios, la política romana mantenía un criterio (en origen estamental pero luego económico) de partición de la población. A excepción de aquellos plebeyos que accedían a los cargos políticos, el sustantivo plebe se refería a las muchedumbres urbanas empobrecidas que aun estando dentro de la política se encontraban indefectiblemente subordinadas. En este sentido, la distorsión de la igualdad que en la sociedad griega operaba desde la emergencia de la democracia lo hacía sólo a medias en la sociedad romana; o, visto de otro modo, la partición de lo

---

54 El otro relato originario que rodea la historia de Roma (a saber, la historia de Rómulo y Remo) guarda, en este aspecto, cierta similitud con la *Eneida*, en tanto la fundación de la ciudad descansa en el pacto que establecen romanos y sabinos tras el rapto de las sabinas por parte de los seguidores de Rómulo. La comunidad política romana remitiría, por tanto, de igual forma a la alianza producto de una guerra.

sensible por la cual se constituía míticamente la sociedad romana remarcaba la distinción originaria entre vencedores y vencidos como límite último de la igualdad<sup>55</sup>. Este gesto se mantendrá en la relación imperial donde al margen de la latinización, la distinción entre la ciudad eterna y las colonias difícilmente podrá borrarse.

El segundo nivel en el cual la distinción entre plebeyos y patricios repercutió en la política exterior remite a la capacidad que tuvo Roma para ampliar su sistema político en la inclusión de las ciudades que sometía en su expansión. Si bien en un comienzo el sistema militar romano se sustentaba en un principio similar al hoplítico griego, en tanto eran soldados aquellos hombres que podían equiparse a sí mismos con las armas necesarias para el servicio de infantería (llamados *assidui*, esto es, “los asentados en la tierra”); la temprana monopolización de la tierra por parte de la aristocracia patricia hizo que el número de *assidui* descendiera rápidamente, aumentando el estrato inferior de los *proletarii* (es decir, de aquellos que sólo podían aportar con su prole a la sociedad). De este modo, ya en las Guerras Púnicas gran parte del ejército estaba conformado por *proletarii*. Esta dislocación de la unidad cívica que, en el mundo griego, se había asegurado mediante la pequeña propiedad rural colindante a la polis (elemento que por lo demás la hacía estática, restringiendo sus posibilidades colonizadoras), permitió que tempranamente la expansión romana no tributara en dinero sino que exigiera a sus aliados soldados para sus conquistas. Asimismo, “Roma fue capaz de conseguir que estos aliados se integraran en su propio sistema político de una forma a la que nunca pudo aspirar ninguna ciudad griega” (Anderson, 2007b:53). Gracias a la bipartición oligárquica/aristocrática entre patricios y plebeyos, fue “posible la ampliación de la ciudadanía romana a las clases dirigentes similares de las ciudades aliadas de Italia, que eran socialmente análogas a la misma nobleza romana y se habían beneficiado de las conquistas ultramarinas de Roma” (2007b:54). Esta incorporación política de algunos sectores de las sociedades aliadas produjo hacia el último siglo de la República un hecho que para el mundo griego hubiera sido absurdo. En el año 91 a.c. las ciudades y los ejércitos italianos se rebelaron contra Roma para exigir la ciudadanía romana, así como la constitución de un Estado italiano con una capital y un Senado. Y aun cuando la rebelión

---

55 “Es significativo que esta ley fundamental, a la cual se remonta en realidad la fundación del pueblo romano, del *populus Romanus*, no unió a los partidos contendientes en el sentido de que suprimiera la diferencia entre patricios y plebeyos. Justo al contrario la prohibición terminante de los matrimonios mixtos —más tarde abolida— acentuó la separación más explícitamente que antes, sólo que se eludió la enemistad. Pero lo específicamente legal de la normativa en el sentido romano era que en adelante un tratado, un vínculo eterno, ligaba a patricios y plebeyos. La *res publica*, la cosa pública que surgió de este tratado y se convirtió en la república romana se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño”. (Arendt, 1997:120-1)

fue sofocada por el ejército y desencadenó una serie de luchas civiles la propia Roma, el Senado aceptó parte de las reivindicaciones de los aliados romanos.

La expansión romana quebró la concepción griega por la cual lo que ocurriera fuera de los muros de la ciudad estaba excluido de la política. Esto, mediante una suerte de inclusión de la guerra en la política. Esta inclusión se produjo en al menos dos sentidos. El primero de ellos recayó en la introducción de una suerte de representación, por la cual una nueva Roma surgía en cada campaña militar; sobreponiendo los límites de la ciudad a los límites de la campaña misma.

En el curso de sus conquistas militares los romanos hacían resaltar el contraste que oponía a los toscos e informes campamentos de los bárbaros con sus propias fortalezas militares o *castra*. Los campamentos romanos estaban dispuestos en forma de cuadros o de rectángulos. La custodia del perímetro del campamento se confió al principio a los soldados, y sólo después, una vez convertido en asentamiento permanente, se erigían las murallas. Una vez construido el *castrum* se dividía en cuatro sectores cruzados por dos calles axiales, el *decumanus* y el *cardo*. En la confluencia de estas dos calles principales se levantaban las principales tiendas militares y más tarde se instalaba al Norte de la encrucijada lo que se denominaba foro. A medida que el asentamiento era próspero se colmaban los espacios comprendidos entre el perímetro y el centro, repitiendo así la idea de los ejes y los centros en miniatura. Con estas reglas lo que los romanos se proponían era crear ciudades a imagen y semejanza de Roma, así, donde quiera que el romano se encontrara, viviría como en Roma.

(Sennett, 2004:1)

Pero esta cuasi representación es secundaria si se compara con el giro que sufre la noción de ley romana respecto al *nomos* griego. Para el mundo griego, el *nomos* estaba ligado a la constitución de la *polis*. Cuando una ciudad como Atenas establecía una colonia, designaban un legislador (*nomothetes*) para que estableciera las leyes del nuevo asentamiento. Por lo tanto la relación entre las ciudades –aun bajo la forma proto imperial de la Liga de Delos– no podía constituir vínculos políticos, pues era imposible establecer una política en común. Por el contrario, la noción de ley romana (*lex*) remite a la idea de un vínculo duradero entre las partes. En este sentido, se aleja de la “violencia” impositiva que posee el *nomos*<sup>56</sup>, para fundarse mediante el convenio y el acuerdo.

Si en la narrativa originaria griega, la polis se constituía tras la guerra, en contra y al margen de la guerra, como una comunidad que –unida por la violencia– rechazaba la

---

56 Como plantea la cita de Píndaro expuesta en el capítulo 1.

instancia bélica; en el mundo romano la política era el producto del enfrentamiento entre los adversarios. La ley era un vínculo duradero que proseguía a la guerra, y por tanto la política se ubicaba en la inversión exacta de la máxima de Von Clausewitz, por la cual la guerra es la continuación de la política por otros medios. Esta transformación de la violencia en política se debía a que, como plantea Arendt,

hacer la ley, este vínculo duradero que sigue a la guerra violenta, está ligado a su vez al hablar y replicar, es decir, a algo que, según griegos y romanos, estaba en el centro de todo lo político. Lo decisivo es, sin embargo, que sólo para los romanos la actividad legisladora y con ella las leyes mismas correspondían al ámbito de lo propiamente político, mientras que, conforme a la noción griega, la actividad del legislador estaba tan radicalmente diferenciada de las actividades y ocupaciones auténticamente políticas de los ciudadanos de la polis que ni siquiera necesitaba ser miembro de la ciudad sino alguien de fuera a quien se le hiciera un encargo —como a un escultor o a un arquitecto se les puede encargar algo que la ciudad necesita.

(Arendt, 1997:120)

Por lo tanto la ley romana no estaba fijada de una vez y para siempre. La ley era la posibilidad de abrir, mediante la paz y la alianza, nuevos espacios políticos entre Roma y sus adversarios. Aunque la guerra fuera extremadamente violenta, la posibilidad de establecer un pacto implicaba una actitud benevolente hacia los vencidos (el *parcere subiectis* de Virgilio). El tratado, que amplía los márgenes de la política romana, sólo es posible si el adversario no ha sido aniquilado; pero más allá de eso, el trato debe ser justo en tanto el otro eventualmente también participará de la política romana.

Para comprenderlo mejor debemos tener presente que las leyes con que Roma organizó primero las comarcas italianas y después los países del mundo, eran tratados no en nuestro sentido sino que aspiraban a un vínculo duradero que implicara por lo tanto una alianza en lo esencial. De esta confederación de Roma, de los *socii*, que integraban casi todos los enemigos vencidos antaño, surgió la *Societas Romana*, que no tenía nada que ver con sociedad pero sí algo con asociación y la relación entre socios que ésta comporta. A lo que los romanos aspiraban no era a aquel *Imperium Romanum*, a aquel dominio romano sobre pueblos y países, que, como sabemos por Mommsen, les sobrevino y se les impuso más bien contra su voluntad, sino a una *Societas Romana*, un sistema de alianzas instaurado por Roma e infinitamente ampliable, en el cual los pueblos y los países además de vincularse a Roma mediante tratados transitorios y renovables se convirtieran en eternos aliados.



Aunque el imperio les haya “sobrevenido” en contra de su voluntad, encuadrar la guerra (y sus consecuencias) en los márgenes de la política, significa aceptar que el tratado que funda la política siempre será, en última instancia, desigual. La misma idea de *imperium* (“dominio”), que articulaba la acción militar desde mucho antes que la fase imperial, remitía a la idea de dominio que establecía el pueblo romano sobre sus aliados. La propia ley romana, si bien se orientaba al tratado, a la “sociedad”<sup>57</sup> de la *societas*, remarcaba la desigualdad constitutiva. Como plantea Heidegger “la ley romana, *ius –iubeo, yo domino–* está arraigada en la mismo campo semántico de lo imperial, dominio, y obediencia... Ser superior forma parte de la dominación. Y ser superior sólo es posible mediante la permanencia continua en una posición superior con el objeto de superar constantemente a los otros” (en Moreiras, 2000:348). El tratado por tanto era un acuerdo desigual, donde la parte romana, aun cuando respetaba al otro en tanto adversario, imponía su visión de mundo al perdedor. Esta preocupación cultural superaba con creces los intereses institucionales, en tanto que muchas veces Roma optaba por no imponer su derecho a los pueblos vencidos, los que sin embargo iniciaban un proceso de latinización<sup>58</sup>.

Que la ley romana de las *societas* instaure una dimensión política nueva remite a la dimensión benjaminiana de la violencia como fuente creadora de derecho, a la que aludimos anteriormente. Como plantea Benjamin, la violencia bélica –que no es más que una “violencia de robo”- requiere de una sanción ceremonia que reconozca las nuevas relaciones que define la violencia. Esta sanción está definida simbólicamente por la

---

57 En el sentido de (a)sociación y no de sociabilidad.

58 La idea de latinización, así como la noción de occidentalización propia del siglo XVI americano pueden ser pensadas como fenómenos asociados a lo que la antropología (principalmente en la escuela norteamericana) ha planteado bajo la rúbrica de aculturación; concepto teórico que intentó explicar el cambio sociocultural de las sociedades etnográficas frente al contacto con los estados-nación coloniales (o aquellos que, como en el caso de las naciones americanas, poseían población indígena no integrada al estado nacional). Ante esta noción, la antropología cubana –con Fernando Ortiz (1987)- propuso el término de transculturación, para remarcar el rol activo que jugaba la sociedad aculturada. Por su parte, la socioantropología francesa planteó la idea de “situación colonial” para referirse a aquellas instancias en las cuales una minoría racial, étnica y culturalmente diferente impone su dominio a una mayoría mediante el argumento de la superioridad. En esta línea es que Cardoso de Oliveira introduce la noción de “fricción interétnica” para enfatizar como entidades opuestas, que poseen sus propias dinámicas y contradicciones, interactúan conflictivamente, generando una “totalidad sincrética” (Cardoso de Oliveira, 1963). Es interesante constatar como la elaboración socioantropológica en torno a la idea de aculturación se corresponde con el desarrollo (posterior) de la etnohistoria para estudiar las situaciones de frontera. Mary Louise Pratt habla de “zonas de contacto” para referirse a “espacios sociales en los que culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo en relaciones de dominación fuertemente asimétricas” (Pratt, 1997:20). Y ante la rigidez de dicotomías como la oposición resistencia/aculturación, autores como Boccara remiten a las nociones de etnogénesis y *middle ground* para “salir del enfoque tradicional y sin duda reductor del encuentro o malencuentro en términos de una simple confrontación entre dos bloques monolíticos, los indios por un lado y los colonizadores por el otro. Pues las múltiples interacciones desembocaron en la formación de nuevos espacios y de nuevas instituciones de comunicación así como también en la definición de nuevas pautas de comportamiento” (2005:60).

noción de paz. “La palabra “paz”, en el sentido en que está relacionada con el término “guerra”, indica justamente esta sanción necesaria a priori –independiente de todas las otras relaciones jurídicas– de toda victoria.” (Benjamin, 1995:37-8). Desde luego, esta era la idea implícita de paz romana o paz augusta que Octavio instauró al inicio de Imperio.

Pero la comunidad política creada sobre la sanción de la guerra, sobre el tratado, posee sus propios límites. No tanto por el hecho histórico de que el Imperio romano creciera forma desmesurada al punto de ser insustentable<sup>59</sup>. Si no por los mismos límites que encuentra dicha forma de hacer política. Aun cuando la vida de Roma haya sido bastante más larga, las Guerra Púnicas y la destrucción de Cartago demostraron que la alianza y el tratado como principio político no eran universales, y por tanto su expansión estaba trágicamente limitada.

Pero por sobre Cartago, donde la aniquilación fácilmente puede ser asociada al pleito por la dominación económica del mediterráneo –en tanto Roma podía reconocer al otro como dominado (como producto del *imperium*) pero nunca como un par–, Numancia aparece la el paradigma impolítico del gesto imperial. La ciudad de Numancia, que repelió más de veinte años ataques romanos, venciendo en diversas ocasiones al ejército imperial, y que, llegado el momento, sus habitantes prefirieron inmolarse antes de tener que pactar la derrota o ser aniquilados por el ejército de Escipión, representa la oposición simétrica a la idea de una política exterior llevada por Roma.

Si bien la política numantina podría ser pensada bajo el modelo griego de la igualdad, en tanto no habría espacio para una política en el cual las partes se relacionaran de forma desigual; el verdadero trasfondo que implica Numancia remite a la irrepresentabilidad de la política. Si ésta se encuentra, como dice Arendt, en el espacio de los hombres, entre los hombres, y no del hombre en singular, no hay posibilidad de que la pluralidad de mundos sea representada en uno solo. El gesto numantino expresa la negación, o tal vez la imposibilidad, de que la comunidad política se constituya mediante la representación. Si bien en el mundo moderno estas palabras pueden sonar utópicas, para el mundo antiguo la comunidad se presenta como irrepresentable. Como veíamos al finalizar el primer capítulo, es la filosofía platónica la que presenta una primera traza en la política occidental de la representación, al introducir el principio trascendente de la ciudad ideal en el horizonte político. Pero si el mundo griego no podía llevar la política más allá de la polis

---

<sup>59</sup> La tesis del colapso del Imperio romano por lo insustentable que representa un modo de producción esclavista, el cual impone una expansión cada vez mayor a fin proveer mano de obra extranjera/esclava, se encuentra planteada por Perry Anderson (2007b).

(haciendo de la representación platónica un principio filosófico abstracto), Roma logra articular la representación bajo el *topoi* de “la ciudad eterna”. Y si hacemos caso a Sennett, podremos ver que Numancia –que en el sitio de Escipión se encontraba rodeada por 7 campamentos romanos– se inmoló ante un exceso de representación.

\*\*\*

Aunque es historia sabida, la estructura imperial romana colapsó por las “invasiones” de pueblos germanos que en su expansión migratoria rebasaron las frágiles fronteras de un imperio militarmente debilitado. Al ser pueblos guerreros, las diversas etnias germánicas “impusieron a los terratenientes locales romanos el régimen de la *hospitalitas*. Derivado del antiguo sistema imperial de alojamiento en el que habían participado muchos mercenarios germanos, concedía a los huéspedes bárbaros dos tercios de las grandes fincas [...] y un tercio en Italia” (Anderson, 2007b:112). Sin embargo, el “pacto” por el cual se establecía la *hospitalitas* no se realizaba a nivel comunitario sino que normalmente concurrían a él un terrateniente provincial y un germano. A razón de ello, la sociedad germana rápidamente se dividió entre una aristocracia con pretensiones nobiliarias que fácilmente se igualó a la aristocracia romana y pequeños arrendatarios empobrecidos. Aun cuando ambas sociedades se influyeron mutuamente, en términos generales la comunidad romana conservó su estructura administrativa y su propio sistema judicial al margen de los pueblos germanos.

Este dualismo se desarrolló sobre todo en la Italia ostrogoda, donde se yuxtapusieron un aparato militar germánico y una burocracia civil romana durante el gobierno de Teodorico, que conservó la mayor parte del legado de la administración imperial. Normalmente, subsistieron dos códigos legales diferentes, respectivamente aplicables a cada población: un derecho germánico derivado de las tradiciones consuetudinarias (multas tarifadas, jurados, vínculos de parentesco, juramentos) y un derecho romano que se mantuvo prácticamente sin cambios desde el Imperio

(Anderson, 2007b:115)

Consecuencia de lo anterior, las primeras migraciones compuesta de visigodos, ostrogodos, burgundios y vándalos, tuvieron un bajo impacto a la hora de trastocar la cultura romana, disminuyendo su hegemonía en zonas periféricas, pero en ningún caso pudieron romper la barrera lingüística y germanizar a la sociedad latina. Fue, por lo tanto, una segunda invasión la que terminó por transformar el universo latino mediante episodios claves: la invasión franca de la Galia, la anglosajona en Inglaterra y la lombarda en Italia. Esta segunda oleada “bárbara” fue más numerosa y tuvo un carácter más estable, en

tanto que una mayor cercanía entre el lugar de origen y de destino de dichas comunidades permitió establecer un flujo migratorio continuo. Ante el debilitamiento de la hegemonía latina producida por la primera oleada, la segunda etapa migratoria sí logró germanizar las regiones de destino, lo que dio pie a una gradual fusión entre elementos germánicos y romanos que devendrían en la estructura feudal del medioevo.

Desde un punto social, la segunda oleada migratoria abandona el sistema de los *hospitalitas*. En una forma un tanto menos organizada, tanto francos, lombardos como anglosajones “se limitaron a confiscar en gran escala los latifundios locales, anexionándolos al tesoro real o distribuyéndolos a sus sequitos nobiliarios” (Anderson, 2007b:121). Asimismo, al ser una migración de mayor envergadura el componente popular establece una dimensión marcadamente campesina, emergiendo por primera vez las comunidades aldeanas. Por su parte, en su dimensión jurídico-política, la segunda oleada marca el fin del sistema dual en desmedro del legado jurídico romano:

los lombardos no hicieron nada para repetir en Italia el paralelismo ostrogodo, sino que refundieron el sistema civil y jurídico del país en las regiones que habían ocupado, promulgando un nuevo código legal basado en las normas tradicionales germánicas, pero redactado en latín, que muy pronto predominó sobre el derecho romano. Los reyes merovingios conservaron un doble sistema legal, pero con la creciente de su reinado, los recuerdos y las normas latinas se desvanecieron progresivamente. El derecho germano pasó a ser gradualmente el dominante, mientras los impuestos sobre la tierra, heredados de Roma, se derrumbaron ante la resistencia de la población y de la Iglesia a una fiscalidad que ya no correspondía a un servicio público ni a un Estado centralizado.

(Anderson, 2007b:123-4)

Es interesante notar que el colapso de una política fundada en el pacto de la victoria no haya sucumbido por una guerra de exterminio, sino justamente por pactos jurídicos que progresivamente desplazaron el derecho romano por las versiones germanas. Sin embargo, que el pacto limite la guerra (y la violencia) para imponer una paz soberana (ya sea imperial, feudal/monárquico o Estatal, como argumentará un Hobbes en el siglo XVII desde la hipótesis iusnaturalista) no implica que las diferencias étnicas entre las poblaciones –dominantes y dominadas– que confluyen en dicho pacto desaparezcan. Como plantea Foucault (2001), hacia el siglo XVI surge en Europa un discurso que, en contra de la estabilidad del “pacto”, plantea que la sociedad se encuentra en una constante guerra de razas, cuyo origen es ubicado en la distribución sociopolítica que emergió tras las segundas invasiones germánicas. La aparición de este discurso, que en

algunas ocasiones utiliza la “conquista” de América como ejemplo (aun cuando sea tardía respecto a las invasiones mismas), pone en evidencia un segundo “límite” (ahora interno) del “pacto”. Si la política romana se presenta como la continuación de la guerra por otros medios, es decir, como la inversión de la propuesta de Von Clausewitz; el discurso que emerge en el XVI recuerda que la guerra nunca termina por sustraerse en el pacto, y continua presente, aun cuando sea de forma subterránea.

### **b. El cristianismo: teología política y gobierno de los hombres<sup>60</sup>**

En este segundo apartado nuestro interés continúa con la figura de representación política abierta por el imperio romano, pero ahora se cuestiona –desde el cristianismo– como la representación redibuja los límites internos que definen la reacción entre comunidad política y totalidad social.

Las religiones, y en particular el cristianismo, han tendido a ser pensadas como instancias apolíticas, en tanto la preocupación suele centrarse en un más allá trascendente, antes que en el presente inmediato. Si la vida que importa comienza después de la muerte, en el Reino de los Cielos, las condiciones en las cuales vivamos ésta vida parecen superfluas. Sin embargo, en el caso de occidente el discurso religioso pareciera no sólo no contradecir el desarrollo político, sino que también potenciarlo<sup>61</sup>. En el cristianismo, la dimensión política de la religión se debe, principalmente a que este se presenta como una religión histórica. Esto no tanto en el sentido de que la figura de Jesús Cristo haya tenido (o no) una existencia “real” en un momento histórico determinado, sino a que la narrativa cristológica ubica el mundo social y político en el intermedio que se produce entre la Encarnación y la Parusía.

La emergencia de la figura de Cristo, ausente en la tradición judaica, va a constituir una doble trama discursiva en función a dos niveles “políticos” complementarios: el primero de ellos respecta al problema de la soberanía, y encuentra en el poder monárquico su desarrollo más profundo. El segundo, vinculado a la Iglesia, propone una “economía”

---

<sup>60</sup> Para su desarrollo, el siguiente apartado se basa en los trabajos de Roberto Esposito y Giorgio Agamben. La reflexión política de ambos autores llega al cristianismo por caminos diversos. Mientras que en el caso de Agamben, si análisis es el producto de un intento por vincular históricamente los trabajos sobre la gubernamentalidad propuesta por el último Foucault; en el caso de Esposito su reflexión política del cristianismo se desprende de su desarrollo del la noción de impolítico, que –como ya hemos citado- define como “lo político observado desde su límite exterior. Es su *determinación*, en el sentido literal que perfila sus *términos*, coincidentes con las relaciones íntegras de las relaciones entre los hombres” (Esposito, 2006:40).

<sup>61</sup> La antropología ha planteado (en autores como Balandier (1994b) o Abélès (1988)) que la vinculación entre el poder sacro y el poder político no es privativo de occidente; sin embargo, como veremos más adelante, la relación que establece el cristianismo –al constituirse como una religión histórica- hace que esta vinculación adquiera nuevas dimensiones.

gubernamental por la cual el mundo debe ser gobernado a la espera de la segunda llegada de Cristo.

Por lo tanto, la figura cristológica es fundamental. Si queremos comprender la doble dimensión política que encierra el catolicismo debemos empezar por la figura de Cristo y su decisión. En la teología de Guardini, la dimensión histórica se abre en una doble decisión de Dios: la primera, está determinada por la forma de su encarnación que da pie a que la humanidad acceda a su propia libertad. “Una posibilidad terrible sobre la cual, sin embargo, se funda la existencia humana. Dios no pudo ahorrársela al hombre. Pero a fin de que esta última libertad pudiese existir, Él tuvo que hacerse “débil” en el mundo. Porque si Él hubiese reinado con poder, entonces no habría habido un espacio para un no contra Él” (Guardini en Esposito, 2006:48). Pero en segundo lugar, y como correlato de la primera, se encuentra la decisión de Cristo sobre sí mismo, donde quien sacrifica es el mismo que es sacrificado. “Cristo va aportar decisión: él es decisión, principio puro de decisión. Lo que decide, lo que hace decidirse, no es justamente su doctrina y tampoco su obra, sino su persona [...] Cristo es decisión, en el doble sentido de que la vuelve posible y la constituye” (Esposito, 2006:46).

Lo interesante de la propuesta de Guardini es que plantea la posibilidad de que el *no* a Cristo no sea en ningún caso algo necesario, y sin embargo es imprescindible para que el catolicismo devenga en política; pues el *no* podría haber sido un *sí*, y en vez de morir en la cruz, sacrificándose por la humanidad y abriendo la posibilidad de que ésta se constituya políticamente en la historia, la historia del *sí*

habría sido naturalizada, cerrada, y como eternizada, en la certeza de una realización ya sucedida. Habría sido abierta, pero inmediatamente cerrada, por la plenitud de la *justa* decisión, y sustraída así al riesgo de las nuevas decisiones. No habría dependido, *a cada instante*, de su emergencia. En cambio es el “no” el que declara a la historia en términos de decisiones continuas. Más aun: a transformarla en historia de decisiones.

(Esposito, 2006:48)

De este modo, el *no* a Cristo –que también es una decisión del propio Cristo– da pie a que la humanidad establezca una suerte de autonomía política, cuyo límite está siempre vinculado a la segunda llegada de Cristo. “El hecho de que ese Reino pueda llegar y cuánto avance en este mundo es algo que desde ahora dependerá de las decisiones de cada persona, de cada comunidad particular y de cada tiempo” (Guardini en Esposito,

2006:49). La autonomía política que el *no* a Cristo funda, es –al estar ligada al Reino– una teología política.

\*\*\*

La noción de una “teología política” fue acuñada por Carl Schmitt al plantear que “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Y no sólo debido a su evolución histórica, por haberse transferido de la teología a la teoría del Estado –al convertirse el Dios todopoderoso, por ejemplo, en el legislador omnipotente–, sino también con respecto a su estructura sistemática” (Schmitt, 2001c:43).

La tesis central de Schmitt plantea que el estatuto de soberano está definido por quien *decide* sobre el estado de excepción. Como vimos anteriormente, es esta decisión sobre la excepción es la que ubica al soberano en un lugar paradójico, dentro y fuera de la ley. De este modo, la figura del monarca soberano, que decide sobre la excepción, guardaría cierta relación topológica con Dios, donde la excepción toma la forma del milagro. En efecto, si bien el Dios encarnado se rige por las mismas “leyes” que el resto de la humanidad (en tanto, por ejemplo, es mortal), cuando realiza un milagro la normativa divina que gobierna al mundo se sustrae momentáneamente para que éste tenga lugar; del mismo modo en el que el soberano suspende la normativa para dejar espacio a la excepción jurídica<sup>62</sup>.

Es el trabajo de Kantorowicz (1985) sobre los “dos cuerpos del rey” el que entrega un fundamento histórico a la propuesta schmittiana. En su estudio sobre la edad media, Kantorowicz analiza cómo las monarquías europeas resolvieron el problema del interregno. Éste es un problema común que afecta a toda monarquía y al cual la antropología ha prestado especial atención en su estudio de las sociedades etnográficas.

La muerte del rey parece restablecer el caos, el desorden inicial, liberar las fuerzas peligrosas que habitan el corazón del universo y que se hallan en el seno de la sociedad; hacen aparición entonces las violencias, las cóleras y los miedos. En las Islas Sandwich, a partir del momento en que la desaparición del rey se hace pública, el pueblo se abandona

---

<sup>62</sup> Es justamente en este punto donde la decisión de Cristo plantea toda su ambivalencia. El Cristo de la decisión no es ni integralmente humano, ni completamente divino; se encuentra por el contrario en medio de una dualidad. Cristo está consciente de la distancia que los separa, en el momento de su sacrificio, de Dios y por eso puede interpelarlo y preguntarle por qué lo ha abandonado. Pero justamente porque se produce en la distancia con Dios que permite instaurar una libertad humana. “sin la *bipolaridad*, la decisión no sería tal. Se aquietaría en la unilateralidad de un destino prefijado, perdería la tensión constitutiva de su propia libertad. Perdería, justamente, la posibilidad de producir otras decisiones, infinitamente lejanas, y sin embargo unidas a la realidad de una misma relación bipolar” (Esposito, 2006:47).

a una especie de furor y comete todo tipo de tropelías. En idénticas circunstancias, en las Islas Fiji, las tribus invaden la capital y siembran el desorden. En África negra, estas prácticas en las que se desencadena una explosión de licencia -como si todos los súbditos hubieran quedado provisionalmente al margen de la ley– se encuentran ampliamente extendidas.

(Balandier, 1976:85)

Sin embargo, como muestra Kantorowicz, occidente encontró una manera de conjurar dicho caos por medio de la teoría de los dos cuerpos. Esta habría consistido en considerar al soberano (al rey) como una dualidad: de un lado el cuerpo físico del rey; del otro, el rey como cuerpo místico. En el análisis de Kantorowicz, la teoría de los dos cuerpos poseería, durante la edad media, al menos tres variantes las que no obstante remitirían a un mismo principio. La primera de ellas que analiza el autor es de matriz cristológica y ve al cuerpo de rey como una *persona mixta* o *geminada*. En esta propuesta el rey poseería un cuerpo natural (mortal), por el cual es igual al resto de la humanidad; y otro deificado, producto de la unción y consagración, por el cual es superior a todos los demás. En la variante cristológica, el cuerpo consagrado hace que el rey devenga en un Cristo y represente –al igual que lo hizo Jesús Cristo– a Dios en su dualidad corpórea. Sin embargo, que el rey devenga en un Cristo no quiere decir que Cristo reencarne, produciendo la Parusía. A diferencia de Jesús Cristo, que es Dios por naturaleza, el rey-Cristo es tal sólo mediante la gracia que recibe en la consagración y sólo por el espacio de tiempo que dura su reinado temporal. En este sentido, si bien la versión cristológica de los dos cuerpos ligaba la soberanía del rey a la soberanía de Dios, no resolvía el problema fundamental del interregno, en tanto la doble soberanía terminaba ahí donde el cuerpo natural del rey dejaba de existir.

Una segunda variante que trabaja Kantorowicz está vinculada al derecho (*ius*). En esta versión, propia de la baja edad media, junto al cuerpo natural del rey, éste posee un segundo cuerpo que ya no se vincula a Cristo, sino que en su lugar lo hace al derecho y a la justicia. El rey es una suerte de ley viviente, adquiriendo el rol vicario de la encarnación de ley divina en la tierra. Así, el rey aparece como mediación entre la ley divina y la ley terrena, y por tanto se ubica en un lugar superior a esta última. De esto se desprende tanto el carácter divino o semi-divino (en tanto vicario del derecho de la divinidad) que posee uno de los cuerpos del rey, como el hecho schmittiano de la posición paradójica del soberano (adentro y afuera de la ley).



Una última entrada termina por sellar el problema del interregno que afectaba a las monarquías europeas. Aquí, si el primer cuerpo del rey sigue siendo su cuerpo natural, el segundo cuerpo es visto como la corporación que realiza la comunidad política. Tal como muestra el frontispicio del *Leviatán* de Hobbes, el soberano es tanto la persona del rey como el conjunto de la comunidad política. En esta versión, la Iglesia se convierte en una suerte de modelo, donde ésta es vista como un cuerpo místico en el cual Cristo es la cabeza. Así, los juristas de la edad media terminan por asociar el cuerpo místico con el cuerpo *fictum* (“conceptual”) romano, estableciendo una trascendencia del cuerpo político por sobre el cuerpo natural de el o los individuos. Sin embargo el giro está dado en el desplazamiento de la Iglesia a la figura del rey; pues en este último el cuerpo místico, la comunidad política, pasa a ser una corporación unipersonal. De aquí surge la distinción entre el rey y la dignidad real que se encuentra en toda monarquía y que asegura la sucesión por medio de la supresión del interregno. La dignidad, vinculada a la corporación política unipersonal, a diferencia del cuerpo natural del rey no puede morir (“¡el rey ha muerto, que viva el rey!”).

Sin embargo, la idea de cuerpo místico como modelo introducía una distorsión: si bien estaba claro a qué remitía la noción de cuerpo natural del rey; en tanto cuerpo político no siempre era posible distinguir entre la dignidad o la comunidad política que el rey encabezaba (es decir, el rey junto al conjunto de súbditos). Para salvar la distancia que se producía entre el cuerpo natural del rey, su dignidad y el cuerpo político, los juristas medievales volvieron sobre la distinción cristológica de que el rey poseía un cuerpo dual, solo que esta vez la dignidad trascendía en la comunidad y por lo tanto sobrevivía a la muerte corporal del rey natural. Las diferentes versiones finalmente son, para Kantorowicz, parte de una misma trama (una sola genealogía en el sentido de Foucault) sobre la construcción teológica política de la soberanía real. En el centro de ella se encuentra la figura de Jesús Cristo, como el primer soberano que encarna una dualidad corporal.

Pero la asociación del cuerpo del rey con cuerpo político deja entrever el problema de la representación política. Si bien, como vimos en el apartado anterior, el imperio romano estableció una primera fórmula de representación, la idea de que uno de los cuerpos del rey simbolice al total de la sociedad da a lugar a una nueva forma de representación política. Si en el modelo romano lo representado era Roma, en tanto espacio político por excelencia (que todavía guardaba cierta relación con la idea de *polis* griega, en donde lo

diverso era necesario, si no imprescindible, para constituir el espacio político), aquí lo que se representa es la comunidad, violentando un principio básico de la política, a saber, su pluralidad. Volveremos a este punto más adelante.

\*\*\*

En sus cursos de 1975-9 dictados en el Collège de France, Michel Foucault realiza un vuelco de paradigma en sus propias investigaciones sobre el poder. Hasta ese momento, como el mismo autor reconoce en una entrevista, había desarrollado sus trabajos bajo una concepción tradicional del poder: en la que éste se entendía como un “mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, aquello que dice no, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc.” (Foucault, 1992a:164). Sin embargo, a partir de esa fecha Foucault introduce una nueva concepción, que para distinguirla del poder soberano<sup>63</sup> denominará biopoder.

Si el estudio del poder soberano se centraba en el aparato jurídico, en el ejercicio de poder sobre el territorio y los sujetos<sup>64</sup>, sus nuevos análisis en torno al biopoder desplazan el centro de atención hacia la población<sup>65</sup> y los mecanismos de seguridad. En una fórmula a la cual recurre en más de una ocasión, Foucault plantea que si el poder soberano hace morir y deja vivir, el paradigma del biopoder radica en hacer vivir y dejar morir. De este modo, si en el centro del poder soberano se encuentra el ejercicio punitivo, el biopoder estará marcado por el *gobierno de la población*. Es importante destacar que la relación entre el poder soberano y el biopoder no debe ser entendida como una sustitución; pues

---

<sup>63</sup> “El problema fundamental, central, alrededor del cual se organiza toda esa teoría, es el problema de la soberanía. Decir que el problema de la soberanía es el problema central del derecho en sociedades occidentales significa que el discurso y la técnica del derecho tuvieron la función esencial de disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación, reducirla o enmascararla para poner de manifiesto, en su lugar, dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por la otra la obligación legal de la obediencia.” (Foucault, 2001:35)

<sup>64</sup> En francés la palabra sujeto (*sujet*) posee una doble acepción: significa tanto sujeto como súbdito. No ocurre lo mismo en español, donde la noción de sujeto no designa necesariamente al súbdito, que es a su vez un tipo particular de sujeto, a saber, aquel que está sujeto a la autoridad. (Real Academia Española, 2009).

<sup>65</sup> Para Foucault, la idea de *población* remite a ese “conjunto de procesos como la proporción de nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, [los que están] en conexión con toda una masa de problemas económicos y políticos. [...Es decir,] son fenómenos colectivos, que sólo se manifiestan en sus efectos económicos y político y se vuelven pertinentes en el nivel mismo de la masa. Son fenómenos aleatorios e impredecibles si se los toma en sí mismos, individualmente, pero que en el nivel colectivo exhiben constantes que es fácil, o en todo caso posible, establecer. [...] Por consiguiente,] en los mecanismos introducidos por la política el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará igualmente no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal individuo en tanto lo que es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de estos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global” (Foucault 2001:220-3)

éste no se opone a poder soberano, sino que se “implanta” en él y lo modifica; no es su opuesto sino su complemento.

Foucault plantea que el biopoder emergería como forma política (una biopolítica) a partir de una literatura del gobierno que surge explosivamente entre los siglos XVI y XVII, principalmente por oposición a los textos de Maquiavelo. El soberano (el príncipe) “mantiene una relación de singularidad y exterioridad, de trascendencia con su principado. El príncipe recibe su principado, sea por herencia, sea por adquisición, sea por conquista; de todos modos, no forma parte de él, es exterior a él” (2006:115). No ocurre lo mismo con las técnicas de gobierno, que son múltiples;

muchas personas gobiernan: el padre de familia, el superior de un convento, el pedagogo, el maestro sobre el niño o el discípulo. [...] Y por otra parte todos estos gobiernos son interiores a la sociedad misma o al Estado. [...] Hay entonces, a la vez, pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de las prácticas de gobierno con respecto al Estado, multiplicidad e inmanencia de esta actividad, que la oponen de manera radical a la singularidad trascendente del príncipe de Maquiavelo.

(Foucault, 2006:117)

Foucault rastrea la génesis de esta práctica de gobierno en dos núcleos históricos: por una parte, el tema del poder pastoral, introducido por el cristianismo a occidente y que se centra en la fórmula *omnes et singulatim*, donde el pastor asume

la responsabilidad del destino del rebaño en su totalidad y de cada oveja en particular. [...] Así,] el cristianismo concibe la relación entre el pastor y sus ovejas como una relación de dependencia individual y completa [...] el lazo con el pastor es un lazo individual, un lazo de sumisión personal. [...] Por consiguiente,] el pastorado cristiano supone una fórmula de conocimiento particular entre el pastor y cada una de sus ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. [...] Por último,] todas estas técnicas cristianas [...] tienen una finalidad: conseguir que los individuos lleven a cabo su propia “mortificación” en este mundo.

(Foucault, 1991:112-6)

Por otra, la doctrina de la razón de Estado y la teoría de la policía. La razón de Estado fue concebida como el arte de gobernar en provecho no de los gobernantes (de los soberanos, de los príncipes) sino del Estado. Así, la razón de Estado se orienta a aumentar la potencia del mismo y esto se logra mediante un conocimiento cabal de las capacidades y fuerzas de los diversos Estados. “El arte de gobernar característico de la razón de Estado se encuentra íntimamente ligado al desarrollo de lo que se ha llamado

*estadística o aritmética política*” (Foucault, 1991:126). Íntimamente ligada a la razón de Estado se encuentra la policía, la que para comienzos del siglo XVII se encarga del “esplendor” de una ciudad; “el esplendor no tiene únicamente que ver con la belleza de un Estado organizado a la perfección, sino también con su potencia y su vigor” (1991:130); es decir, la policía comprende “la totalidad de los medios necesarios para acrecentar, desde adentro, las fuerzas del Estado” (2006:413). En el cruce de estas dos grillas de inteligibilidad se constituiría para Foucault la gubernamentalidad del Estado moderno, cuya síntesis se encontraría en la *economía política* que desde Rousseau habría operado bajo una razón gubernamental<sup>66</sup>.

\*\*\*

Ahora bien, así como Kantarowicz desarrolló históricamente la hipótesis teológica política sobre la soberanía schmittiana, es Agamben (2008) quien lleva la genealogía de la gubernamentalidad hasta su emergencia originaria. Agamben intenta, desde una perspectiva biopolítica, seguir la hipótesis de Schmitt de que todos los conceptos significativos del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados; así, si la soberanía encuentra su formulación originaria en la teoría de los dos cuerpos del rey, la economía política gubernamental posee, para Agamben, su estructura paradigmática en el modelo trinitario católico. Es interesante, sin embargo, que en el texto con que Agamben inicia sus estudios biopolítico ubique, a diferencia de Foucault, esta trama en el seno del poder soberano, como un desdoblamiento de éste<sup>67</sup>. En efecto si la teología política católica de Schmitt ubica a Cristo como el primer soberano sobre la tierra, es también en el misterio de la Encarnación donde se despliega la lógica gubernamental.

Para Agamben, el paradigma gubernamental surge en el intento de los primeros católicos de conciliar la figura de Cristo (y la idea de un Dios trino) con el carácter monoteísta de la religión. Este paradigma habría surgido mediante la trasposición de la idea de *oikonomía* (economía) en el seno del pensamiento teológico. Para el mundo griego, la única economía que existía era la economía doméstica, y por lo tanto ésta se encontraba desvinculada de lo político; sin embargo, será con el cristianismo que, mediante diversas

---

<sup>66</sup> “Razón gubernamental, es decir, el de los tipos de racionalidad que se hacen operativos mediante los procedimientos a través de los cuales se dirige, sirviéndose de una administración estatal, la conducta de los hombres” (Foucault, 2007:214).

<sup>67</sup> Una de las tesis centrales de su, hasta la fecha, tetralogía sobre el homo sacer se resume así: “la producción del cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana” (2003:16)

transposiciones al vocabulario teológico, la economía adquiera el sentido de gobierno de los hombres, convirtiéndose en la antesala de la economía política.

La trasposición inicial, que marca el ingreso del concepto de economía al vocabulario cristiano ocurre con Pablo cuando, en su primera epístola a los Corintios, anuncia que su rol evangélico descansa en que le ha sido confiada una *oikonomía*, entendida ésta última como “misión”, como una “administración por encargo”: “cumpló en mi carne lo que falta a las tribulaciones del mesías según la *oikonomía* de Dios, aquella que me fue encomendada para cumplir la palabra de Dios, el misterio escondido por siglos y generaciones y que ahora fue manifestado a sus santos” (Pablo en Agamben, 2008:50). Cabe señalar que esta primera alusión a la noción de *oikonomía* no posee aun un carácter eminentemente teológico, en tanto que, antes que un plan salvífico, la “*oikonomía* del misterio” remite a la idea de un “encargo fiduciario” que poseen los apóstoles de dar a conocer el evangelio. Así, la vinculación con el concepto griego aun es visible: la *oikonomía*, entendida como administración del hogar, es utilizada aquí como la administración de un mensaje, a saber, el del misterio cristológico.

De este modo, la palabra “*oikonomía*” tendrá amplia difusión en los primeros siglos del cristianismo para referirse a algún tipo de encargo de Dios hacia un mortal. Sin embargo hacia el segundo siglo de la era cristiana, adquiere en la figura de Teófilo de Antioquía un segundo significado asociado a la traducción latina del término (*dispositio*). Aquí la *oikonomía* es empleada en su sentido retórico para aludir un ordenamiento específico de los hitos del Génesis; es decir, *oikonomía* como ordenación, como disposición ordenada de los hechos sucesivos. Es en este sentido que un contemporáneo a Teófilo, Atenágoras, utilizará por primera vez la metáfora retórica del término *oikonomía* para referirse al misterio trinitario. Atenágoras plantea que Dios se hizo carne mediante una *oikonomía* divina, e intenta conciliar la unidad trinitaria mediante la pregunta: “¿Quién no se extrañaría si oyera denominar ateos a quienes reconocen un Dios padre, un Dios hijo y un Espíritu Santo y muestran tanto su potencia en la unidad como su disposición en el orden?” (Atenágoras en Agamben, 2008:64).

Pues bien, si en Atenágoras la metáfora doméstica aun poseía cierta visibilidad, va a ser con Hipólito donde el término *oikonomía* adquiera un sentido plenamente teológico, designando la articulación trinitaria de la vida divina. Este sentido emerge para combatir a autores como Noeto que, en su monoteísmo radical, niegan la existencia de Cristo como encarnación de Dios. Por el contrario, Hipólito plantea que

es necesario, pues, que incluso no queriéndolo se admita Dios padre omnipotente y Cristo Jesús hijo de Dios, Dios convertido en hombre, al que el Padre ha sometido a todo excepto a sí, y el Espíritu Santo, y que estos son verdaderamente tras. Si quiere saber cómo se demuestra que Dios es uno, reconozca que de él sólo hay una potencia. En tanto que según la potencia, Dios es uno; en cuanto es según la *oikonomía*, la manifestación es triple.

(Hipólito en Agamben, 2008:75)

La inflexión por la cual la *oikonomía* deviene en un concepto teológico se debe a que Hipólito invierte la expresión paulista de la “*oikonomía* del misterio” por “el misterio de la *oikonomía*”. “Decir “en ti está Dios” muestra el misterio de la economía, es decir que el verbo se ha encarnado y hecho hombre, que el padre era en el hijo y el hijo en el padre, y que el hijo ha compartido la ciudad de los hombres. Esto se debe entender [...] que el Hijo había llevado a cumplimiento para el Padre” (Hipólito en Agamben, 2008:76). Si en la expresión paulista la economía aludía a la actividad de revelar y divulgar el misterio de la voluntad de Dios, en la inversión de Hipólito esta misma voluntad, su encarnación en el Hijo, la que constituye la economía y se vuelve misterio.

De esta forma, la idea de un “misterio de la economía” en el sentido de Hipólito determina la concepción cristiana de la historia, así como marca fuertemente toda filosofía de la historia occidental. Al invertir la propuesta paulista, la historicidad (y también la politicidad) que abre la decisión de Cristo pasa a ser entendida (junto a la encarnación misma) como parte de la *oikonomía* divina, que conjuga tanto el sentido griego administrativo como el retórico de la disposición. Es esto último lo que permite que Clemente de Alejandría vincule la *oikonomía* a la Providencia, “es decir, actividad de autorevelación, gobierno y cuidado del mundo. [En la teología cristiana] la divinidad se articula en una Trinidad, pero ésta no es ni una “teogonía” ni una “mitología” sino una *oikonomía*, es decir, a la vez, articulación y administración de la vida divina y gobierno de las criaturas” (Agamben, 2008:91).

Al vincular *oikonomía* con Providencia, Clemente reintroduce una distinción que el modelo trinitario intentaba conjurar, a saber, aquella que existe entre el Ser divino y su obra en la tierra. En efecto, el misterio de la *oikonomía* no dice tanto de la naturaleza de Dios sino de su acción práctica salvadora (de su sacrificio) sobre el mundo humano. Este problema, cercano al dualismo gnóstico (entre un Dios ocioso y un demiurgo activo), será tratado por los Padres bajo el cuestionamiento de si el Hijo se funda en el Padre o, si como éste, se

presenta *ánarchos* –“sin *arché*, en el doble sentido que el término tiene en griego: fundamento y principio” (Agamben, 2008:106)–, decantándose por la primera opción.

La idea de que Cristo sea en el Padre, y no se presente *ánarchos*, va a llevar a autores como Marcelo de Ancira a plantear la relación entre el Ser y su práctica, entre la sustancia y la *oikonomía* como una contraposición entre naturaleza y operación: “si la naturaleza divina permanece monádica e indivisa, esto es porque el *lógos* se separa sólo en la operación. Por esto la economía según la carne es, por así decir, provisoria: ella terminará con la parusía, cuando Cristo halla sometido y pisoteado a todos los enemigos” (Agamben, 2008:110). Se establece así una distinción entre la teología de Dios y la economía de la Encarnación, entre la naturaleza de Dios y su acción salvadora; distinción que atraviesa tanto la relación entre Dios y la figura cristológica, como la de Cristo divino y el Cristo de la pasión. Como plantea Eusebio de Cesárea: “la condición de Cristo es doble, una que es similar a la cabeza del cuerpo, por la que es considerado Dios, y la otra comparable a los pies, por la cual, por motivo de nuestra salvación, se ha convertido en un hombre como nosotros sometido a la pasión” (Eusebio en Agamben, 2008:112).

La relación entre una teología y una economía se corresponde la distinción que introduce, hacia el segundo siglo de nuestra era, Pseudo-Aristóteles en su tratado *De Mundo* entre reino y gobierno. El autor anónimo de este tratado distingue entre Dios y su potencia de tal modo que mientras Dios se ubica “en la región más alta de los cielos”, es su potencia la que se difunde por todo el cosmos y es la causa de la conservación de todas las cosas. En este sentido, la potencia es planteada de forma autónoma a la esencia de Dios, relación que ejemplifica mediante el reino y el gobierno del Gran Rey de los persas:

El Rey en persona residía [...] en un palacio real maravilloso, circundado por un recinto reluciente de oro, ámbar y marfil. [...] Los hombres más importantes y expertos estaban dispuestos en orden jerárquico, unos junto a la persona del rey como guardaespaldas y asistentes, otros como guardas de algún recinto, porteros y auditores, de modo tal que el rey mismo, llamado por esto dueño y dios, pudiera ver y oír cada cosa. Luego estaban los jefes de la administración de los ingresos fiscales, los comandantes de las guerras y las partidas de caza, los funcionarios que recibían los dones y se ocupaban de todos los otros asuntos [...] y después estaban los correos, custodios, mensajeros y encargados de las señales luminosas. Tan perfecto era el orden, en particular el de los encargados de las señales, que el rey conocía el mismo día en Susa o en Ectabana lo que ocurría en toda Asia. Se debe creer entonces que la superioridad del Gran Rey, comparada con la del Dios que domina el cosmos, sea igualmente inferior a la del animal más humilde y débil con

respecto a la del rey. Y si no es conveniente pensar que Jerjes en persona despachara todos los asuntos, ejecutara directamente los propios deseos y presidiera la administración en cada aspecto, mucho más indigno sería pensarlo de Dios.

(Pseudo-Aristóteles en Agamben, 2008:128)

La analogía de Pseudo-Aristóteles entre el Gran Rey y Dios no sólo establece una relación que vincula la dimensión teológica de Dios al reino del monarca y la oikonomía al gobierno del reino, sino que traza implícitamente una fórmula que será frecuente durante el medioevo, a saber, aquella que plantea que el rey reina pero no gobierna. Sin embargo, aunque en el caso de Jerjes la distinción entre reino y gobierno posee una escisión sustancial, en su variante divina, y tal como plantea el paradigma trinitario, el gobierno (es decir, su potencia) no está completamente separado del soberano.

La distinción entre reino y gobierno, en su vertiente teológica, permite entender la discusión medieval en torno al orden y su relación con Dios. Para autores como Tomas de Aquino la relación entre Dios y cada una de las criaturas de su creación es topológicamente idéntica a la que posee en una casa o familia el jefe de ésta con cualquiera de los miembros (ya sean hijos, esposa, esclavos o bestias). Así, “las cosas son ordenada en la medida en que se encuentran entre sí en una determinada relación, pero esta relación no es más que la expresión de la relación con el fin divino” (Agamben, 2008:154). La disposición de toda la creación está de este modo en una relación estrecha con la figura de Dios que no sólo produce un ordenamiento específico sino que es parte constitutiva de éste. Para la mentalidad medieval de Aquino, el orden, la disposición de las cosas están en Dios mismo, estableciendo un vínculo entre trascendencia e inmanencia en el que el orden inmanente es el producto de la incesante actividad del Dios trascendente. Así, “en tanto el ser de toda criatura depende de Dios, ella no podría existir siquiera por un instante y se reduciría a la nada si no fuera conservada en el ser por la operación de la divina virtud” (en Agamben, 2008:163). Es así como el problema del orden termina por ubicar la distinción entre reino y gobierno en una dimensión que la despliega sobre la doble articulación entre la acción creación y acción de conservación<sup>68</sup>: “En general hay dos operaciones de Dios en el mundo: una que instituye el mundo y otra que gobierna el mundo instituido” (Aquino en Agamben, 2008:164).

---

<sup>68</sup> Aquí resuena la distinción benjaminiana a la que hemos aludido en el primer capítulo. No ha de extrañar que el propio Benjamin, después de establecer la diferencia entre una violencia creadora de derecho y otra conservadora del mismo, remita la primera a la violencia mística.



Esta última fórmula es la que termina de ubicar el paradigma trinitario en el centro de la reflexión política. En efecto el misterio de la *oikonomía* no sólo da cuenta del despliegue trino de la figura divina, sino del sentido de la encarnación como gobierno de la obra de la creación. Es interesante ver como la figura cristológica funda así la teología política occidental en un doble sentido al distinguir el reino del gobierno y a la soberanía de la economía de los hombres. Si la fórmula de los dos cuerpos del rey permitió, en base a la idea de Cristo-rey, establecer un fundamento teológico para el poder soberano, el paradigma trinitario recurre a Cristo para cimentar la noción económica de la conservación de la disposición divina. De este modo, la *oikonomía* cristiana introduce en el ámbito político lo que en el horizonte griego estaba afuera (pues pertenecía al mundo privado), a saber, la administración de los hombres<sup>69</sup>.

Asimismo ambos desarrollos teológicos permiten legitimar figuras políticas distintas: si el problema soberano remite al rey, la *oikonomía* encuentra su realización en la Iglesia. Esta doble fuente de legitimidad teológica del poder político es lo que produjo a finales del siglo XI una larga disputa entre el poder imperial y el papal. En el centro de la querrela se encontraba el problema de la representación. En el *Dictatus Papae*, Gregorio VII refirma la posición del Papa como cabeza de la Iglesia y único heredero de Cristo, estableciendo una cadena de representación por la cual todo poder temporal emanaba del Papa, incluso la dignidad imperial. En la argumentación de Gregorio VII, la facultad que poseía el pontífice de destituir al poder real se basaba, entre otras cosas, en la deposición de Chiledérico III –último rey merovingio- por parte del papa Zacarias I para coronar a Pipino el Breve, padre de Carlomagno. Gregorio recurría así a la imagen del rey inútil, aquel que reina pero no gobierna.

El importante notar que la noción de representación que maneja la Iglesia difiere considerablemente de la representación soberana; aun cuando, como vimos con Kantarowicz, ésta se base en aquella. A diferencia del soberano que en su persona representa la totalidad del cuerpo político, la Iglesia establece una cadena infinita de

---

<sup>69</sup> Este es uno de los sentidos con que puede/debe leerse la cita foucaultiana sobre la cual se han desarrollado gran parte de los estudios biopolíticos de la gubernamentalidad. “Lo que se podría llamar “umbral de modernidad biológica” de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 2003:173). Es decir, uno de los puntos de fuga que la *oikonomía* cristiana abre es aquel que derriba el muro interno que la política griega mantenía hacia el mundo privado para asegurar su “aislación”. Así, el espacio de lo domestico, que para Aristóteles se constituía con un fin biológico (la supervivencia de la especie) y se encontraba fuera del horizonte político, ingresa a éste con la *oikonomía* política cristiana.

mediaciones entre el último sacerdote y la figura de Cristo. Se genera así una doble representación por la cual hasta al último de los ministros le es delegado el poder de decisión, mientras que en el sentido inverso el poder del sacerdote asciende a una única autoridad<sup>70</sup>.

No obstante, más allá de sus diferencias, la representación que funda ambas políticas persiste, negando el dato básico –que destaca Arendt- por el cual la política no es un problema del hombre sino de los hombres, de la pluralidad y diversidad del hombre. “Todo intento lógico-histórico de *representar* esa pluralidad constituye en los hechos una evidente negación de ello, desde el momento en que la modalidad intrínseca de la representación es la de la *reductio ad unum*” (Esposito, 2006:36).

Es interesante ver que la noción de representación, que amenaza la comunidad política (cuyo arquetipo in-originario remite a Grecia), ya encontraba con Platón (“el padre de la filosofía política”) un principio que reducía la política al saber de un sólo sujeto, al *Político* en tanto *tôn epistemónon tis*. Así, lo que Platón inicia con la *República* es la genealogía de una “teología política”<sup>71</sup>; desde luego, no en la fórmula schmittiana que la vincula inevitablemente al cristianismo como antecedente teológico de las formas jurídicas secularizadas por la modernidad, sino más bien en la dirección que plantea Esposito donde ésta (la teología política) establece un nexo entre bien y poder, “en el doble sentido de que el bien es *representable* por el poder y que el poder puede producir bien o también, dialécticamente, transformar el mal en bien” (Esposito, 2006:31). Así, teología política y representación mantienen un vínculo solidario, que no sólo oblitera la pluralidad en su sentido positivo (arendtiano) sino que tiende a oscurecer el conflicto constitutivo de la política entre quienes participan de ella y aquellos cuya parte es “la parte de los sin parte” (Rancière).

Si en los capítulos anteriores hemos aludimos a la noción de lo impolítico para dar cuenta de que no existe un “afuera” político, lo hemos hecho para referirnos principalmente a los límites inmanentes que posee la política. Es decir, a aquel afuera interno a la sociedad y que sin embargo se le presenta como externo a la política. Pues bien, la narrativa

---

<sup>70</sup> La diferencia entre la representación soberana y la representación de la Iglesia es similar a la que existe entre la figura del presidente –en un régimen presidencialista- y la de la burocracia estatal.

<sup>71</sup> Habría que agregar “en términos conscientes”. Como decíamos en el primer capítulo, la emergencia de la política es, en parte, el producto de una ruptura con aquellas concepciones teologizadas por las cuales el rey o una aristocracia legitiman su poder a partir de una relación inmemorial que los liga a las divinidades. La política griega representa una ruptura en tanto comprende “conscientemente” que lo social es, en última instancia, un producto humano, y que si el Ser existe (léase Dios), éste es inasequible. La actitud de Platón es, sin dejar de asumir la distancia entre Ser y apariencia, plantear que la verdadera política se encuentra en el ámbito del primero y que, por lo tanto, al menos hipotéticamente, ésta puede ser conocida por el *Político*.

crisológica como dimensión política del catolicismo hace emerger otra cara de lo impolítico. Si la primera variante acompaña el desarrollo político de occidente como un fantasma que introduce constantemente el ruido de la distorsión; la segunda dimensión de lo impolítico ha organizado tácitamente, al menos desde Platón, la política occidental. Así como la disputa por ingresar al campo político de los excluidos introduce la distorsión de que exista una “parte de los sin parte”, el recurso a lo trascendente como fundamento de la política, distorsiona la pluralidad de la comunidad en la representación divina.

Es interesante ver cómo, en los albores de la reflexión social moderna, un autor de la agudeza de Durkheim da cuenta de este problema y sin embargo no logra desmontar sus últimas consecuencias. En un famoso pasaje de su estudio sobre la religión primitiva, Durkheim, mediante un cuestionamiento del significado del tótem, plantea la relación univoca entre comunidad y divinidad. El tótem, dice Durkheim,

expresa y simboliza dos cosas diferentes. Por un lado constituye la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o dios totémico. Pero, por otro lado, constituye también el símbolo de esa sociedad determinada llamada clan. Es su bandera; es el signo por medio del cual cada clan se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad, marca que lleva sobre si todo aquello que forma parte del clan en base a cualquier título, hombres, animales y cosas. Así pues, si es a la vez el símbolo del dios y de la sociedad, ¿no será porque el Dios y la sociedad no hacen más que uno? ¿Cómo habría podido convertirse el emblema del grupo en representación figurativa de esa divinidad, si el grupo y la divinidad fueran dos realidades distintas? El dios del clan, el principio totémico, no pueden ser más que clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como tótem.

(Durkheim, 1982:194)

En lo que podría haber sido el inicio de una deconstrucción de la traza que, mediante la representación, introduce una distorsión de la en la comunidad al igualarla a la unidad trascendente, el análisis durkheimiano se convierte en la naturalización de la sociedad primitiva como espacio homogéneo<sup>72</sup>. En tanto uno de los fundadores de la antropología moderna, Durkheim no puede escapar a la construcción de objeto disciplinario, que hemos revisado en el capítulo anterior.

---

<sup>72</sup> No es difícil darse cuenta que gran parte de la estabilidad que posee el cristianismo se deba a esta homogeneización al interior de la comunidad de fieles. A diferencia del judaísmo donde la comunidad define sus límites étnicamente, la conversión a la comunidad cristiana radica en un problema de fe. Indudablemente, éste es uno de los factores que contribuyó a la obliteración durante el feudalismo del conflicto de razas del cual habla Foucault, y que sólo emergió cuando –tras la fractura impulsada por la reforma- el ejemplo vivo de América se encontraba a la mano.

### c. Libertad cívica renacentista

Ante la disputa entre los dos modos políticos del catolicismo, ligados ambos a la representación de Cristo, se produjeron fenómenos políticos adversos. De un lado, reflexiones como las de Hobbes sobre el Estado intentaban mediante el “pacto de unión” –que funda la soberanía irrevocable, absoluta e indivisible– conjurar la violencia que habían despertado las contiendas entre el reino de los hombres (en el sentido de la soberanía real) y el gobierno de las almas (defendido por la Iglesia). La propuesta de Hobbes planteaba que ante un conflicto de representaciones debía surgir el *Leviatán*, Dios mortal, como una única persona artificial que representara a la comunidad.

Pero antes de la propuesta de Hobbes (que por lo demás pertenece al siglo XVII y delinea cierta fisionomía del Estado moderno) surge en algunas ciudades italianas otra respuesta frente al exceso de representación. Más bien, en su forma inicial lo que se conoce como libertad cívica renacentista no tiene como origen un rechazo a las formas de representación cristiana, sino que en el producto de paulatino abandono de las formas políticas feudales que tienen lugar en Italia hacia finales del siglo XI y comienzos del XII. Retomando formas clásicas y en desmedro de la monarquía hereditaria, estas ciudades se organizan como una suerte de repúblicas independientes, dirigidas por cónsules de rotación anual. Sin embargo, a mediados del siglo XII, el sistema de cónsules es desplazado por el de *potestá*, elegido popularmente y asesorado por dos consejos (Skinner, 1985)<sup>73</sup>.

Probablemente, el nuevo sistema político que se extendió por el norte de Italia no poseería mayor preeminencia si, para el siglo XII, estas ciudades no hubieran concentrado una notable riqueza. De este modo, su nueva autonomía entró en conflicto con el Imperio y despertó variadas intenciones anexionistas, las que tuvieron lugar durante los siglos XII y XIII. Como resultado de ello, las ciudades-repúblicas comenzaron a forjar un concepto de libertad, construido contra el Imperio y la representación soberana, el cual se sustentaba en dos pilares: “una era la idea de su derecho a ser libres de todo dominio externo de su vida política: una afirmación de su soberanía; la otra era la idea de su correspondiente derecho a gobernarse como lo consideraran más apropiado: una defensa de sus existentes constituciones republicanas” (Skinner, 1985:26-7). Esta nueva

---

<sup>73</sup> Este apartado, histórico, sigue básicamente el desarrollo propuesto por Skinner 1985.

libertad frente al Imperio (que poseía una dimensión “negativa”<sup>74</sup> –no individual, sino colectiva- y otra “positiva”) carecía, no obstante, de un fundamento jurídico que la legitimase. En la búsqueda de tal fundamento puede verse una de las razones que impulsó la revisión del derecho y volvió la mirada a los textos de la antigüedad clásica, los que empezaron a ser reinterpretados desde un punto de vista filológico.

En la disputa contra el Imperio, las ciudades repúblicas se aliaron en diversas ocasiones al Papado; sin embargo, al poco tiempo, los peligros de esta alianza se hicieron visibles al revelar las aspiraciones temporales que tenía el Papado sobre las mismas ciudades. Nuevamente, la pretensión de dominio por parte de la Iglesia, como de autonomía, por parte de las ciudades, puso en marcha una maquinaria intelectual en busca de la legitimación: se sistematizaron los decretos papales y se fundó el derecho canónico a fin de legitimar la intromisión Papal; mientras que desde el punto de vista de las ciudades, se defendió la autonomía apelando al conciliarismo, doctrina por la cual el poder de la Iglesia no descansa en la figura del Papa sino en un Concilio general conformado por la totalidad del mundo cristiano. Siguiendo este modelo, Marsilio de Padua argumenta que no existe dignidad eclesiástica con poder coercitivo, por el contrario, cualquier poder coactivo necesario para la vida social debe provenir de “un legislador humano fiel” (Padua en Skinner, 1985:41). De esta forma, las ciudades legitimaban su autonomía política frente a la Iglesia.

Si las disputas de los siglos XI, XII y XIII frente al Imperio y la Iglesia pueden dar cuenta predominantemente del principio de libertad “negativo” –con la salvaguarda de ser colectivo antes que individual y de este modo difícil de equiparar con el sentido

---

<sup>74</sup> A comienzos del siglo XIX, y a partir de las revoluciones e independencia nacionales, Benjamin Constant escribe su *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819), donde distingue una forma de libertad que se habría mostrado con mayor fuerza después de la Revolución Francesa a la que llama libertad de los modernos y que puede ser sintetizada bajo la idea de lo que hoy entendemos por derechos civiles: “el derecho a no estar sometido sino a las leyes, de no poder ser detenido, ni condenado a muerte, ni maltratado de ningún modo, por el afecto de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos. Es para cada uno el derecho de dar su opinión, de escoger su industria y ejercerla; de disponer de su propiedad, de abusar de ella incluso; de ir y venir, si requerir permiso y si dar cuenta de sus motivos o de sus gestiones. Para cada uno es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para dialogar sobre sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieren, sea simplemente para colmar sus días y sus horas de un modo más conforme a sus inclinaciones, a sus fantasías. Finalmente, es derecho, de cada uno, de influir sobre la administración del gobierno, sea por el nombramiento de todos o de algunos funcionarios, sea a través de representaciones, peticiones, demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración” (Constant, 1995:52-3). Opone a ésta lo que llama la libertad de los antiguos, es decir, aquella libertad que consistía en ejercer colectiva y directamente varios aspectos de la soberanía como “deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz, celebrar alianzas con extranjeros, votar las leyes, pronunciar sentencias, controlar la gestión de los magistrados, hacerles comparecer delante de todo el pueblo, acusarles, condenarles o absolverles” (Constant, 1995:53). Esta distinción será retomada 140 años más tarde por Isaiah Berlin quien distinguirá entre una libertad “negativa” y una “positiva”, donde la primera corresponde a la de los modernos y la segunda a la de los antiguos

propriadamente “moderno” del término—, las disputas internas que se iniciaran en el siglo XII remiten indudablemente a su aspecto “positivo”.

La emergencia de una clase comerciante rica, durante el siglo XII, produjo una serie de pugnas de poder que llevaron a las ciudades repúblicas a conflictos internos. Pese a su riqueza, la clase emergente denominada *popolani* se encontraba marginada de poder político pues los consejos estaban hegemonizados por las antiguas familias. Ante dicha marginación, los *popolani* crearon consejos paralelos (*popolo*) que, encabezados por sus propios jefes (*Capitano del popolo*), cuestionaron la autoridad del *podestá*. La abierta confrontación de las dos facciones devino en un espiral de luchas civiles que se extendió, durante casi dos siglos, por todas las ciudades repúblicas. Para finales del siglo XIII la solución fáctica –voluntaria o forzada– consistió en la instauración de gobiernos fuertes, unificados en torno a un sólo *signore*, generalmente hereditario.

En el espíritu republicano, la instauración de las *signorias* fue visto como el surgimiento de la tiranía y el despotismo. Si bien el modelo se impuso y se extendió rápidamente, algunas ciudades rechazaron el surgimiento de los *signori* en defensa del republicanismo. En la tesis de Skinner, dos fuentes nutren la reflexión republicana: por una parte la retórica con la moral de las *ars dictaminis*, por la otra, el escolasticismo y la reapropiación del republicanismo clásico.

Las *ars dictaminis* resurgen principalmente como parte de la formación jurídica. Son fórmulas y modelos epistolares que enseñan a dirigirse de forma canónica a diversas autoridades. Durante el siglo XIII las *ars dictaminis* comienzan a fusionarse con las *ars aregendi* (el arte de hacer discursos) produciendo dos nuevos tipos de texto: por una parte las crónicas históricas, narradas bajo las formas retóricas de diversos discursos, por otra, los consejos a los gobernantes, dirigidos indistintamente al *podestá*, los magistrados, o los *signori*. Muchas de las crónicas poseen una declarada forma propagandística, narrando situaciones –como sitios imperiales- en donde se alienta a los ciudadanos a defender la libertad republicana mediante las armas. En los consejos, por su parte, los autores se dedican a exhortar políticamente a los dirigentes sobre el gobierno de la ciudad, haciendo hincapié en las virtudes que debe tener un buen gobernante.

A mediados del siglo XIII, una serie de intelectuales italianos migran a Francia a completar su educación. A su regreso traen un nuevo método. Si anteriormente la enseñanza de la retórica se basaba en reglas formales, la nueva postura incluye el manejo de los autores clásicos, “humanizando” la enseñanza. La introducción de los autores clásicos

rápidamente desbordó la mera utilidad retórica. En su estudio, muchos comenzaron a prestar atención a la historia o la poesía en su dimensión extra retórica, dando luz –a comienzos del siglo XIV– al humanismo italiano. Este influjo humanista no sólo introduce un tono literario a los textos retóricos, sino que acentúa su veta política. Así, a fines del siglo XIII, principios del XIV, una serie de crónicas históricas se preguntan por el fenómeno “contingente” de por qué los *signori* se han impuesto ante el modo republicano. Dos respuestas asoman con más fuerza: la primera radica en el debilitamiento interno por la lucha de facciones por cargos de poder; y la segunda, buscando un paralelo con la caída del imperio romano, plantea que la riqueza privada es la causa de dicho faccionalismo. Asimismo, estas crónicas plantean cómo pueden conservarse y fomentarse los ideales republicanos apelando a la fraternidad y a la primacía del bien público (de la ciudad) por sobre los intereses particulares. El resultado de esta apelación será la creencia en la virtud de los ciudadanos y de los gobernantes como único criterio de “nobleza”.

Al igual que el humanismo, el principal flujo de pensamiento escolástico en Italia se produjo por intelectuales formados en Francia durante el siglo XII y XIII. Las aportaciones del escolasticismo al ideario de libertad de las ciudades repúblicas descansan principalmente en el rescate de la obra aristotélica realizada desde el siglo XII. Empero, si la escolástica tomista intentaba conciliar la tradición tardo medieval cristiana con las posturas del filósofo clásico, la recepción de Aristóteles en Italia fue leída (principalmente por los juristas) desde el problema de la constitución de ciudades repúblicas. Asimismo, esta preocupación hizo que la escolástica no se centrara solamente en el mundo griego, ampliando su espectro a autores del último periodo republicano de Roma, como Cicerón y Catón.

Como los retóricos, el escolasticismo se pregunta por la situación contingente de las ciudades repúblicas. También ven en el faccionalismo la fuente de debilitamiento de las ciudades y plantea como solución la defensa del “bien común” de ellas. Sin embargo, a diferencia de los retóricos, para los escolásticos la nobleza de los gobernantes no descansa solamente en la virtud sino que también en sus riquezas (haciendo evidente otro punto de contraste). Como correlato, los escolásticos italianos ven el problema de la división de poderes como un problema institucional: aun cuando la elección de gobernadores sea popular, y éste deba ser todo el cuerpo del pueblo, el poder soberano nunca puede ser completamente enajenado del pueblo. Por lo cual, quien gobierne no

podrá ser “el legislador en un sentido absoluto, sino sólo en un sentido relativo y por un tiempo particular” (Padua en Skinner, 1985:84). De este modo, ponen tres frenos institucionales a los gobernantes: la elección popular de los gobernantes, que éstos ejerzan el mínimo posible de discreción al aplicar la ley, y un sistema de contrapeso que descansa en uno o dos concejos.

Podemos decir que, desde el siglo XI, cuando surgen las ciudades repúblicas, el conflicto interno está atravesado por el problema de la soberanía y de la libertad “positiva”. Para comienzos del *quattrocento* este problema está lejos de resolverse, sin embargo, el humanismo ha renovado algunos puntos del debate. Si bien los tópicos tradicionales (como el peligro de la riqueza o el faccionalismo) son dejados de lado, la preocupación por la pérdida del espíritu cívico y la conservación de las libertades persiste y se orienta a plantear que el principal peligro de la república es el hecho de que sus ciudadanos ya no están dispuestos a luchar contra el despotismo. La preocupación humanista revitaliza la dualidad del imaginario libertario: por una parte, libertad en el sentido de ser libres de intervenciones externas, es decir, independientes; por la otra, libertad en el sentido de ser libres de tomar decisiones en la administración de la ciudad, es decir, como autogobierno soberano. Sin embargo, la solución se centra en el fomento de las virtudes cívicas. Al igual que el primer humanismo, la nobleza no es pensada como una extensión de la riqueza, sino como la capacidad de cada individuo de desarrollar sus talentos.

La lectura filológica de los textos clásicos generó, por primera vez, conciencia de la brecha que separaba la cultura italiana del *quattrocento* con la antigüedad. Así, los conceptos clásicos que, entre los primeros humanistas, eran pensados como contemporáneos, fueron puestos en duda, y de cierta manera historizados. Como plantea Agnes Heller, “aparece una concepción dinámica del hombre. El individuo posee aquí una historia propia del desarrollo personal, al igual que la sociedad tiene por su parte una historia de su propio desarrollo” (1980:7). Así, la citación tradicional de la virtud ciceroneana debió ser elucidada. En la nueva lectura se consideró que todos los hombres eran capaces de alcanzar su más alto nivel mediante una correcta educación. En contra de la tradición medieval, esta nueva imagen sobre las virtudes humanas erradicó el modelo por el cual había una educación distinta para cada estamento; así mismo, se adoptó la noción de *Uomo universale* que cuestionaba el planteamiento agustiniano de que la virtud era gracia divina y no consecuencia del desarrollo de las propias potencialidades. Por lo cual, sin negar la existencia de virtudes cristianas (de carácter



moral), la virtud es desligada de la voluntad divina para ser re enmarcada en el contexto clásico de la fortuna.

\*\*\*

El paradigma del *Uomo universale*, por el cual es entendida la libertad cívica renacentista, se encuentra en la reflexión creacionista que Pico della Mirandola desarrolla en su *Discurso sobre Dignidad del Hombre*. Aquí, si bien los seres humanos son entendidos como parte de la creación divina, la función de éstos se encuentra determinada por su capacidad para evaluar la totalidad. Sin embargo, esto sólo es posible si, a diferencia de las demás obras de la creación, el *hombre* no ha sido predeterminado desde su origen y posee cierta *libertad* para evaluar la totalidad de la cual es parte. Así, “el supremo Hacedor estableció que a éste a quien no se le podía dar nada en propiedad, tuviese en comunidad lo que se le había concedido privadamente a cada una de las criaturas”, y le dijo:

No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo te esculpas de la forma que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu.

(Pico della Mirandola, 2002:50-1)

Dos ideas fuerza surgen de este monólogo divino: por una parte, la posibilidad de acción y pensamiento, la libertad, el libre albedrío con que es conceptualizado el *hombre* renacentista; por otra, el imperativo de darse una forma, de esculpirse, de asignarse un rostro. El *hombre* no ha sido definido ontológicamente desde su origen, no posee – aparentemente- un único rostro. Puede alcanzar, mediante el desarrollo de sus potencialidades, cualquier ente de la creación. Como plantea a Nicolás de Cusa

El hombre es un microcosmos o un mundo humano. La región de la humanidad abarca, en su potencia humana, a Dios y el mundo universo. El hombre puede ser un dios humano o humanamente un dios; puede ser un ángel humano, un animal humano, un león humano,

un oso humano, etcétera. En la potencia del humanidad existen todos los seres, según el modo que es particular de ella.

(Cusa en Reale y Antiseri, 1988:70)

Es evidente que la idea de libertad renacentista, bajo el paradigma del libre albedrío, difiere considerablemente de la libertad política conceptualizada por el horizonte griego. Al menos en teoría, el modelo cristiano asigna la libertad a la especie, rompiendo los límites que hacían de la política griega una isla de libertad. Mientras en el mundo griego había plena conciencia que para conseguir la libertad política había que emanciparse por medio de la dominación hacia otros (principalmente la familia que incluía, junto a la esposa y los hijos, a los esclavos, pero también a las bestias que facilitaban el trabajo doméstico), la libertad cristiana acepta que eventualmente todo ser humano es libre<sup>75</sup>. Sin embargo, y aquí radica su dimensión eminentemente política, todo ser humano es tal en tanto sea capaz de esculpirse un rostro y así deje de ser un “animal humano”. La política, como la hemos definido en el capítulo anterior –siguiendo a Rancière– consiste en redelinear aquel límite sensible por el cual podemos “escuchar como a seres dotados de la palabra a aquellos que no eran considerados más que como animales ruidosos” (2005:19). De este modo, es en el acto de “esculpirse el rostro” (que implica hacerse humano y adquirir la palabra) donde la mentalidad de los sujetos del *quattrocento* fijan la posibilidad de libertad y, por tanto, el ingreso a la política.

Ahora bien, el rostro del libre albedrío no es un rostro cualquiera. Así, como la historia y la política cristiana descansa en el modelo de la decisión de Cristo que, como plantea Guardini, permite todas las decisiones humanas (es decir, abre espacio al libre albedrío humano); el rostro que el ser humano *debe* esculpirse posee igualmente su modelo en Cristo, fijando la historicidad del *Uomo universale*. Por lo tanto, como bien plantean Deleuze y Guattari

el rostro no es universal. Ni siquiera es el del hombre blanco. El rostro es el propio Hombre blanco, con sus anchas mejillas blancas y el agujero negro de los ojos. El rostro es Cristo. El rostro es el Europeo tipo. [...] El rostro es, pues, una idea de una naturaleza muy particular, lo que no le impide haber adquirido y ejercido una función mucho más general. [...] La máquina abstracta de rostricidad desempeña un papel de respuesta selectiva o de opción: dado un rostro concreto, la máquina juzga si pasa o no pasa, si se ajusta o no se

---

<sup>75</sup> Desde luego, no es necesario argumentar que el esclavismo (instancia radicalmente antagónica a cualquier tipo de libertad) perduró formalmente en occidente hasta fechas muy tardías. Y aun cuando en América los últimos países en abolir la esclavitud fueron Cuba (1886) y Brasil (1888), es evidente que el capitalismo ha impulsado formas modernas de esclavitud que ya no necesitan llevar ese nombre.

ajusta, según las unidades de rostro elementales. [...] Si el rostro es Cristo, es decir, el Hombre blanco medio-cualquiera, las primeras desviaciones, las primeras variaciones-tipo son raciales: hombre amarillo, hombre negro, hombre de segunda o tercera categoría. Deben ser cristianizados, es decir, rostrificados. [...] El racismo procede por determinación de las variaciones de desviación, en función del rostro Hombre blanco que pretende integrar en ondas cada vez más excéntricas y retrasadas los rasgos inadecuado, unas veces para tolerarlos en tal lugar y en tales condiciones, en tal guetto, otras para borrarlos de la pared, que nunca soporta la alteridad. Desde el punto de vista del racismo, no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo.

(Deleuze y Guattari, 2002:181-3)

Por lo tanto, si en el mundo griego la política podía pensarse como autocreación humana, en cuanto a que la distancia entre Ser y apariencia evidenciaba el carácter social de la tradición; la deconstrucción del *Uomo universale* que realiza Deleuze y Guattari muestra que aun cuando el libre albedrío se pretenda como autocreación (“Y no te hemos concebido como celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo te esculpas de la forma que prefieras” (Pico della Mirandola, 2002:50)), éste es inevitablemente antropogenia, producción de seres humanos por medio de la cristianización.

\*\*\*

Si los dos primeros capítulos habíamos recurrido a la historia y a la antropología para posicionarnos con una definición en torno a la política, en el tercero hemos intentado resituirla en la trama histórica y desarrollar –a nivel abstracto– ciertas inflexiones que consideramos fundamentales para pensar una política americana del siglo XVI. Aunque la selección de éstas últimas es desde luego arbitrario, creemos que nos permiten repensar los límites de nuestra elaboración en torno a lo político.

En este sentido, nuestra intención en la definición de lo político –que a lo largo de esta tesina hemos tratado de construir– se orienta a que ésta sea pertinente para el estudio del siglo XVI americano, correspondiéndose con la tradición política de occidente, al mismo tiempo que evite la tentación del anacronismo de extrapolar las concepciones actuales de la política hacia épocas premodernas.

En lo que sigue de la tesina, las conclusiones, intentaremos de recapitular nuestra propuesta sobre una concepción de política que sea pertinente para el estudio del siglo XVI americano, intentando plantear un posible camino para nuestra investigación ulterior.

#### 4. Conclusiones

Hasta aquí hemos intentado pensar la política en dos niveles: por un lado, hemos hecho aserciones de carácter general sobre lo *político* (en el sentido de Mouffe); pero por otro hemos intentado ver, muy someramente, ciertas líneas de *procedencia* que –creemos– poseería una política americana del siglo XVI. Desde luego que ambas trazas se encuentran sobrepuestas: las tramas de la *procedencia*, con sus diversas inflexiones, amplían y distorsionan constantemente los límites históricos de lo político. Si no fuera así, tendríamos que pensar que lo político es, como para Platón, una *episteme*, una ciencia susceptible de ser –como el conocimiento trascendental– revelada, de una vez y para siempre.

Como creemos haber expuesto, nuestra postura en torno a la política difiere de una posición “científica” y se ubica en un diálogo con la humanidad. Por eso, aun cuando gran parte de nuestro texto se haya escrito frente a la invitación polémica de Varela –por la cual la antropología escasamente se ha preocupado de dar una definición a lo que entiende por política– no compartimos sus propias conclusiones<sup>76</sup>. A nuestro modo de ver, lo que una definición como la de Varela oblitera es el peso de la dimensión histórica. Creemos que esto se debe, como argumentamos en el segundo capítulo, a una distorsión –producto del contexto moderno de emergencia disciplinaria– mantuvo una primera antropología política institucional (principalmente la británica) con su objeto de estudio, en la cual éste era muchas veces naturalizado en una dimensión intemporal.

Ahora bien, siempre es viable argumentar que, ante la particularidad de la historia, no es posible establecer una sola definición “general” de lo que la política es. De cierto modo, esto es correcto en tanto remite a un debate caro a la “antropología científica” (el cual, por cierto, no ha logrado ser zanjado convincentemente) que intenta ubicar la disciplina en algún punto de la dicotomía entre conocimiento ideográfico y nomotético. Sin embargo,

---

<sup>76</sup> Siguiendo la nomenclatura adamsiana, Varela entiende la política como “toda acción –física o simbólica– que produce un efecto –mantenimiento, fortalecimiento, alteración, transformación parcial o radical– en la estructura de poder de una unidad operante o la aparición de una nueva unidad operante en cualquier nivel de integración sociocultural –local, provincial, nacional, internacional, mundial– excluidos los protoniveles (individuos y unidades domésticas)” (2005:145); donde por “unidad operante” se entiende “un agregado de seres humanos que comparten una preocupación adaptativa común con respecto al medio ambiente” (Adams en Varela, 2005:130). Aunque la propuesta de Varela no difiere en términos profundos de lo que Bobbio (1992) define como el modelo “aristotélico” (en contraposición al iusnaturalismo), por el cual la política surge de aquellas organizaciones de la sociedad que van más allá de la familia, nuestra principal objeción a Varela radica en que –bajo su definición– la política deja de ser un “producto” humano para transformarse en un mero intercambio –como cualquier otro– orientado a la supervivencia de la especie frente al medio ambiente.

habría que preguntarse si el único conocimiento antropológico de orden “general” legítimo descansa en lo normativo (en el sentido de leyes generales, como podría entenderse en ciencias físicas), o si por el contrario la antropología puede o, más bien, debe abrirse a las humanidades<sup>77</sup>. La salida que plantea nuestro trabajo intenta seguir esta segunda línea, en parte, porque existen elementos propios de la política que impiden definirla en términos de conocimiento nomológico, aun cuando esta “definición” se resiste a diluirse en la particularidad casuística del conocimiento ideográfico. Ponemos *definición* entre comillas, tanto por nuestro cuestionamiento a la *legalidad* de la política como porque creemos que –y aquí seguimos a Lechner– la propia definición de lo que se entiende por política es parte constitutiva de la misma. De este modo, pensar la política significa asumir la aporía propia de este gesto.

Pues bien, ¿cómo entendemos la política? A nuestro modo de ver, la política puede ser concebida como una serie de tensiones que cruzan la sociedad: un permanente conflicto sobre los límites, tanto de la comunidad política (discreta) como de la sociedad misma. Esto porque, aun cuando las pretensiones modernas apunten en sentido contrario, la política nunca logra igualarse a la sociedad: siempre hay un desfase entre la comunidad política y la sociedad como totalidad. Ante esta primera aproximación, dar cuenta de la política (“definirla”) implica, para nosotros, dar cuenta de estas tensiones.

Si hacemos caso a Arendt cuando plantea que “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*” (1997:45), se hace evidente una primera tensión que atraviesa a la política y la sociedad. La comunidad política es ante todo una comunidad, es decir, un conjunto de personas que busca establecer un espacio en común, un “estar juntos” y, sin embargo, no hay nada en común *a priori*; sólo hay *diversos* que se reúnen. Esto implica que la comunidad política es en sí arbitraria; es decir, que ésta es el producto de la asociación de sus miembros, los cuales en principio no se encontraban unidos entre sí. En este sentido se distingue de la sociedad entendida (no en la óptica iusnaturalista de un pacto entre individuos, sino) como una corporación “natural” de unidades reproductivas básicas (ya sean éstas las familias aristotélicas o las levistraussianas). De este modo, al

---

<sup>77</sup> Es curioso notar que el autor de una de las argumentaciones antropológica más nomocéntricas (si se nos permite el neologismo), Claude Lévi- Strauss, se formó en derecho y filosofía, pero sólo terminó la segunda disciplina.

*estar juntos* de lo social (que puede ser pensado como “natural”) se le sobrepone el *estar juntos* de lo político, como una segunda comunidad “artificial” montada sobre la primera<sup>78</sup>.

Pero la arbitrariedad de la comunidad política no sólo implica que ésta sea discreta respecto a la sociedad como conjunto, sino que además que la configuración específica que la política (es decir tanto política institucional como lo político) de una sociedad adquiere en un determinado momento histórico nunca posee una realidad ontológica. Este fue el “hallazgo” griego que permitió la emergencia del pensamiento político, llevando la política institucional a una dimensión consciente. Así, la inflexión histórica que permite conceder al horizonte griego la emergencia de la política occidental remite al “descubrimiento” de que el nomos instituido en la polis no es más que tradición de la sociedad, y como tal no descansa en ninguna entidad externa a la polis misma. Pero el “descubrimiento” no sólo remite a la autonomía de la política (autonomía respecto a una exterioridad, por ejemplo Dios), sino también a la autocreación como actividad humana (Castoriadis, 2006b) y por consiguiente a la dimensión constructiva que la política posee<sup>79</sup>. Es precisamente aquí donde la primera tensión de la política se desdobra: si la comunidad política es arbitraria, discreta, autónoma y producto de la creación humana, ¿quién o quienes determinan qué sujetos participan de ella y cuáles quedan excluidos?. A nuestro modo de ver, éste es el conflicto central (ya no sólo una tensión) que constituye toda política. El conflicto de *lo político* no remite, por tanto, solamente a un problema interno a la comunidad política; sino que lo que se despliega en su interior es, de cierta manera, el eco de cómo la misma comunidad política se vincula, piensa y clasifica la totalidad de la sociedad. Por consiguiente, en el centro de esta relación se encuentra el problema de la clasificación<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Este es el sentido de la “segunda piel” que habla Balandier (1994b) para referirse a la política como teatrocracia. Sin embargo, en el planteamiento de Balandier nunca es del todo claro si la totalidad de la sociedad participa de la segunda piel o si sólo un sector accede a ésta.

<sup>79</sup> Cuando hablamos de construcción, no pensamos en el constructivismo ingenuo y voluntarista por el cual abogaron algunas teorías del nacionalismo bajo el argumento de que si la nación era una construcción social, ésta podía reconstruirse a voluntad. Aunque la tradición pueda ser una invención reciente, el peso de ésta y de la historia determinan los límites de lo maleable que poseen corporaciones políticas como la nación, o cualquier otra.

<sup>80</sup> El problema de la clasificación cautivó a la antropología francesa a comienzos del siglo XX. En el trabajo canónico de Durkheim y Mauss, éstos se preguntaron a partir de qué principio las “sociedades primitivas” generaban sus propias clasificaciones. En un sociocentrismo característico, los autores planteaban que las clasificaciones que operan sobre el mundo en una sociedad determinada son elaboradas a partir de la organización que la misma sociedad establece para sus miembros: “Todos los miembros de una tribu se encuentran así clasificados en cuadros definidos y que encajan unos en otros. *De manera que la clasificación de las cosas reproduce esa clasificación de los seres humanos*” (1996:33). Aunque la argumentación es brillante, la conclusión de Durkheim y Mauss poco contribuye a nuestro problema: que la clasificación del mundo remita a la ordenación de la sociedad nada dice de porqué la sociedad ha adoptado tal o cual forma.

Toda clasificación política de la sociedad descansa en lo que Rancière llama la división de lo sensible<sup>81</sup>, a saber, aquel ordenamiento común que determina el lugar de cada uno en una sociedad determinada. Por lo tanto, la comunidad política, que se constituye como tal sólo en virtud de dicha división, no remite sus acciones y sus discursos solamente al interior de sí misma, sino que los debe exteriorizar a la totalidad de la sociedad. Como vimos en el capítulo segundo, la comunidad política busca asegurar su posición discreta respecto al total de la sociedad mediante acciones políticas “ritualizadas” que confirman socialmente determinada división sensible. Y es en esta división de lo sensible donde la categoría gramsciana de lo subalterno cobra sentido. El subalterno, que por definición no ha entrado en la lucha (por la hegemonía) política, es aquel resto social que permanece excluido de la comunidad política –al mismo tiempo que es integrado, mediante el consenso, a la política-. Sin embargo, bajo la perspectiva del marxismo, el subalterno eventualmente adquirirá conciencia de su condición e iniciará una lucha por la hegemonía. Este presupuesto moderno, que ya hemos discutido, debe ser cuestionado cuando pensamos el resto social “exterior” a la comunidad política en contextos históricos pre modernos. Es por eso que en el segundo capítulo introducimos la idea de una subalternidad “radical”. Con esta distinción queríamos aludir al hecho (*post facto*, y por tanto, analítico) de que, aun cuando un segmento del resto social pueda eventualmente adquirir conciencia/voz política, existe otro segmento de la población que –al menos en determinada configuración histórica– se encuentra completamente excluido de la posibilidad de concientizar su subalternidad e iniciar una disputa por la hegemonía. Por lo tanto, y si volvemos a la idea de división de lo sensible, podemos plantear que la subalternidad radical es invisible políticamente hablando<sup>82</sup>.

Ahora bien, si la acción “ritualizada” remarca la distancia entre la comunidad política y el resto de la sociedad, a nivel discursivo el mito político (/la ideología) busca establecer

---

Esta última responde a nuestro modo de ver a un problema político que, como vimos en el capítulo segundo, muchas veces se vio opacado por la construcción de objeto que limitaba a la antropología.

<sup>81</sup> Vale la pena volver a citar su definición: “ese sistema de evidencias sensibles que pone al descubierto al mismo tiempo la existencia de un común y las delimitaciones que definen sus lugares y partes respectivas. Por lo tanto, una división de lo sensible fija al mismo tiempo un común repartido y unas partes exclusivas. Este reparto de partes y lugares se basa en una división de los espacios, los tiempos y las formas de actividad que determina la manera misma en que un común se presta a participación y unos y otros participan en dicha división” (Rancière, 2002:15).

<sup>82</sup> La idea de invisibilidad categorial la tomamos de Turner (1980a). En su estudio del rito de pasaje entre los ndembu, Turner plantea que en la fase liminal se produciría una suerte de desclasificación (en tanto ocupante de una posición en el ordenamiento social), donde el sujeto se torna estructuralmente “invisible”, llegando incluso a ser invisible a la percepción: “en cuanto miembros de la sociedad, la mayor parte de nosotros vemos sólo lo que esperamos ver, y lo que esperamos ver no es otra cosa que aquello para lo que estamos condicionados, una vez que hemos aprendido las definiciones y clasificaciones de nuestra cultura” (Turner, 1980a:105-6).

cierta unidad, y lo hace mediante una distorsión. Ésta consiste en presentar, por sobre la partición social que establece la comunidad política, la unidad de la sociedad. La idea de una comunidad (la sociedad) no fracturada es en palabras de Laclau (2006) lo que representaría el cierre extra discursivo, como distorsión constitutiva de toda mitología política.

Decíamos más arriba que, a nuestro modo de ver, el conflicto interno a la comunidad política hace eco de la relación que la misma comunidad establece con la sociedad. En efecto, si siguiendo a Arendt, la primera tensión que se produce al interior de la comunidad política radica en que aquellos que no tienen nada en común, los *diversos*, estén juntos y constituyan justamente una comunidad, es necesario preguntarse por qué los *diversos* son tales, es decir, por qué la comunidad política surge en la diferencia. Más que por una ley social (en el sentido de lo nomotético), la respuesta que nos parece más plausible es la que formula Rancière como una constatación histórica. Al iniciar este apartado decíamos que la traza de la *procedencia* distorsiona y amplía los límites históricos de *lo político*. Este constante “ensanchamiento” de *lo político* se produciría mediante la incorporación de nuevos sujetos a la comunidad política<sup>83</sup>. La misma idea gramsciana de subalternidad apunta eventualmente al hecho de que aquellos sujetos excluidos de la política irruman en ella. Siguiendo la definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* –esto es, como animal político que habita la polis y se encuentra dotado de opiniones y decisiones (*boulái*)– Rancière, en un pasaje que ya hemos citado, plantea que “la política consiste en reconfigurar la división de lo sensible, en introducir sujetos y objeto nuevos, en hacer visible aquello que no lo era, en escuchar como a seres dotados de la palabra a aquellos que no eran considerados más que como animales ruidosos” (2005:19).

Siguiendo a Rancière, la diversidad, así como el conflicto político, se produce por la incorporación de aquellos que no tenían parte ni voz en la política. En su forma inicial, los

---

<sup>83</sup> Como planteábamos al principio de las conclusiones, cuando hablamos de lo político, y por lo tanto lo distinguimos de la política, pensamos en un planteamiento general y abstracto –con pretensiones universalizantes– de lo que constituye la política; donde ésta a su vez, representa la configuración histórico-institucional específica. Sin embargo, como hemos querido plantear a lo largo de la tesina, lo político también se encuentra determinado históricamente, y la metáfora del ensanchamiento alude a esta idea. En este sentido si para el horizonte griego lo político no consideraba a la guerra –y por lo tanto las relaciones intergrupales, internacionales o interestatales– como parte constitutivo de ello, en el mundo romano la guerra y el dominio intersocietal era una instancia legítima de lo político. Por poner otro ejemplo, el slogan de “lo doméstico es político” defendido por grupos de mujeres durante el siglo XX, carecía completamente de sentido a comienzo del XIX.



*diversos* de Arendt responden a la bipartición entre la comunidad política tradicional y quienes ingresan a ella por primera vez<sup>84</sup>. “Hay política [dice Rancière] cuando hay parte de los que no tienen parte. [...] cuando el orden natural de la dominación es interrumpida por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica de vínculo” (1996:25-6). Es aquí donde la aporía de definir la política se hace evidente, pues quienes no tienen parte sólo pueden instituir una mediante la redefinición de lo que se entiende por política, es decir, mediante el cuestionamiento de sus límites y por tanto la reconfiguración de la división de lo sensible. Para ello, introducen una nueva distorsión que, de cierta manera, replica a aquella que se despliega sobre toda la sociedad. Esta distorsión opera, según la fórmula de Rancière, por medio de proyectar a los sin parte como el todo de la comunidad política, igualando a aquellos que son visibilizados por primera vez con la antigua comunidad (el demos griego frente a la aristocracia, o el pueblo moderno frente a la nobleza).

Por lo tanto, la propuesta que aquí planteamos comprende la política como una doble (quizás triple) fractura al interior de la sociedad: en un primer lugar, aquella que existe entre la comunidad política y el resto social, la cual eventualmente se desdobra al introducir la idea de una subalternidad radical; pero en un segundo nivel, una segunda fractura existe al interior de la comunidad política entre aquellos que tradicionalmente pertenecen a ella y quienes, sin tener parte, buscan instaurar una al interior de dicha comunidad.

Es esta segunda fractura la que posibilita que un autor como Carl Schmitt, jurista conservador alemán y filo nacionalsocialista, comprenda la política bajo la oposición existencial entre dos grupos:

la específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de *amigo* (*Freund*) y *enemigo* (*Freind*). [...] El enemigo es simplemente el otro, el extranjero (*der Fremde*) y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido en particular intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decidido ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero ‘descomprometido’ y por eso ‘imparcial’.

(Schmitt, 2001a:177)

---

<sup>84</sup> Se entiende por consiguiente por qué tanto para Arendt como para Rancière es la democracia (frente a la monarquía o la aristocracia) la primera forma de emergencia realmente política. La aristocracia y la monarquía, aunque constituyen “comunidades” políticas no introducen necesariamente la tensión de lo diverso.

Desde el punto de vista de quienes pertenecen tradicionalmente a la comunidad política, es decir, quienes tienen palabra y participan de ella en la antigua división de lo sensible, los sin parte que emergen en el espacio político son siempre un otro y un extranjero. A su vez, éstos representan un peligro existencial porque amenazan, mediante una nueva división de las categorías sensibles, redefinir el espacio político en el cual los actores se muestran públicamente y establecen su identidad.

\*\*\*

Que el apartado anterior concluya con una cita a Schmitt no es casual. En un texto de 1950 Carl Schmitt reflexiona sobre la constitución, hacia el siglo XVI, de un derecho de gentes europeo completamente distinto del derecho común medieval. Para ello, el autor busca revalorar el sentido originario del *nomos* griego que contrapone a la idea de ley (*Gesetz*); concepto, éste último, que para Schmitt se encontraría fuertemente distorsionado por el peso de la traducción luterana de la Biblia, donde se emplea para confrontar la ley judaica a la gracia cristiana.

En la formulación originaria propuesta por Schmitt, el concepto de *nomos* vincula asentamiento y ordenación. Responde, como vimos en el primer capítulo, a la instauración de un orden específico en un espacio determinado. Sin embargo, éste no es cualquier orden, el ordenamiento que instaura el *nomos* define la totalidad de ordenamientos que rigen a una comunidad; es, por tanto, un “*ordo ordinans*”. De cierta forma, la restitución de la idea de *nomos* que realiza Schmitt concuerda (desde un sustrato jurídico y no estético) con la idea de Rancière de una división de lo sensible.

[Para Schmitt,] *nomos* procede de *nemein*, una palabra que significa tanto “dividir” como “apacentar”. El *nomos* es, por tanto, la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y división de los campos de pastoreo, o sea la toma de tierra y la ordenación concreta que es inherente a ella y se deriva de ella. [...] El *nomos* es la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada, y, en virtud de ello, representa la forma de una ordenación política, social y religiosa. Medida, ordenación y forma constituyen aquí una unidad espacial completa.

(Schmitt, 2001b:488)

La idea de *nomos* responde por lo tanto a un acto fundacional, el cual se establece no simbólicamente sino fácticamente en la apropiación de la tierra. De este modo, el *nomos*, la división de lo sensible, encuentra lugar en un hecho concreto, a saber, en la toma de

tierra; la cual funda el derecho que rige tanto a la comunidad específica como su relación con la exterioridad.

La toma de una tierra establece derecho en dos sentidos: hacia dentro y hacia afuera. Hacia adentro, es decir, dentro del grupo que ocupa la tierra, se establece, con la primera división y distribución del suelo, la primera ordenación de todas las condiciones de posesión y propiedad. [...] En el aspecto externo, el grupo que ocupa la tierra se enfrenta con otros grupos o potencias que toman o posee la tierra. En este aspecto la toma de la tierra representa en dos formas distintas un título basado en el derecho de las gentes: puede ser que un trozo de tierra sea separado del espacio que hasta entonces era considerado *libre*, es decir, un espacio que en cuanto al derecho exterior del grupo que ocupa esa tierra no tenía señor o soberano reconocido, o bien puede que un trozo de tierra sea arrebatado al hasta entonces poseedor y señor de la misma y pase a ser propiedad de un nuevo señor

(Schmitt, 2001b:466)

Schmitt plantea que hacia el siglo XVI el *nomos* que rige el derecho de gentes europeo se ve profundamente alterado. Hasta antes de dicha fecha, el ordenamiento del espacio respondía a la *Respublica Christiana* o el *Populus Cristianus*. Para el autor, el modelo cristológico que dominó durante la Edad Media<sup>85</sup>, aun cuando se establecía dualmente en el papado y el imperio, mantenía en la idea de *Respublica Christiana* una autoridad unificada. Ejemplo de ello es que la disputa entre España y Portugal por las rutas de navegación y la soberanía en las nuevas tierras conquistadas se encuentre legítimamente zanjada en la autoridad papal (Reig Satorres, 1993). Sin embargo, ya desde el siglo XIII la *Respublica Christiana* había entrado en crisis con las querellas de investiduras, dando pie a un modelo que reproduciría en unidades territoriales mayores (Estados) la autonomía que las ciudades italianas desarrollaron como un ejercicio de libertad renacentista.

Pues bien, la tesis de Schmitt plantea que el surgimiento de un derecho público interestatal emerge “en la época de los descubrimientos, cuando la conciencia global de pueblos europeos aprehendió y midió por primera vez la tierra. Con ello se produjo el primer *nomos* de la tierra, que consistía en una determinada relación entre la ordenación espacial de la tierra firme y la ordenación espacial del mar libre y que fue durante 400 años la base de un derecho de gentes centrado en Europa: el *ius publicum europaeum*” (Schmitt, 2001b:469). De este modo, y como explicita al finalizar el ensayo, lo que posibilitó en última instancia el surgimiento de un nuevo *nomos* en Europa y la conciencia

---

<sup>85</sup> El cual hemos revisado en el capítulo anterior.

continental, fue el descubrimiento de América y la toma de tierra que Europa realizó en ella.

La idea de toma de tierra, así como el propio *nomos*, remite indudablemente a la discusión que en el primer capítulo introducíamos a propósito de la violencia que limita la política. La toma de tierra que establece un *nomos* –una división de lo sensible-específico, se vincula profundamente a la noción benjaminiana de una violencia fundadora de derecho. En la tesis de Schmitt, la fundación del derecho público europeo (cuya forma política no es otra que el modelo estatal –posteriormente estatal nacional-) posee como contracara la figura de América, que debido a su estructura colonial no termina de hacer parte del mismo derecho. Es Agamben quien da cuenta de ésta posición al hacer explícito la relación topológica que encierra la tesis schmittiana:

El autor muestra cómo, en efecto, el nexo entre localización y ordenamiento jurídico en que consiste el *nomos* de la tierra, implica siempre una zona excluida del derecho, que configura un “espacio libre y jurídicamente vacío”, en que el poder soberano no conoce ya los límites fijados por el *nomos* como orden territorial. Esta zona, en la época clásica del *ius publicum Europaeum*, corresponde al Nuevo Mundo, identificado con estado de naturaleza, en el cual todo es lícito.

(Agamben, 2003:52-3)

En la lectura de Agamben, América y Europa adquieren una función suplementaria, donde la primera posibilita el ordenamiento de la segunda y sin embargo no lo reproduce. A ojos europeos, el ordenamiento americano se presenta como vacío, como un espacio que debe ser llenado. Es este tropo el que permite, durante el siglo XVI, que surja una serie de literaturas utópicas, las cuales buscan proyectarse sobre el suelo americano. Sin embargo, y aunque su influencia sea decisiva en la política americana del siglo XVI, la utopía no produce (performativamente) un ordenamiento. Pues bien, ¿cómo pensar éste?.

En su tesina de maestría, Emiliano Frutta (2003) retoma texto de Schmitt. Tras preguntarse como los indígenas del valle de Oaxaca se apropian del derecho hispano como estrategia de supervivencia ante el desmoronamiento demográfico y la dominación colonial, el autor finaliza su texto invirtiendo la tesis de jurista alemán:

El interés de nuestro autor [dice Frutta] consiste en comprender qué ha cambiado en la historia del derecho europeo como consecuencia de la entrada de la novedad americana en el escenario de la historia del Viejo Continente. El interés de esta investigación, en cambio, es opuesto: comprender qué rompe y qué construye el injerto del derecho

hispanico sobre el territorio americano.

(Frutta, 2003:80)

A nuestro modo de ver para pensar el siglo XVI americano la tesis de Schmitt no debe ser invertida. El ordenamiento que surge en América no es el producto de la recomposición del nomos prehispánico a la luz de la existencia de Europa, sino –como interpreta Agamben– de la instauración en un espacio de indistinción. En él confluyen formas fracturadas tanto del antiguo orden medieval europeo como de las poblaciones indígenas prehispánicas. Esta instancia suplementaria, a la vez que independiente, del ordenamiento europeo se confirma en la constatación histórica de la occidentalización.

Aunque es innegable la dimensión táctica (De Certeau, 1999) que posee la resistencia de las poblaciones indígena ante el dominio colonial, la misma constatación lexical de la *colonialidad* pone en evidencia de que si hubo una política “en común” ésta operó sólo tras el hecho histórico de una dominación hispana. En este sentido, y como toda política colonial, ésta se desarrolla sobre una paradoja, pues quienes vencen y definen los lineamientos generales de la política no pertenecen a la partición tradicional de lo sensible que se establece en un espacio determinado. Por lo tanto la nueva partición, siempre se presenta en términos de nomos –es decir, como ordenación sobre un espacio– como radicalmente novedosa.

Desde nuestro punto de vista, ni la metáfora del “injerto” ni una sustitución de poderes dan cuenta del hecho político por el cual una población conquistadora estableció, al alero de una institucionalidad trasplantada, una nueva comunidad. La violencia de la conquista no sólo redefinió una partición de lo sensible específica (la indígena) sino que instauró una nueva (nueva, desde el punto de vista americano), estableciendo un nomos en el sentido de *ordo ordinans*: esto es, tanto ordenamiento político, como sociedad en general.

Este movimiento, que instauró una política americana, poseía como trasfondo (como antigua división de lo sensible) al cristianismo. Si, como vimos al finalizar el capítulo anterior, la imagen cristológica –el rostro del hombre– estableció para Europa el principio renacentista de libertad, y por lo tanto de igualdad, dando pie a la idea de autonomía estatal como sustrato del *ius publicum Europaeum*, en América –su suplemento– el rostro de Cristo actuó como operador político de antropogenia.

\*\*\*

Cómo se constituyó la sociedad y la política americana es nuestro problema de estudio para el trabajo doctoral. Si seguimos los planteamientos desarrollados en esta tesina, podemos decir que el conflicto político esencial enmarca la disputa por determinada definición de los límites de la comunidad política y de la sociedad en su conjunto. De forma esquemática, en el desarrollo de la tesina, esta disputa ha sido trazada en un modelo dual, entre quienes participaban de la comunidad política y quienes ingresan a ella por primera vez. Aunque en instancias límites (existenciales) el conflicto político adquiera una estructura cercana a lo bipolar, como tiende a presentarlo el marxismo y el totalitarismo, la complejidad social rara vez puede ser entendida de esa forma.

Si, volviendo a Arendt, hacemos caso a la radicalidad que implica la idea de diversidad, cada sujeto (si es que no cada individuo) que ingresa a la disputa política construye un discurso sobre la división de lo sensible que intenta establecer como hegemónico. Desde luego, hay discursos más fuertes, con más voz y más tribuna que otros, los que a la larga otros individuos asumen como propios; en eso también consiste la hegemonía.

Pues bien, nuestra propuesta hacia el doctorado busca dar cuenta de algunos de estos discursos que se produjeron en el siglo XVI americano. Desde luego que, ante el dato de la diversidad, toda selección es arbitraria. Sin embargo creemos que algunos de ellos, por el formato en el cual son producidos, intentan establecer una visión general de la corporación americana. Pensamos principalmente en las historiografías de Indias que se producen durante el siglo XVI<sup>86</sup>. Aunque no siempre hayan logrado salir completamente a la luz pública, estas historiografías constituyen un intento consciente de producir un discurso sobre y para la sociedad (aun cuando la comunidad de origen no calce con la de destino). La progresiva masificación de la imprenta, así como el creciente surgimiento de público lector americano (Leonard, 1953), hace pensar en el sentido político que estas obras poseían. Sin caer en el estructuralismo de White (1992), nos gustaría plantear, como hipótesis, la idea de que así como cada obra historiográfica plantea implícitamente una filosofía de la historia, del mismo modo cada historiográfica da cuenta de una propuesta particular de lo que la política es. En este sentido, creemos que el análisis de las obras historiográficas del siglo XVI puede dar cuenta de ciertas tensiones fundamentales que constituyen la naciente política americana del siglo XVI.

---

<sup>86</sup> Pensamos principalmente en la *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano* de Gonzalo Fernández de Oviedo y en *Historia de las Indias* de Bartolomé de las Casas

## 5. Bibliografía

- Abélès, Marc  
1988 Modern Political Ritual: Ethnography of an Inauguration and a Pilgrimage by President Mitterrand. *Current Anthropology* 29(3, Junio):391-404.
- Adams, Richard  
2007 La red de la expansión humana. México D.F., México: Ciesas / Uam / Universidad Iberoamericana.
- Agamben, Giorgio  
2003 *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida*. A. Moreno Cuspinera, transl. Valencia, España: Pre-Textos.
- 2008 *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía del gobierno. Homo sacer, II, 2*. Cordova, Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- Anderson, Benedict  
2007a *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económico.
- Anderson, Perry  
2007b *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. México D.F., México: Siglo XXI editores.
- Appadurai, Arjun  
2001 *La modernidad desbordada*. Buenos Aires, Argentina: FCE / Ediciones Tricel.
- Arendt, Hannah  
1997 *¿Que es política?* Barcelona, España: Paidós.
- 2005 *Sobre la Violencia*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Aristóteles  
2007 *Ética Nicomaquea / Política*. México D.F., .
- Balandier, Georges  
1976 *Antropología política*. Barcelona, España: Ediciones península.
- 1994a *El Drama en El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Pp. 187. Paidós studio. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- 1994b *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. . Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Bartra, Roger  
2001 *El mito del salvaje*. *Ciencias marzo*(060):88-96.
- Benjamin, Walter  
1995 *Para una crítica de la violencia* H. Murena, transl. Buenos Aires, Argentina: Editorial Leviatán.
- Birulés, Fina  
1997 *¿Por qué debe haber alguien y no nadie? en ¿Qué es la política?* H. Arendt, ed. Barcelona, España: Paidós.
- Bloch, Marc  
2007 *Introducción a la historia*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Nolberto

- 1992 Thomas Hobbes. M. Escrivá de Romaní, transl. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- 
- 2007 La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976. México DF, México: Fondo de Cultura Económico.
- Boccard, Guillaume  
2005 Mundos nuevos en la frontera del Nuevo Mundo. Nuevo Mundo Mundos Nuevos:URL: <http://nuevomundo.revues.org/index426.html>. .
- Bourdieu, Pierre  
2000 La dominación masculina. Barcelona, España: Anagrama.
- Cardoso de Oliveira, Roberto  
1963 Aculturación y "fricción" interétnica. América Latina 6(3):33-46.
- Carmagnani, Marcello  
2004 El otro Occidente. América Latina desde la invasión hasta la globalización. México D.F., México: Fondo de cultura económica / Colegio de México.
- Castoriadis, Cornelius  
2004 Sobre el Político de Platón. Madrid, España: Editorial Trotta.
- 
- 2005 Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto. Barcelona, España. Gedisa.
- 
- 2006a Antropogénesis en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles *en* Figuras de lo pensable. (Las encrucijadas del laberinto VI). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- 
- 2006b Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económico.
- Comaroff, Jean, y John Comaroff  
1991 Of Revelation and Revolution. Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- Constant, Benjamin  
1995 Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. Revista de Estudios Públicos (59):51-68.
- Chakrabarty, Dipesh  
2000 *Subaltern Studies* and Postcolonial Historiography. Nepantla: Views from South 1(1):9-32.
- De Certeau, Michel  
1999 La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer. México D.F., México: Universidad Iberoamericana.
- De la Peña, Guillermo  
2002 Costumbre, ley y procesos judiciales en la antropología clásica *en* Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho. E. Krotz, ed. Barcelona, España: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari  
2002 Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, España: Pre-textos.
- Derrida, Jacques  
1992 Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad" Doxa (11).
- Díaz, Rodrigo  
2005 El persuasivo espectáculo del poder. Rituales políticos y ritualización de la política *en* Cultura política, participación y relaciones de poder. P. Castro Domingo,



- ed. Pp. 97-117. México D.F., México: El Colegio Mexiquense, A.C./CONACYT/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Durkheim, Emile  
1982 Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totemico en Australia. Madrid, España: Akal.
- Durkheim, Émile, y Marcel Mauss  
1996 Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas *en* Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva). Barcelona, España: Ariel.
- Esposito, Roberto  
1999 El origen de la política. ¿Hanna Arendt o Simone Weil? Barcelona, España: Paidós.
- 2006 Categorías de lo impolítico. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.
- Evans-Pritchard, E., y Meyer Fortes, eds.  
1950 African Political System. Londres, Inglaterra: Oxford Unversty Press.
- Fabian, Johannes  
1983 Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object New York, EEUU.: Columbia University Press
- 2006 The other revisited: Critical afterthoughts. *Anthropological Theory* 6(2):139-52.
- Finley, M.I.  
1959 Was Greek Civilization Based on Slave Labour? . *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 8(2, abril):145-64
- 1964 Between Slavery and Freedom. *Comparative Studies in Society and History* 6(3, abril):233-49.
- Foucault, Michel  
1991 Omnes et singulatim: hacia una crítica de la "razón política" *en* Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona, España: Paidós.
- 1992a Las relaciones de poder penetran los cuerpos *en* Microfísica del poder. Madrid, España: Las Ediciones de La Piqueta.
- 1992b Nietzsche, la Genealogía, la Historia *en* Microfísica del poder. Madrid, España: Las Ediciones de La Piqueta.
- 2001 Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- 2003 Historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- 2006 Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económico.
- 2007 El nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Frutta, Emiliano

- 2003 La formación del derecho indígena en el Marquesado del Valle de Oaxaca durante la época colonial, UAM-I.
- García Canclini, Néstor  
2004 Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. Barcelona, España: Gedisa.
- Geertz, Clifford  
1994 Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder *en* Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas. Pp. 147-72. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Gerbi, Antonello  
1982 La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900 México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Girard, René  
1982 El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. A. Ortiz, transl. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- 1993 La violencia y lo sagrado. J. Jordá, transl. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Gledhill, John  
2000 El poder y sus disfraces. Barcelona, España: Edicions Bellaterra.
- Gluckman, Max  
2003 Análisis de una situación social en Zululandia moderna. Bricolage 1(1):edición digital.
- Gramsci, Antonio  
1984 Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Heller, Agnes  
1980 El hombre del Renacimiento. Barcelona, España: Ediciones península.
- Horton, Robin  
1986 El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental *en* Ciencia y Brujería. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Kantorowicz, Ernst  
1985 Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval. Madrid, España: Alianza.
- Krotz, Esteban  
1993 La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. Alteridades 3(6):5-11.
- 2004 La otredad cultural, entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica - UAM-I.
- Kuper, Adam  
1989 Ascenso y caída de la sociedad primitiva *en* Ortodoxia y tabú: apuntes críticos sobre la teoría antropológica. A. Kuper, ed. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.
- Laclau, Ernesto  
2006 Muerte y resurrección de la teoría de la ideología *en* Misticismo, retórica y política. E. Laclau, ed. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe  
2006 Hegemonía y estrategia socialista. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Leach, Edmund

- 1976 *Sistemas políticos en Alta Birmania*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Lechner, Norbert  
1984 *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Santiago, Chile: Flacso.
- Leonard, Irving Albert  
1953 *Los libros del conquistador* México D.F., México Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude  
1969 *Las estructuras elementales del parentesco* Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- 1974 *La familia en Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Lévi-Strauss et al, ed. Barcelona, España: Anagrama.
- Livi Bacci, Massimo  
2003 *Las múltiples causas de la catastrofe: consideraciones teóricas y empíricas*. *Revista de Indias* LXIII(227):31-48.
- Low, Setha  
1995 *Architecture and the Spanish American Plaza in Mesoamerica and the Caribbean*. *American Anthropologist* 97(4):748-62.
- Malvido, Elsa  
2003 *La epidemiología, una propuesta para explicar la despoblación americana*. *Revista de Indias* LXIII(227):65-78.
- Marcus, George  
1984 *Review: Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* by Johannes Fabian. *American Anthropologist, New Series* 86(4):1023-5.
- Mires, Fernando  
2004 *Introducción a la política*. Santiago, Chile: LOM ediciones.
- Moreiras, Alberto  
2000 *Ten Notes on Primitive Imperial Accumulation*. *interventions* 2(3):343–63.
- Mouffe, Chantal  
1999 *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, España Paidós.
- Ortíz, Fernando  
1987 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Ortiz, Renato  
2007 *Anotações sobre o universal e a diversidade*. México D.F., México: UAM-I.
- Palerm, Ángel  
2006 *Historia de la etnología. I. Los precursores*. México D.F., México: Universidad Iberoamericana.
- Pico della Mirandola, Giovanni  
2002 *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Barcelona, España: PPU.
- Pratt, Mary Louise  
1997 *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Prigogini, Ilya  
1997 *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona, España: Tusquets Editores.
- Radcliff-Brown, Arthur

- 1950 Preface *en* African Political System. E. Evans-Pritchard y M. Fortes, eds. Londres, Inglaterra: Oxford Unversty Press.
- Rancière, Jacques.  
1996 El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nuevas Visión.
- 2002 La división de lo sensible. Estetica y política. Salamanca, España: Consorcio Salamanca.
- 2005 Sobre políticas estéticas. Barcelona, España: Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- Real Academia Española  
2009 Diccionario de la lengua española: Edición electrónica <http://buscon.rae.es/drae/html/cabecera.htm>.
- Reale, Giovanni, y Dario Antiseri  
1988 Historia del pensamiento filosófico y científico. 3 vols. Volume 2. Barcelona, España: Herder.
- Reig Satorres, José  
1993 América en la corona castellano-leonesa y el dercho público europeo. Anuario Mexicano de Historia del Derecho V:257-95.
- Roseberry, William  
1994 Hegemony and the Language of Contention *en* Everyday Forms of State Formation. G.M. Joseph y D. Nugent, eds. Pp. 356-66. Duke, USA: Duke University Press.
- Scott, James  
2004 Los dominados y el arte de la resistencia. México DF, México: Ediciones ERA.
- Schmitt, Carl  
2001a El concepto de lo "político" *en* Carl Scmitt, Teólogo de la política. H. Orestes Aguilar, ed. Pp. 167 - 224. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- 2001b El nomos de la tierra. En el derecho del "Jus publicum europaeum" *en* Carl Scmitt, Teólogo de la política. H. Orestes Aguilar, ed. Pp. 167 - 224. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- 2001c Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía *en* Carl Scmitt, Teólogo de la política. H. Orestes Aguilar, ed. Pp. 19-62. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Sennett, Richard  
1997 Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental. Madrid, España: Alianza Editorial.
- 2004 Las ciudades norteamericanas: planta ortogonal y ética protestante. Bifurcaciones [www.bifurcaciones.cl](http://www.bifurcaciones.cl) (1 (verano)):1-17.
- Skinner, Quentin  
1985 Los fundamentos del pensamiento político moderno. El renacimiento. 2 vols. Volume 1. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, John  
2006 Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas. México DF, México: UAM-X.

- Turner, Victor  
1980a Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los "rites de passage" en La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu. Madrid, España: Siglo XXI.
- 1980b Social Dramas and Stories about Them. *Critical Inquiry* 7(1, Otoño):141-68.
- Varela, Roberto  
2005 Cultura y poder. Una visión antropologica para el analisis de la cultura política. México D.F.: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.
- Vincent, Joan  
1990 Anthropology and Politics: Visions, Tradicion and Trends. Tucson, EEUU: The University of Arizona Press.
- Wallerstein, Immanuel  
2006 Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. México D.F., México: Siglo XXI editores.
- 2007 El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI.
- Weber, Max  
2000 El político y el científico. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de General San Martín (<http://www.bibliotecabasica.com.ar>).
- White, Hayden  
1992 Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. S. Mastrangelo, transl. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Raymond  
2003 Palabras claves. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Winch, Peter  
1994 Comprender una sociedad primitiva. Barcelona, España: Paidós.