



CENTRO DE ANÁLISIS E
INVESTIGACIÓN POLÍTICA.

REVISTA PLÉYADE

NÚMERO 13 | ENERO - JUNIO 2014 | ISSN: 0718-655X

DOSSIER

“VIDA, GUERRA, ONTOLOGÍA: ¿ES POSIBLE LA POLÍTICA MÁS ALLÁ DE LA SOBERANÍA?”

Carlos Casanova
Aïcha Liviana Messina

Introducción

André Menard

Espectros del cahuín

Aïcha Liviana Messina

El otro miedo: Guerra originaria y paz anárquica en Hobbes y Lévinas (Bilingüe)

David E. Johnson

Wartime: Foucault, Hobbes and the promise of peace

Herman Siemens

Haciendo la guerra a la guerra: Nietzsche contra Kant a propósito del conflicto

Hugo Eduardo Herrera

Aristotelismo político schmittiano

Natalia Lorio

La soberanía negativa en Bataille

ENTREVISTA

Valeria Campos

*El otro en tensión: revolución sociológica y política transnacional
(Entrevista a Ulrich Beck)*

ESPECTROS DEL CAHUÍN*

ANDRÉ MENARD**
UNIVERSIDAD DE CHILE

RESUMEN

La palabra cahuín ha vehiculado distintos y variables sentidos: unidad social mapuche, reunión con borrachera, intriga, etcétera. El presente artículo explora la posible lógica que comunica estos diversos sentidos, y que se basaría en el vínculo etnográficamente identificado entre venganza y borrachera. Cahuín, venganza y borrachera funcionarían como mecanismos de producción del tiempo y como una forma de vínculo social en sociedades sin Estado. Asimismo, la venganza introduce el problema de los espectros que sobreviven a la equivalencia intercambiaria y que funcionan como una suerte de energía histórica o patrimonial que sociedades con y sin Estado administrarán cada una a su manera. Por último se plantea que el cahuín, en tanto forma polémica del vínculo social, no dejaría de funcionar en las sociedades modernas y con Estado constituyendo una forma espectral de la comunidad que erosiona las bases de legitimación del orden soberano.

PALABRAS CLAVE: cahuín - venganza - memoria - soberanía

SPECTERS OF CAHUIN

The word cahuín has conveyed different and varying meanings: a Mapuche social unit, binge, intrigue... We argue that the logic that possibly connects these various meanings may be based on the ethnographically identified link between revenge and binge. Cahuín, revenge and binge would work as mechanisms of time production and as a form of social bond in stateless societies. Also, revenge introduces the problem of spectra that survive exchange equivalence and function as a sort of historicity or heritage energy that can be managed by both, state societies and stateless societies in their own ways. Finally, it is argued that the cahuín, as a polemical version of the social bond, would continue working in modern state societies by the shaping of a spectral community that erodes the basis of sovereignty legitimacy.

KEYWORDS: cahuín - revenge - memory - sovereignty

* Artículo recibido el 2 de abril de 2014 y aprobado el 29 de abril de 2014. El presente artículo se enmarca en el proyecto Fondecyt Regular N°1140921: "Estudio sobre el uso, sentido y circulación de categorías mágico-religiosas en los discursos antropológicos y políticos en Chile entre 1880 y el presente" en el que su autor es investigador responsable.

** Antropólogo de la Universidad de Chile y Doctor en Sociología de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Francia. Desde el año 2010 desarrolla una investigación sobre la noción de fetiche y en este marco ha entablado un proyecto Fondecyt referido a la relación entre magia y política en el ámbito chileno-mapuche. Actualmente es profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Correo electrónico: peromenard@gmail.com

ESPECTROS DEL CAHUÍN

Cahuín (*De origen mapuche*) 1. *M. Chisme, comentario malintencionado que se difunde de boca en boca. Esp.[ontáneo] “Pero a raíz de eso, inventaron el medio cahuín que no tiene sentido. Fue una estupidez. Y al final te ríes no más de todo eso” (LUN, 11.05.09, p.32).* 2. *m. Situación conflictiva. Espon. “El malo escapa a Chile y se reencuentra con su historia familiar convertida en un cahuín de proporciones”.* (LUN, 30.01.09, p. 46)” [Academia Chilena de la Lengua, Diccionario del uso del español de Chile (Santiago: Mare Nostrum, 2010), 151].

Cahuín/ (*del map. Kawíñ*) *m. (mapuche, popular, Frontera-Chiloé) Reunión o agrupación de parientes, vecinos o amigos (...)* 2. *Fam. Reunión o asociación de personas caracterizada por la diversidad, desorden o ilicitud de sus relaciones: “¡Me metería con un grupo de amigos y amigas en todos los cahuines del París del 900!” (Mercurio 50489, RD 8)/* 3. *Fig. Tetel: “Usted me ha metido en un tremendo cahuín” (Durand, Frontera 347) (...)* [Félix Morales, Oscar Quiroz y Juan José Peña, Diccionario ejemplificado de chilenismos y de otros usos diferenciales del español de Chile, tomo I (Valparaíso: Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Valparaíso, 1984), 733-34].

CAHUÍN. (*Del arauc. Cahuñ*) *m. Reunión de gente acompañada de bullicio y borrachera. // Borrachera, o comilona acompañada de borrachera [Tomás Guevara, Chilenismos. Apuntes lexicográficos (Santiago de Chile: Soc. Imp. y Lit. Universo, 1928), 52].*

Cahuín, m. -fam. - I borrachera, pendencia, reunión bulliciosa de jente alegre [Centro, Centro merid. i Sur] ECHVERRIA 189 // 2. Casa de remolienda¹, o diversión, jarana [Colchagua] // 3. Andar en cahuines - fam. - estar metido en enredos, CAÑAS 16 (...) Probablemente se refiere a la misma voz cahuín el término cabí usado por LOVERA 140; los indios de Valdivia “estaban repartidos entre sí por cabies, que quiere decir parcialidades, i cada cabi tenía cuatrocientos indios con su cacique. Estos cabies se dividían en otras compañías menores que ellos llaman machullas, las cuales son de pocos indios i cada una tiene un superior aunque sujeto al señor que es cabeza del cabí” [Rodolfo Lenz, Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas (Santiago: Imprenta Cervantes, 1904), 158].

Cahuín, m. (del araucano cahuñ, comida o bebida con que se celebra una obra nueva, como

1 Aquí cabe subrayar a la pasada, esta relación del cahuín con la fiesta prostibular como hipérbole de las derivas excesivas o ilícitas de una fiesta, lo que plantea una analogía del cahuín chileno con el quilombo rioplatense. Si en un caso la marca moral de esta deriva remite al mundo indígena, en el caso del quilombo resuena la reunión de esclavos africanos primero como signifiante del prostíbulo y luego del enredo y el desorden cahuinero en general.

ser la construcción de una casa, el cercado de un terreno). Tiene algún uso entre gente alegre con el significado general de –borrachera, ó comilona acompañada de borrachera. (...)– En sentido fig[urado] llama también el pueblo cachuín [cahuín] al chismoso, y en algunas partes, cahuínero [Manuel Antonio Román, Diccionario de chilenismos y de otras voces y locuciones viciosas, tomo I (Santiago: Imprenta de “la Revista Católica”, 1901-8), 227].

CAHUIN: Reunión, fiesta, borrachera; agrupación social de familias o grupos de familias de una sola estirpe (grupos totémicos), integrantes del levo o rehue y dividido en lofes (müchullas, vea **lof** bajo **Calof**); tbn. Significa el conjunto de los comuneros de dicha agrupación y, finalmente el lugar de sus fiestas y juntas (**cahuinhue**), presidido por un **lonco** (cacique) [Ernesto Wilhelm Moesbach, *Voz de Arauco (Padre las Casas: Imprenta San Francisco, 1959)*, 34].

CAHUIÑ. S. Reunión y fiesta de carácter social, místico o sagrado. En dichas reuniones se bebía con tal exceso que CAHUIÑ ha sido considerado como sinónimo de borrachera. Vocablo españolizado. // Agrupación social de familias (LOV) bajo la dirección de un LONCO (Cacique). (...) // sinónimo. CAHUIN (...) CAHUIÑHUEN. S. Cacicazgo, jefatura [Esteban Erize, *Diccioanrio Comentado Mapuche-Español. Araucanao Pehuenche Pampa Picunche Rancülche Huilliche (Buenos Aires: Cuadernos del Sur, 1960)*, 66].

1. A partir de una pregunta de orden filológico, o incluso etnolingüístico, en torno al término “cahuín”, propondremos una discusión que tiene más que ver con ciertos lugares ocupados por la guerra, la venganza y los espectros en la institución de lo social.

El término cahuín goza en la actualidad de una acepción preponderante y cuya hegemonía ha sido consagrada por su consignación en los anales más reales y académicos de la lengua española. En su última edición, la RAE lo define lacónicamente como sigue: “**Cahuín**. M. coloq. *Chile*. **Intriga** (/ / enredo). // 2. Coloq. *Chile*. Situación confusa”².

Ahora bien, al revisar el *corpus* de estudios lexicográficos dedicados a chilenismos, la cosa se vuelve más compleja. Constatamos así tres cosas: En primer lugar una evolución en la definición del término, ya que en los textos anteriores al año 2000, el cahuín suele ser asociado a una fiesta y a su borrachera, y solo en algunos casos y en segunda o tercera instancia a la idea de chisme, enredo o intriga. En segundo lugar, que en todas estas

² Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española. 22ª edición (Madrid: Espasa Calpe, 2001).

definiciones se hace referencia a su etimología mapuche, la que a su vez se reparte entre la noción de reunión como acontecimiento y la noción de reunión como estructura, es decir entre la ceremonia con borrachera y cierta agrupación sociopolítica básica. Y en tercer lugar la idea de una derivación retórica del cahuín como fiesta y borrachera al cahuín como intriga o enredo, derivación bien ilustrada en una de sus más antiguas definiciones: “Cahuín, m. (del araucano cahuñ, comida o bebida con que se celebra una obra nueva, como ser la construcción de una casa, el cercado de un terreno). Tiene algún uso entre gente alegre con el significado general de borrachera, ó comilona acompañada de borrachera (...). En sentido fig[urado] llama también el pueblo cachuín [cahuín] al chismoso, y en algunas partes, cahuinero, ra”³. Dicho esquemáticamente, la borrachera terminaría funcionando como una intriga en sentido figurado.

Surge entonces la pregunta por los mecanismos y avatares retóricos que hicieron que la unidad sociopolítica, su fiesta y su borrachera pasaran a significar el chisme y la intriga. Quizás la respuesta más evidente apunta al destino histórico de una palabra colonizada, es decir de una palabra proveniente de un orden social pre o para estatal, y sucesivamente subalternizada (esto es coloquializada a la vez que moralmente negativizada) por su entrada en los archivos del orden estatal y soberano. El paso de la agrupación social al “tete” marcaría esta pérdida de “nobleza” del término, la que coincidiría con una pérdida de legitimidad de la misma borrachera en la institución de lo social.

Ahora bien, más allá de esta aparente linealidad etimológica, sigue vibrando, tanto en la etimología mapuche como en el sentido chileno del término, la ambivalencia entre la reunión contingente y la agrupación o asociación permanente, lo que implica cierta imposibilidad de decidir un ordenamiento causal entre ambas o si se quiere la imposibilidad de determinar cuál sentido sería el figurado y cuál el literal.

2. Este problema nos obliga a explorar en la relación bien documentada entre borrachera y producción de la memoria en las sociedades amerindias⁴. De hecho, si seguimos estirando el elástico etimológico podemos no sólo salir del español chileno, sino que del mismísimo mapudungun y aterrizar en las costas del Brasil del siglo XVI ante el cahuín de otro pueblo indígena. Se trata del *cahuin*, *cauim* o *cahuí* de los Tupís, célebres por sus festines antropofágicos. Haciendo el ilusorio ejercicio de una etimología de las

³ ROMÁN, Manuel Antonio. *Diccionario de chilenismos y de otras voces y locuciones viciosas*. Tomo I. (Santiago: Imprenta de la Revista Católica, 1901-8), 227.

⁴ Cfr. SAYGNES, Thierry (comp). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes* (Lima: Hisbol/IFEA, 1993).

etimologías, parecería este cahuín tupí: vino o cerveza producido por estos indígenas a base de mandioca o de otros frutos como las nueces de cayú, de donde, según cierto erudito brasileiro, provendría “en última instancia” su nombre: (a)cayú-y o (a)cayú-im = vino de (a)cayú⁵.

En la vasta bibliografía sobre este pueblo, ocupa un lugar importante la referencia a sus frecuentes borracheras con cahuín, sus “cauinagens”, o más bien a la importancia que tenían estas borracheras en el contexto de fiestas y ceremonias comunitarias. En este sentido Alfred Métraux, en un libro sobre la religión de los tupí, inicia su capítulo sobre sus “fiestas de bebida” afirmando que “no existía ninguna circunstancia importante de la vida social o religiosa de los tupinamba que no fuera acompañada de vastos consumos de bebidas fermentadas llamadas *caouin*”⁶. Y pasaba a enumerar entre éstas, nacimientos, primeras menstruaciones, ritos de iniciación, ceremonias bélicas y “en general cada vez que se reunían para discutir asuntos importantes”⁷. Lo que nos lleva a preguntarnos si se bebía porque la ocasión era importante o si la ocasión era importante porque se bebía, lo que ilustraría mejor la aparente ambigüedad en las definiciones del cahuín mapuche respecto de la primacía o la secundariedad de la borrachera respecto de la fiesta o ceremonia que también significa. Y si nos ponemos durkheimianos y asumimos que estas fiestas religiosas eran las instancias de representación reflexiva de la sociedad como un todo ante sí misma, podríamos entender por qué en las definiciones del cahuín coinciden ceremonia y unidad sociopolítica. Pero lo anterior se complica desde el momento en que estos ritos y sus borracheras (o estas borracheras y sus ritos), y más precisamente los ritos-borracheras sacrificiales en los que se mataba y comía al prisionero de guerra, se inscribían en el complejo mayor de las guerras de venganza.

Desde los antiguos cronistas hasta los antropólogos contemporáneos han insistido en la centralidad que tenían estas guerras y la institución de la venganza en estas sociedades. Y en esta insistencia aparece explícita y recurrentemente la relación cahuinera entre comunidad, fiesta, borrachera e intriga, siendo esta última un momento en el proceso mayor de producción de una memoria: la memoria de la venganza. “Los indios bebían para no olvidar, y en esto residía el problema de las borracheras de *cauim*”⁸

5 Cfr. la nota 36 de Teodoro Sampaio en STADEN, Hans. *Los viajes y cautiverio entre los canibales*. (Buenos Aires: Ed. Nova, 1945 [original de 1557]), 265.

6 METRAUX, Alfred. *La religión des tupinamaba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani* (Paris: Librairie Ernest Leroux, 1928), 197.

7 *Ibid.*

8 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. «O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem». *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (Sao Paulo: Cosac & Naify, 1997), 248.

escribe el antropólogo brasileiro Viveiros de Castro. Según él, se trataría de “intoxicaciones por la memoria”⁹. E ilustra lo anterior citando al jesuita José de Anchieta, quien estuvo entre los tupí a fines del siglo XVI: “De hecho, cuando están más bebidos, se renueva la memoria de los males pasados, y comenzando a vanagloriarse de ellos arden en el deseo de matar enemigos y el hambre de carne humana”¹⁰.

La guerra y la venganza dependían de una memoria, y la memoria de una borrachera y la borrachera del *cauim*. Por lo tanto, habían épocas del año para la guerra (o la memoria de la guerra) y éstas eran las épocas en que maduraban los frutos necesarios para preparar el *cauim*. Es lo que señaló en su momento el cautivo Hans Staden, alemán que pasó casi un año en poder de los tupí y bajo la constante amenaza de terminar devorado por sus huéspedes: “Era necesario dice Staden estar más alerta dos veces al año que en el resto, cuando trataban especialmente de invadir con fuerzas al país. Y estas dos épocas eran en el mes de noviembre, cuando unas frutas de nombre Abbati maduraban, y de las cuales preparaban una bebida llamada Kaa wy (...). Cuando vuelven de una guerra, quieren tener los abbatis para fabricar una bebida, que es para beber cuando comen los enemigos, si tienen capturado alguno, y durante el año entero esperan con impaciencia el tiempo de los abbatis”¹¹.

Lo notable es que juicios y precauciones análogas circularon por la Araucanía. Es lo que leemos, por ejemplo, en un informe anónimo de 1767 sobre la misión Arauco al momento de la instalación de los franciscanos¹². En este documento, y tras enumerar las diversas dificultades que encontraba la acción misionera en ese territorio, se señalaba que “después de vencidas todas estas dificultades, resta otra mayor, y es; que por este medio solamente se pudieran socorrer en cada año dos, o tres parcialidades de las más cercanas en aquellos primeros tres meses del verano en que no hay chicha; pues empezando ésta, es imposible hacer cosa alguna”.

En este mismo sentido, y casi cien años más tarde, el misionero Vitorio Palavicino prevenía en una carta contra los planes de una visita del Intendente de Concepción al territorio indígena indicando que “la visita [que] el intendente va efectuar... creo no se lleve a efecto ya, pues el tiempo

9 *Ibid.*, 250.

10 *Ibidem*.

11 STADEN, Hans. *Viajes y cautiverio entre los canibales*. (Buenos Aires: Editorial Nova, 1945 [original de 1557]), 67.

12 Contamos con una copia realizada en 1903 y conservada en el Archivo Franciscano de Santiago.

es bien avanzado, y ya en el mes entrando principian las chichas entre los indios”¹³.

El mismo año 1858 el misionero Buenaventura Ortega explicaba en una carta al Gobernador del Departamento de Arauco la urgencia de realizar un nombramiento oficial de un cacique gobernador, “para que se alcance a concluir antes de las cosechas i las chichas que para ellos es tiempo inútil”¹⁴. Tiempo inútil para los misioneros, pero de gran utilidad para una economía de la venganza. Así, en una de sus memorias sobre el estado de las misiones en Araucanía, el vice prefecto apostólico Diego Chuffa describe cómo, entre otras cosas, intentaba exhortar a los mapuche a que “no guarden rencores esperando el tiempo de chicha para las peleas y venganzas”¹⁵. Y al igual que en el caso tupí, aparece la chicha funcionando como un memorial de la venganza, el archivo que activa en su momento el tiempo de la chicha su volumen de rencores. Tiempo de la chicha entonces, tiempo del cahuín en todos sus sentidos: es el tiempo del cahuín-borrachera, en el que la memoria de las afrentas y el deseo de la venganza activa los cahuines-intriga. Y hay que ver ahora cómo es que este cahuineo (borrachera, intriga y situación confusa) en lugar de señalar el punto de disolución de lo social, de degradación de la comunidad, puede significar también al cahuín como unidad sociopolítica básica, como sinónimo de una comunidad.

Para ello hay que volver a las tesis antropológicas sobre el cahuineo tupí, y a la relación que postulan entre borrachera, memoria y venganza. Según Viveiros de Castro, la guerra, y no cualquiera, sino que la guerra de venganza, y no la de cualquier venganza, sino que la de una venganza asociada a la manducación caníbal del adversario, respondería a cierta ontología particular. Una ontología de lo social en la que, a diferencia de las tesis que van de Durkheim a Clastres, lo que orienta a la sociedad no sería la voluntad de una perpetuación de la identidad y la interioridad autónoma del grupo, sino que la incesante búsqueda de su alteración por la captación del Otro, captación de la que la antropofagia sería sólo una de sus expresiones más vistosas. Se trataría de sociedades ontológicamente caníbales, es decir ontológicamente incompletas y por lo tanto articuladas en función de su relación con el Otro. De ahí que para ellas el enemigo, lejos de constituir un problema, funcione como una solución¹⁶.

13 PALAVICINO, Vitorio. «Carta al Vice-Prefecto apostólico Antonio Gavelucci». Los Ángeles, Agosto 1º de 1858 (Archivo Franciscano, AV, Vol.22, f. 227).

14 ORTEGA, Buenaventura. «Carta a José Soto Gobernador del Departamento de Arauco, 19 de septiembre de 1858». Intendencia de Arauco Vol 53 (Gobierno del Departamento de Arauco, 1858 N° entre el 241 y el 242).

15 CHUFFA, Diego. *Memoria sobre misiones de la Provincia de Concepción de 15 de septiembre de 1852* (Santiago: Archivo Nacional del Fondo del Ministerio del Interior del Gobierno de Chile, vol. 278).

16 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op. cit.*, 221.

En este marco se replantea la cuestión de la centralidad de la venganza para estas sociedades. Según esta tesis, la venganza en la sociedad tupí sería ni más ni menos que el mecanismo de producción del tiempo (del futuro dice Viveiros). Así, contra la idea moderna de un tiempo dado, vacío y homogéneo, aparece la imagen de un tiempo heterogéneo y construido en el rito de venganza caníbal. Ello se volvería especialmente claro en un momento preciso de este rito, el momento del diálogo ritual entre el victimario y la víctima, momento en que ambos señalan los parientes que el otro ha devorado, y los que sus parientes devorarán en la contra-venganza sucesiva. Víctima y victimario se identificarían en el punto exacto en que pasado y futuro se bifurcan (tiempo del *Ayôn* diría Deleuze), produciendo así la posibilidad de un porvenir, el provenir de la venganza que por lo demás es el mismo porvenir que abre el don y el tiempo de la deuda.

Y lo anterior no hace más que darle otra vuelta de tuerca a la vieja oposición hobbesiana entre el estado de guerra permanente y el surgimiento del Leviatán, oposición declinada en términos antropológicos entre sociedades del don y de la venganza y sociedades con Estado. Y sin embargo, la misma empresa de Hobbes puede ser leída como un intento por conjurar las persistencias del cahuín como potencia deslegitimadora del orden soberano y sus contratos. Es en este sentido que Foucault planteaba que “en el momento en que los juristas se volcaban a los archivos para conocer las leyes fundamentales del reino se dibujaba una historia (...) que no era el canto del poder sobre sí mismo”¹⁷. Era el momento en que coincidían la filosofía política con el contra-tiempo de la tragedia:

“No hay que olvidar que en el siglo XVII, no sólo en Francia, la tragedia era una de las grandes formas rituales en las que se manifestaba el derecho público y se debatían sus problemas. Pues bien las tragedias históricas de Shakespeare son tragedias del derecho y del rey, esencialmente centradas en el problema del usurpador y la destitución, del asesinato de los reyes y del nacimiento de un nuevo ser que constituye la coronación de un rey. ¿Cómo puede un individuo recibir por la violencia, la intriga, el asesinato y la guerra [esto es, por el cahuín] un poder público que debe hacer reinar la paz, la justicia, el orden y la felicidad? ¿Cómo puede la ilegitimidad producir la ley?”¹⁸.

17 FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 163.

18 *Ibidem*.

En este marco, cree Foucault: “que la tragedia shakespereana es, al menos por uno de sus ejes, una especie de ceremonia, de ritual de rememorización de los problemas del derecho público”¹⁹. Y aunque en una versión isabelina y circunscrita al ámbito de la representación, del teatro y de su foso, tenemos aquí algo muy parecido a un rito tupí, o más bien a un cahuín shakespereano.

Y si nos detenemos en el más célebre de estos ritos, Hamlet, vemos aparecer un espectro que en su tesis Viveiros de Castro parece dejar de lado. Para este autor, la venganza funciona como el motor de la historia tupí. ¿Pero se puede identificar un motor de este motor, o al menos su combustible? Con Hamlet, pareciera ser que la respuesta apunta justamente a la presencia sin presencia del espectro.

3. Más allá de sus limitaciones morales o políticas, la venganza parece tener un límite intrínseco, pues la venganza perfecta no existe. Tras la fórmula “ojo por ojo, diente por diente” se dibuja el límite del postulado intercambiario que le subyace. Si sociedad del don y sociedad de la venganza coinciden, es porque la venganza puede ser leída como una forma del don, como un dar la muerte, o más bien un tomar la vida. Y leerla en esta clave supone un principio, el principio simbólico de la sustitución del signo: un ojo por *otro* ojo, un diente por *otro* diente... o por otra cosa. Se trata de un límite inherente al lenguaje: el límite que separa a la cosa de su nombre²⁰.

En otras palabras, la ecuación del ojo por ojo introduce la brecha entre la cosa y la clase, es decir entre este ojo, mi ojo singular e irrecuperable y el ojo como categoría en general y por lo tanto como patrón del intercambio. Es en este sentido que la venganza absoluta es imposible. En términos tan fenomenológicos como cristianos, la venganza absoluta remitiría a la distancia entre la experiencia intraducible de la carne que se padece, y la imagen o concepto del cuerpo que se piensa²¹. De ahí que si algo se intercambia en la venganza, esto no tenga tanto que ver con la cosa arrebatada, como con el común dolor ante la pérdida (o el común goce de la crueldad).

Y en el caso de la venganza de muerte, su imposibilidad quizás sea más evidente ya que, por definición, la víctima no es nunca el agente inmediato

19 FOUCAULT, Michel. *Op. cit.* 163-64.

20 O en términos lévi-straussianos, la brecha que separa al valor del signo, o en términos marxianos al valor de uso del valor de cambio, o en términos benjaminianos al lenguaje adánico del lenguaje de la caída, o en términos heideggerianos a la cosa del objeto.

21 HENRY, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair* (París: Seuil, 2000).

de su venganza. Uno siempre venga a otro o es vengado por otro mediante la vida de un tercero.

Entonces, si la venganza no es nunca perfecta, si cada muerte es singular e irrecuperable, la venganza deberá dejar un resto. En el caso de Hamlet, este resto es su padre, es decir el espectro de su padre como imagen de la im/posibilidad para la víctima de cobrar su propia venganza. De ahí que con la venganza como con el don nunca se puedan saldar las deudas, nunca se pueda quedar a mano. Y quizás sea este resto surgido de la no coincidencia de las muertes, de la no coincidencia de los dones, lo que finalmente permite la producción del tiempo tal como lo plantea Viveiros de Castro.

Es lo que por su parte postulaba Mauss al dibujar el don como una red de endeudamientos insalvables (y por lo tanto de vínculos irrevocables), como una producción regular de desequilibrios y asimetrías entre donadores y donatarios, asimetrías movilizadas por las fuerzas espectrales de una energética espiritual: el *hau* o espíritu de la cosa que impulsa su retorno al donador. Y es que en el don, las cosas también tienen sus fantasmas. Es al menos la explicación del sabio maorí Tamati Ranaipiri que Mauss retoma en su ensayo:

“El hau no es el viento que sopla. En absoluto. Suponga que usted posee un artículo determinado (taonga) y que me lo da; usted me lo da sin precio fijo (...). Le doy luego este artículo a una tercera persona la que, después de un lapso de tiempo, decide devolverle algo en pago (utu), le regala alguna cosa (taonga). Ahora bien, este taonga que me da es el espíritu (hau) del taonga que recibí de usted y que le di a él. Los taonga que recibí por estos taonga (venidos de usted) debo devolvérselos a usted. No sería justo (lika) de mi parte guardar estos taonga para mí (...). Debo dárselos a usted ya que son un hau del taonga que usted me había dado. Si conservara este segundo taonga para mí, podría sucederme algo malo, algo serio, incluso la muerte. Tal es el hau, el hau de la propiedad personal...”²².

El *hau* no es el viento que sopla, se trata de otra fuente de energía que, como el viento, hace moverse a las cosas y a las personas. Es la fuerza de cierta espectralidad por la que una cosa puede ser el fantasma de otra, fantasma que, como el espectro en Hamlet, puede reclamar e incluso producir la muerte de aquel que traicione su destino: el de desandar el camino que lo

22 MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie* (París: Les Presses universitaires de France, 1950), 158-9.

exilió de su primer propietario. Pero así como la muerte vengadora no es la muerte vengada, el *taonga* que regresa no es el mismo *taonga* que se fue, es su espíritu, una cosa y un fantasma al mismo tiempo (o más bien un tiempo que se desquicia entre el tiempo de la cosa y el tiempo del fantasma, en el anacronismo de una presencia sin posibilidad de simultaneidad)²³.

Esta espectralidad que Lévi-Strauss criticó duramente en las tesis de Mauss, es la misma que se echa de menos en la lectura que Viveiros de Castro hace de la venganza tupí. Han desaparecido de ella los fantasmas y los espíritus que en los años veinte penaban en el texto ya citado de Alfred Métraux. Este autor también constataba en la muerte del enemigo la posibilidad de adquirir un nuevo nombre por parte de su verdugo (leyéndola como marca de la adquisición de una nueva personalidad). De esta forma el guerrero tupí iba acumulando nombres y de esta forma aumentando su capital de renombre, su *maná* diría Mauss. Pero junto con esta dimensión afirmativa del nombre como registro de las muertes y hazañas, Métraux fijaba su atención en una dimensión más bien opuesta a la pura acumulación y ostentación del registro: "El cambio de nombre era una medida de prudencia adoptada igualmente por todo individuo que hubiera matado a otro y que estaba destinada a quitarle al espíritu toda influencia sobre aquel con el cual estaba irritado"²⁴. Y describía luego la serie de gestos rituales realizados en este mismo sentido, como la costumbre de cortarle al cadáver el pulgar de la mano derecha para que no pudiera disparar el arco contra su verdugo.

Se puede decir que así como el espectro señala la irreductibilidad de una vida y de su muerte, de la singularidad de su acontecimiento, a la equivalencialidad simbólica del intercambio, la obliteración del o de los antiguos nombres por uno nuevo, habría funcionado en forma análoga como una puesta fuera de circulación de estos antiguos nombres, es decir su puesta al margen del intercambio de palabras. El nuevo nombre operaría entonces como el sello, el recinto o el candado de un espacio cargado de fuerzas espectrales, lo que en cierta forma confirma su analogía con nuestros archivos, museos o cementerios. Es decir, con todas las tecnologías de administración y contención de estas fuerzas espectrales (auráticas, fantasmáticas, carismáticas...). Y así como archivos, museos y cementerios abren sus puertas en momentos y circunstancias bien precisas, estas colecciones de nombres propios también tenían sus contextos de

23 Es la cosa que nos mira en el "time out of joints" de Hamlet tal como lo comenta Jacques Derrida en *Spectres de Marx*: "Cette Chose nous regarde cependant et nous voit ne pas la voir même quand elle est là. Une dissymétrie spectrale interrompt ici toute spéculante. Elle désynchronise, elle nous rappelle à l'anachronie". DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx, l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Paris: Galilée, 1993), 21.

24 METRAUX, Alfred. *Op. cit.*, 164.

exhibición. Es lo que muestra otro cronista de los tupí, el jesuita Jácome Monteiro, quien a comienzos del siglo XVII escribía que: “los caballeros nunca hacen mención de sus nombres, sino cuando hay fiesta de vinos, en la cual sólo se oye la práctica de la guerra, como mataron, como entraron en la cerca de los enemigos, como les quebraban las cabezas. Así que los vinos son las memorias y crónicas de sus hazañas”²⁵. Vemos así cómo esta tecnología historiográfica —escrita con nombres propios y archivada por el vino— hacía del contexto ceremonial de sus cahuines, es decir de la bebida y su borrachera, el momento para la exhibición de su capital espectral, de esa versión en clave cahuinera de un “patrimonio histórico”.

Vimos más arriba que la tragedia también puede ser comprendida como una forma de ceremonia que pone en escena los orígenes cahuineros que minan la legitimidad del orden soberano. Ceremonia de la venganza y sus espectros, o si se quiere de los espectros clamando por su venganza, pero ceremonia declinada en espectáculo, es decir circunscrita dentro de los límites de una representación. En este sentido Hamlet confirma su carácter excepcional, ya que según los entendidos, sería la primera y única obra, entre las muchas obras de ese tiempo sobre espectros y venganzas, en la que la realidad del espectro es puesta en duda. Hamlet duda, el público también duda por ejemplo cuando Hamlet ve al espectro, pero la reina no. Podría leerse éste como un gesto propiamente “moderno” de Shakespeare²⁶, en la medida en que se trataría de una suerte de inmunización del espacio de los vivos respecto de su vínculo con los espectros, mediante la inyección de pequeñas dosis de espectralidad controlada²⁷. Si bien las ceremonias tupí, con sus exhibiciones de la espectralidad contenida en aquellos tesoros de nombres propios, constituían también una forma de espectáculo, a diferencia de la tragedia teatral, no se agotaban en la reducción de la política y sus conflictos al plano de la pura representación, por el contrario, estas ceremonias eran el lugar mismo de producción de la política (y con ella de la comunidad, de la venganza, del tiempo). (Y esto más allá de que podamos leer en la obliteración de los antiguos nombres y de sus resonancias espectrales un esfuerzo parcial de inmunización).

Pero pese a este esfuerzo inmunitario los espectros parecen sobrevivir más allá de los límites que les imponen la representación y su foso (o su pantalla). Y aquí cabe recordar que sobrevivencia es una de las raíces

25 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op. cit.*, 251.

26 Si entendemos por modernidad algo parecido al empeño de Lévi-Strauss en evacuar las causas espirituales o energéticas de la explicación de los fenómenos simbólicos (sociales). O algo parecido al empeño hobbesiano por evacuar todo recurso a la magia y a lo sobrenatural como fundamento de la soberanía.

27 Cfr. ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

etimológicas de la superstición, superstición con la que Kevin Wetmore Jr. concluye su artículo sobre los fantasmas en los dramas de venganza en el teatro renacentista inglés y en el kabuki japonés: se trata de “la superstición que rodea finalmente algunas de estas obras cuando son montadas. Casi todos en el teatro occidental saben de la maldición de Macbeth, por ejemplo, y disponen de rituales y reglas que se aplican a su producción, incluso para nombrarla en voz alta”. Supervivencia espectral que nombra mediante un intraducible *ghosting*, un “fantasmeo” del que finalmente no se salvaría ninguna producción teatral. Y explica lo anterior diciendo que a todo montaje le penan “los montajes anteriores, las versiones anteriores de una narración, las expectativas de la audiencia, y la memoria de todos aquellos involucrados en la producción teatral. Esta práctica indica que también los artistas le temen a fantasmas genuinos”²⁸. Desborde espectral encarnado en superstición, entendiendo a la superstición como una práctica en sí misma fantasmal por sobrevivir a la muerte de la época en que aún tenía sentido. Y es justamente en su falta de sentido, en su materialización de un sentido muerto, que la superstición funciona como el nombre propio retirado de la circulación de las palabras, o como la cosa vuelta fetiche y retirada de la circulación de los objetos: señala un punto de excepción respecto del orden cotidiano de los vivos y de esta forma irradia una fuerza, es decir, tiene la potencia de producir y ordenar espacios, emociones y actitudes.

Y mientras esta potencia espectral de la superstición pena tras bambalinas, en el escenario el espectro del padre de Hamlet ha aparecido y se ha retirado luego con su hijo. Entonces, y en lugar de una elucubración metafísica en torno a un fenómeno sobrenatural, Marcelo -testigo de la aparición- le hace a Horacio un comentario totalmente mundano, un comentario en última instancia político y sobre todo altamente venenoso, una frase que no nombra a nadie, pero que los acusa a todos, una frase que abre un caudal de pura sospecha, es decir, un cahuín: “Algo podrido hay en el Estado de Dinamarca”, dice. Flor de cahuín, cristal de cahuín o aún, cifra del cahuín que Marcelo profiere como respuesta a la aparición del espectro.

Estamos ante el espectáculo de un Estado, de un reino, de un país cuya legitimidad adolece de podredumbre, podredumbre de la que

28 “Marvin Carlson uses the term “ghosting” to imply that every theatrical performance is haunted: haunted by past performances, by previous versions of a narrative, by audience expectation, and by the memory of all involved in the production of theatre. Such a practice indicates that the artists fear genuine hauntings as well”. Y concluye reafirmando sus tesis con la siguiente distinción entre la espectralidad teatral occidental y la japonesa: “Even in practice, Japanese ghosts remain actors who must be appeased, rehearsed, and integrated into performance. Western ghosts remain audiences”. WETMORE, Jr., Kevin J. «“Avenge Me’!: Ghosts in English Renaissance and Kabuki Revenge Dramas». *Revenge drama in european renaissance and japanese theatre* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008), 75-89 y 86-87.

emanan espectros y clamores de venganza, podredumbre que en última instancia remite a la fuerza del cahuín que la denuncia. El aparato político intentará objetivar y operacionalizar esta proliferación cahuinera mediante el constructo (aparentemente) técnico de la “opinión pública” (esa forma moderna de la aclamación popular, según Agamben), constructo que tiene mucho de magia y fantasmagoría, sobre todo por la necesidad de oscuras experticias para su previsión y manejo²⁹.

Pero el cahuín mismo puede sobrepasar en su informalidad a la opinión pública técnica y políticamente institucionalizada, haciendo que el Estado, más allá de la representación inmunológica del cahuín-espectáculo que se ofrece a una audiencia ciudadana³⁰, en ocasiones confiese su instalación como espectador de los cahuines ciudadanos que circulan del otro lado del teatro y de su foso³¹. Y es que, al parecer, no sólo el guerrero tupí y no sólo los actores de teatro le temen al cahuín y creen en la realidad de sus espectros. Por momentos el mismo Estado debe reconocer que, más allá o más acá del contrato y la soberanía, el cahuín, con la carga espectral de sus equívocas etimologías, es en su capacidad de erosionar todos los contratos, una suerte de contra-patrimonio, de patrimonio negro que murmura a contrapelo de las formas oficiales de gestión de los fantasmas, es decir de las políticas oficiales de gestión de la memoria y del patrimonio. Se trata de una forma corrosiva de la historicidad, opuesta a la forma Historia (o a la forma Identidad local, nacional, étnica, etcétera) que producen y custodian aquellos espacios preponderantes de circunscripción moderna de los vestigios y las supervivencias como son los museos y los archivos. A estos habría que agregar aquellos otros dispositivos modernos enfocados más

29 Es esto lo que permite a Peter Geschiere analogar el rol que tienen como asesores del poder gubernamental los *nganga* o “médicos brujos” cameruneses, y el rol de los asesores presidenciales en Estados Unidos, así como la dimensión mágica y llena de secretos que compartirían las técnicas de clarividencia tradicional y los supuestamente científicos sondeos de opinión. GESCHIERE, Peter. «On Witch Doctors and Spin Doctors. The rol of “Experts” in African and American Politics». En: MEYER, Birgit; PELS, Peter (eds). *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*. (Stanford: Stanford University Press, 2003), 159-181.

30 Es el caso del auge que ha tenido en los últimos años la representación espectacular del cahuín a través del omnipresente periodismo de farándula (y de la “prensa rosa” en general), y que funciona casi como un síntoma de lo imperioso que se ha vuelto para nuestras economías del cahuín y sus espectros, la necesidad de inyectar por los medios de comunicación dosis cada vez más masivas de este cahuín políticamente debilitado. Recordemos por un lado que en inglés este tipo de prensa es llamado “gossip press”, literalmente “prensa del chisme” es decir del cahuín. Y por otro lado, que en una de sus formas canónicas, este tipo de prensa se ha concentrado con especial avidez en los cahuines prodigados por las familias reales europeas.

31 Pensamos en el escándalo suscitado a nivel mundial tras las confesiones del agente de la CIA Edward Snowden, en torno a las masivas prácticas de registro y vigilancia de las comunicaciones telefónicas y por internet realizadas por el gobierno de Estados Unidos a nivel global. En este sentido creemos que la novedad de estos hechos, no tiene tanto que ver con lo relativamente predecible de su existencia, como con la amplitud del escándalo que han producido, lo que finalmente acusa más la deslegitimidad de los poderes estatuidos que de las prácticas mismas.

específicamente en la inmunización de los espectros de la venganza como son los aparatos jurídico y policial, así como la asalarización de verdugos y sicarios. Pero pareciera ser que con el cahuín pasa algo análogo a lo que, según Mauss, pasaba con el emergente estado de bienestar en la sociedad capitalista de su época, pues se trataría de una suerte de supervivencia de las antiguas energéticas espectrales vehiculadas por la lógica del don: supervivencia de la convicción de que el salario no salda nunca el valor de lo transferido por el trabajador en su producto, por lo que la sociedad donataria de este trabajo queda en insalvable condición de deuda y compromiso con las condiciones de vida del trabajador en su vejez o en su enfermedad³². Supervivencia de las cosas disueltas en la circulación mercantil, supervivencia de unas formas no mercantiles de circulación de las cosas y sus espectros, supervivencia de cosas, personas e ideas disueltas bajo el peso de una Historia con mayúscula y soberana, y el cahuín entonces, no sólo como supervivencia de unas formas no soberanas de producción del tiempo y de lo social, sino que principio activo o índice inorgánico del trabajo y la venganza de todas estas supervivencias en el presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHUFFA, Diego. *Memoria sobre misiones de la Provincia de Concepción de 15 de septiembre de 1852*. Santiago: Archivo Nacional del Fondo del Ministerio del Interior del Gobierno de Chile, vol. 278.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx, l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. París: Galilée, 1993.
- Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. 22ª edición. Madrid: Espasa Calpe, 2001.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

32 "Toda nuestra legislación de seguridad social, ese socialismo de Estado ya palpable, se inspira en el siguiente principio: el trabajador da su vida y su trabajo, por un lado a la colectividad y por otro a sus patrones; así, aunque tenga que colaborar en la obra de beneficencia, quienes se han beneficiado de su trabajo no quedan liberados por el pago del salario; el Estado representante de la comunidad, le debe junto con sus patrones y su propia ayuda, una cierta seguridad en la vida contra la cesantía, la enfermedad, la vejez, la muerte (MAUSS, Marcel. *Op. cit.*, p. 260-261).

- GESCHIERE, Peter. "On Witch Doctors and Spin Doctors. The rol of 'Experts' in African and American Politics". En: Meyer, Birgit; Pels, Peter (eds). *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- HENRY, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. París: Seuil, 2000.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. París: Les Presses universitaires de France, 1950.
- METRAUX, Alfred. *La religión des tupinamaba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. París: Librairie Ernest Leroux, 1928.
- ORTEGA, Buenaventura. "Carta a José Soto Gobernador del Departamento de Arauco, 19 de septiembre de 1858". Intendencia de Arauco Vol 53. Gobierno del Departamento de Arauco, 1858 N° entre el 241 y el 242.
- PALAVICINO, Vitorio. "Carta al Vice-Prefecto apostólico Antonio Gavelucci". Los Ángeles, Agosto 1º de 1858. Archivo Franciscano, AV, Vol.22, f. 227.
- ROMÁN, Manuel Antonio. *Diccionario de chilenismos y de otras voces y locuciones viciosas*. Tomo I. Santiago: Imprenta de la Revista Católica, 1901-8.
- SAYGNES, Thierry (comp). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima: Hisbol/IFEA, 1993.
- STADEN, Hans. *Los viajes y cautiverio entre los caníbales*. Buenos Aires: Nova, 1945 (original de 1557).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". En: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Sao Paulo: Cosac & Naify, 1997.
- WETMORE, Jr., Kevin J. « "Avenge Me": Ghosts in English Renaissance and Kabuki Revenge Dramas». En: Wetmore Jr., Kevin J. *Revenge drama in european renaissance and japanese theatre*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.