

Foucault, la etnología y la magia: aproximaciones y derivas¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n58.08>

ALEJANDRO RUIDREJO²

<https://orcid.org/0009-0002-2455-414X>

Universidad Nacional de Salta³, Argentina

aruidrejo@gmail.com

MARÍA CORA PAULIZZI⁴

<https://orcid.org/0009-0008-7178-2528>

Universidad Nacional de Salta⁵, Argentina

corapaulizzi@yahoo.com.ar

Cómo citar este artículo: Ruidrejo, A. & Paulizzi, M. C. (2026). Foucault, la etnología y la magia: aproximaciones y derivas. *Tabula Rasa*, 58, 149-169. <https://doi.org/10.25058/20112742.n58.08>

Recibido: 13 de septiembre de 2025

Aceptado: 4 de marzo de 2026

Resumen:

El presente artículo ancla su análisis en los apuntes de Foucault que llevan por título *La magie – le fait social total* (1950). El acceso a los archivos inéditos de Foucault revela un trabajo intenso y productivo de notaciones y escritura sobre el campo de la producción etnológica que recorre desde las obras de Mauss hasta las de Lévi-Strauss, pasando por Durkheim, entre otros. De este modo, pretendemos desplegar un análisis vincular y crítico en torno de los hilos que entretujan el pensamiento de Foucault con la etnología y que lo distancian, se integran o desaparecen a medida que avanza el proyecto de construir un andamiaje analítico de las relaciones de poder en órbita con la genealogía nietzscheana. Para lo cual esbozamos un análisis final, en torno del neoliberalismo francés —Baudin—, dando cuenta de una extensa trama de capilaridades con la historia de la gubernamentalidad.

Palabras clave: etnología; magia; genealogía; gubernamentalidad.

¹ La presente investigación se lleva a cabo en el marco del Proyecto de Investigación N° 2857: Gubernamentalidad y Subjetivación, financiado por el Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta.

² Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba

³ Consejo de Investigación -UNSa (Ciunsa).

⁴ Doctora en Cs. Humanas con mención en estudios sociales y culturales, por la Universidad Nacional de Catamarca.

⁵ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet-ICSOH).

Foucault, Ethnology, and Magic: Approaches and Ramifications

Abstract:

This article is anchored on Foucault's notes entitled *La magie – le fait social total* (Magic—The Total Social Fact, 1950). Access to Foucault's unpublished archives reveals an intense and productive work of notation and writing on ethnological production encompassing Mauss' works through Lévi-Strauss', including Durkheim and others. Thus, we aim to deploy a critical and contextual analysis of the threads interweaving Foucault's thinking with ethnology— threads that either distance him from it, integrate with it, or disappear as the project of constructing an analytical framework for power relations within the orbit of Nietzschean genealogy progresses. To accomplish this, we outline a final analysis of French neoliberalism—Baudin, which accounts for an extended web of connections with the history of governmentality.

Keywords: ethnology; magic; genealogy; governmentality.

Foucault, a etnologia e a magia: aproximações e derivas

Resumo:

O presente artigo ancora sua análise nas anotações de Foucault intituladas *La magie – le fait social total* (1950). O acesso aos arquivos inéditos de Foucault revela um trabalho intenso e produtivo de anotação e escrita sobre o campo da produção etnológica que abrange desde as obras de Mauss até as de Lévi-Strauss, passando por Durkheim, entre outros. Pretendemos, assim, estender uma análise vincular e crítica sobre os fios que tecem o pensamento de Foucault com a etnologia e que o distanciam, que se integram ou desaparecem à medida que avança o projeto de construir uma andaimaria analítica das relações de poder em órbita com a genealogia nietzscheana. Para tanto, esboçamos uma análise final, sobre o neoliberalismo francês – Baudin –, dando conta de uma extensa rede de interconexões com a história da governamentalidade.

Palabras-chave: etnología; magia; genealogía; governamentalidade.

Introducción

La aparición de los apuntes de Foucault (2017) que llevan por título *La magie – le fait social total*⁶, es fruto de la agudeza con la que Jean-François Bert supo recorrer la enorme cantidad de páginas inéditas de la obra del filósofo que permanecen al resguardo de la Biblioteca Nacional de Francia. Se trata de una lección de los años 1950 que Foucault dictara, a pedido de Louis Althusser, a

⁶ La traducción del texto al español ha sido realizada por Alejandro Ruidrejo (2021, pp. 15-49), de quien son las traducciones de los textos citados en este artículo.

los estudiantes de la *École Normale Supérieure* de París. Pero lejos de tratarse de la respuesta a una solicitud ocasional, las anotaciones que sirven de sostén al curso dan muestra del conocimiento que el pensador francés tenía de los textos fundadores de la etnología y a la vez ponen en evidencia la persistencia del influjo de esa disciplina en la formulación del tramo inicial de su crítica al orden de las sociedades occidentales. Dicho texto, escrito a modo de apuntes nos remite directamente a la obra de Marcel Mauss, lo que da cuenta de la proximidad de Foucault al pensador francés, más allá de sus escasas referencias. Siguiendo esta línea analítica pretendemos desandar los diálogos y distanciamientos de Foucault con la etnología francesa y cómo los mismos, en una continua discontinuidad, se entretejen con las derivas de la genealogía, en su encuentro con Nietzsche algunos años después. Para lo cual además de recorrer las resonancias del pensamiento de Mauss en torno de la magia y el hecho social total, hacemos referencia a la proximidad sobre quienes Foucault indica en 1967 fueron sus maestros espirituales: Blanchot y Bataille, haciendo hincapié en cómo, en primer lugar Foucault le presta atención a la proyección de la obra de Mauss en los trabajos de Bataille, y en segundo lugar al abandono del interés por el análisis comparativo de las sociedades modernas con las sociedades primitivas que se produce con la adopción de la genealogía nietzscheana.

Así, años más tarde, la genealogía nietzscheana atravesará la recepción de la tradición de la sociología y la etnología francesa interpelando la función de la ley con la que producía sus análisis, y habilitará la convergencia con la concepción del poder entendido como tecnología, que un etnólogo como Pierre Clastres pondrá en juego al momento de volver nuevamente sobre las culturas indígenas de la Amazonia. Pues, en un entrecruzamiento etnológico y genealógico la apuesta recaía en dejar de pensar el poder como prohibición.

De este modo, consideramos que el análisis genealógico de la densidad histórica de las prácticas sociales irá a contrapelo de todo intento de restauración de universales antropológicos, incluso contra aquellos que encontraban un amparo en la etnología de Lévi-Strauss. Y, es finales de los 70 que el afinamiento del análisis de las relaciones de poder con base en las prácticas punitivas o el modelo de la guerra, que Foucault ha denominado *hipótesis Nietzsche*, tropezó con su límite y abrió un sesgo para los análisis de los sistemas de pensamiento en clave de historia de la gubernamentalidad, bajo cuyas grandes líneas directrices es posible encontrar un espacio para reponer un conjunto de relaciones establecidas entre la etnología y un segmento del neoliberalismo francés. Es de la mano de Baudin con quien desplegamos dichos entrecruzamientos en torno de sus pertenencias y resonancias en el neoliberalismo francés, dando cuenta de una extensa trama de capilaridades con la historia de la gubernamentalidad en general.

Para realizar dicho trabajo recostamos la analítica en una lectura detenida y genealógica de los textos —prácticos— que, a modo de archivos, emergen y se recrean en el ejercicio mismo del pensar.

Entre Mauss y Lévi-Strauss: la etnología y sus aproximaciones

La consideración de la magia como hecho social total⁷ remite directamente a la obra de Marcel Mauss, lo que permite iluminar la escasa referencia que se hace al sobrino de Durkheim en la obra publicada del filósofo francés.

Si *Les mots et les choses* (1966) en tanto arqueología de las ciencias humanas

⁷ En esos fenómenos sociales «totales», como proponemos llamarlos, se expresa a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales —que al mismo tiempo son políticas y familiares— económicas —y éstas suponen formas particulares de la producción y el consumo o, más bien, de la prestación y la distribución—; sin contar los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos y los fenómenos morfológicos que manifiestan tales instituciones (Mauss, 2009, p. 70).

releva la positividad sobre la que estas se desarrollan en el intersticio de la biología, la economía y la filología, revela a su vez el modo en que esos tres dominios les brindan respectivamente los modelos constitutivos configurados por los pares de la *función* y la *norma*, del *conflicto* y la *regla* y de la *significación* y el *sistema*. En ese contexto, Mauss

aparece como la figura representativa de la inversión de la primacía que, en el campo de la economía, mantenía el *conflicto* en relación a la *regla*. Si los saberes que han tenido por objeto al hombre, obtuvieron de la economía un modelo que había girado en torno al *conflicto* que resultaba del juego de la necesidad, el deseo o el interés y que encontraba su pacificación en la *regla*; Mauss representaría el movimiento inverso que mostraría cómo el campo de las violencias que se desprenden de la *salvaje necesidad* y del *infinito del deseo* se ordenan a partir de una regla. Pero tanto el papel que ocupa el autor del *Essai sur le don* como el de Durkheim, Lévy-Bruhl y Blondel en la formación de las ciencias humanas (Foucault, 1966, p. 371-73), es el resultado del recorrido foucaulteano por los territorios de la etnología por más de una década y media, que no sólo inspiró el esfuerzo de extrañamiento frente a las formaciones culturales de Occidente mismo, sino que moldeó gran parte de las opciones metodológicas que sostuvieron su historia de los sistemas de pensamiento.

La lección sobre la magia se inscribe en el contexto de publicación de la compilación de artículos de Marcel Mauss, bajo el título de *Sociologie et anthropologie* (1950), que contaba con la ya célebre y extensa introducción de Claude Lévi-Strauss, quien acababa de sacar a la luz *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949a) y *Le sorcier et sa magie* (1949b). El hecho de que Foucault opte por la presentación del fenómeno de la magia como hecho social total, marca tanto su interés por los aportes de Mauss como también una distancia con respecto a la lectura que Lévi-Strauss hacía de ellos cuando criticaba los límites de la explicación mausseana del

don y consideraba que la misma debía completarse con los resultados expuestos con anterioridad en *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, que se había publicado en 1902. Dicho de otro modo, si bien es innegable que las notas del curso sobre la magia están impregnadas del influjo ejercido por la interpretación que Lévi-Strauss realiza de la obra de Mauss, no lo es menos, el hecho de que Foucault interpreta el fenómeno de lo mágico desde la perspectiva del hecho social total, y al leer el *Esquisse d'une théorie générale de la magie* desde categorías de una obra posterior como es el *Essai sur le don*, que se imprimió en 1924 (Foucault, 2017, p. 322)⁸ pone de manifiesto el distanciamiento frente al modo en que el estructuralismo antropológico, intentó dar cuenta de la lógica del intercambio⁹.

Es preciso recordar aquí que Lévi-Strauss consideraba un error que Mauss no hubiera avanzado de modo suficiente en su intento de explicar el hecho de que el intercambio operase como el denominador común de un gran número de actividades sociales aparentemente heterogéneas entre sí, frenado por la imposibilidad de constatarlo en los hechos, que sólo le permitían reconocer la existencia de tres obligaciones, las de *dar, recibir y devolver*. Mauss no pudo dar cuenta de la «estructura» que demandaba la comprensión de esas prácticas, y al momento de intentar enlazarlas terminó por adoptar la explicación que el propio pensamiento indígena les otorgaba cuando atribuía a las cosas donadas una especie de fuerza, el *hau*, que obligaba a su devolución.

La única forma de escapar del dilema hubiera sido darse cuenta de que es el intercambio lo que constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones discretas en las que la vida social lo descompone. Allí como en todas partes, había que aplicar un precepto que el propio Mauss ya había formulado en el *Essai sur la Magie*: La unidad del todo es aún más real que cada una de las partes. Por el contrario, en el *Essai sur le don*, Mauss se esfuerza por reconstruir un todo con las partes, y como esto es manifiestamente imposible, debe agregar a la mezcla una cantidad adicional que le dé la ilusión de recuperar su relato. Esta cantidad es el *hau*. (Lévi-Strauss, 1950, p. 34)

Esa unidad del todo que Lévi-Strauss recupera como legado de Mauss, y que de cierto modo lo coloca como su heredero, basado en una coherencia que opera a la vez como legitimadora de la antropología estructural, es la que permite reconocer la presencia de *Les Structures élémentaires de la parenté* en la explicación del funcionamiento del intercambio en las sociedades. La prohibición del incesto

⁸ En la lección de 1951 Foucault apuntará: «De ahí el error de L[évi]-S[trauss], quien cree que puede evitar las dificultades de la noción de maná, profundizando la noción de hecho social total» (Foucault, 2017, p. 322).

⁹ Como lo señala Bert (2017) se encuentran múltiples anotaciones que dan cuenta de la importancia que Foucault le otorgaba a marcar las diferencias que sus opciones metodológicas mantenían con el talante formalizante del método estructural de Lévi-Strauss, así como su inclinación por la manera en que Mauss apostaba por mantener la riqueza de la complejidad de los hechos sociales.

como fuente de la circulación de las mujeres con fundamento en el intercambio, es en gran medida el modelo de los intercambios económicos en general. Ese entrelazamiento entre etnología y economía que emerge en el campo de los debates intelectuales franceses que llega hasta mediados del siglo XX, apenas puede atisbarse en el trabajo de Foucault, incluso cuando sus esfuerzos se orienten hacia la historia de la gubernamentalidad occidental, es posible que ello obedezca a dos razones principales; en primer lugar a la atención que Foucault le presta a la proyección de la obra de Mauss en los trabajos de Bataille, y en segundo lugar al abandono del interés por el análisis comparativo de las sociedades modernas con las sociedades primitivas que se produce con la adopción de la genealogía nietzscheana.

Bataille: la etnología y sus derivas

Consultado en 1967 sobre quiénes fueron sus maestros espirituales, el filósofo francés afirmará que durante un largo período estuvo atravesado por las tensiones que generaban sus intereses por Blanchot y Bataille y por ciertos estudios positivos, como los de Dumézil y Lévi-Strauss. Por el lado de Bataille, la experiencia del erotismo entendido como experiencia de la disolución, la desaparición, la negación del sujeto, le sugirió el tema que traspuso en la reflexión sobre análisis estructurales o «funcionales» como los de Dumézil o Lévi-Strauss (Foucault, 1994, p. 614). La célebre afirmación de la muerte del hombre será construida apoyándose en un juego de proximidades y distanciamientos con las apuestas que sostenía el estructuralismo. Y aun cuando, en 1966, en el marco de lo que podría reconocerse como la anticipación del tratamiento destinado a la cuestión de la *Aufklärung*, al escribir una reseña de la traducción francesa del libro de Cassirer *Die Philosophie der Aufklärung* Foucault no dudará en afirmar que Lévi-Strauss se inscribe en la dinastía de los *Aufklärer* modernos que comienza con Marx (Foucault, 1994, p. 547), sostendrá que la tarea realizada por esa antropología estructural, basada en un método que fundó a la lingüística y permitió una cierta renovación de algunas disciplinas como la historia de las religiones, la etnología y la sociología, estaría vinculada más bien a la indagación sobre los límites y las posibilidades del conocimiento, y se diferenciaría de otra actividad mediante la cual los teóricos, no especialistas, se esfuerzan por definir las relaciones actuales que pueden existir entre distintos elementos de nuestra cultura, como expresión de una suerte de estructuralismo generalizado, no restringido a un campo científico concreto, y que aportaría a la función filosófica de realizar un diagnóstico de la cultura, del mundo actual, a todas las relaciones prácticas o teóricas que definen nuestra modernidad.

En este sentido, será más bien Bataille quien le provea a Foucault un conjunto de elementos a partir de los cuales articular, con apoyo en el erotismo y la experiencia límite, el desarrollo de su investigación en torno a la muerte del hombre y la transformación de la filosofía en una actividad que permite diagnosticar el

presente, del que *La Part maudite*, bien pudo ser un ejemplo. Si bien la publicación de esa obra se llevó a cabo en 1949, es decir dos años antes del curso de Foucault sobre la magia, lo cierto es que ya en 1933 Bataille había publicado *La Notion de dépense*, y ponía en juego una lectura del *Essai sur le don* a partir del *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. La muerte y el derroche que atraviesan otras experiencias de la sexualidad y de la economía, desplazaban la centralidad que el *homo economicus* adquirió en la modernidad, y en ese sentido no sólo proveían experiencias que disolvían la subjetividad, sino que apuntaban al quebranto de la racionalidad económica de los intercambios de equivalentes que parecía remitir a la prohibición del incesto. No se trataba de comprender la regla que gobierna la circulación sexual en las sociedades, sino de procurar la transgresión de los límites a partir del erotismo, que Foucault describe en estos términos:

El siglo XX ha descubierto sin duda las categorías emparentadas del gasto, el exceso, el límite, la transgresión: la forma extraña e irreducible de estos gestos sin retorno que consumen y consuman. En un pensamiento del hombre que trabaja y del hombre productor —que fue el de la cultura europea desde fines del siglo XVIII—, el consumo (*consummation*) se definía por la sola necesidad, y la necesidad se medía por el solo modelo del hambre. Prolongada ésta en la búsqueda del beneficio (apetito de aquel que no tiene más hambre) introducía al hombre en una dialéctica de la producción donde se leía una antropología simple: el hombre perdía la verdad de sus necesidades inmediatas con los gestos de su trabajo y los objetos que creaba con sus manos, pero era ahí también donde podía reencontrar su esencia y la satisfacción indefinida de sus necesidades. Pero sin duda no hay que comprender el hambre como ese *minimum* antropológico indispensable para definir el trabajo, la producción y el beneficio; sin duda la necesidad tiene todo otro estatuto o por lo menos obedece a un régimen cuyas leyes son irreducibles a una dialéctica de la producción. El descubrimiento de la sexualidad, el cielo de irrealidad indefinida en el que Sade, de entrada, la colocó, las formas sistemáticas de lo prohibido donde ahora sabemos que está presa, la transgresión de la que ella es el instrumento y el objeto en todas las culturas, indican de una forma muy imperiosa la imposibilidad de imponerle a la experiencia mayor que constituye para nosotros un lenguaje milenario como el de la dialéctica. (Foucault, 1994, p. 248)

A pesar de la referencia clara a la recuperación que Bataille realiza de los aportes de Mauss, podría afirmarse que el interés de Foucault se inclinó más por la cuestión de la sexualidad y las experiencias límites que por la del gasto improductivo y

su relación con las prácticas sacrificiales, aun cuando éstas fueron sedimentando por más de dos décadas la escritura de *La part maudite*, al punto de que cuando retoma el análisis del lugar que el sacrificio ocupaba en el mundo azteca, que ya había abordado en *L'Amérique disparue* (1928), establece la contraposición entre esa cultura, en cuya concepción del mundo el consumo/consumación (*consommation*) tenía el lugar central, y la sociedad occidental moderna que gira en torno a la producción: «Ellos no estaban menos preocupados por *sacrificar* que nosotros por *trabajar*» (Bataille, 1976, p. 523).

El respaldo que Bataille encuentra en la etnología es explicitado al referirse a la sociedad de consumo/consumación (*consommation*) especialmente en lo que respecta a sus referencias a la práctica del *potlach* en los indios del noroeste americano, que toma del *Essai sur le don*. El temprano arribo a esa obra le fue propiciado, en torno a 1925, por las entusiastas recomendaciones de su amigo, el etnólogo Alfred Métraux (Bataille, 1976, p. 489) quien tomaría el *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* como punto de partida para sus investigaciones sobre la antropofagia ritual tupinambá, reconstruida en gran parte a partir de las crónicas del calvinista Jean de Léry y las de André de Thevet sobre la *France Antarctique*, que fue el resultado de una breve experiencia de colonización francesa en Brasil, entre 1555 y 1567, en la que los hugonotes, fallidamente, intentaron buscar la libertad y tolerancia religiosa que el viejo continente les negaba.

No carece de interés el hecho de que la supervivencia de los calvinistas franceses en tierras sudamericanas haya sido posible, en gran parte, debido a la protección brindada por los tupinambá, quienes a su vez al ser llevados a Francia nutrieron el relato de Montaigne sobre sus costumbres, publicado bajo el título *Des Cannibales* en sus *Essais* (1962). El filósofo reconstruyó el diálogo que el rey Carlos IX tuvo con tres de esos indígenas en Ruan, y recuperó la extrañeza que les produjera que los adultos hombres europeos obedecieran a un niño, a un menor de edad, y que se tolerasen pacíficamente las injusticias que conducían a un sector importante de la población a vivir en la pobreza mientras otro gozaba de la abundancia (Montaigne, 1962, p. XXX). Todo ello no puede dejar de interpretarse en el enmarcamiento que le brinda la estrecha amistad entre Montaigne y Étienne de La Boétie¹⁰, cuyo *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un* circuló con intensidad entre los hugonotes.

Sin embargo, la convergencia en el rechazo al poder del Estado entre los

¹⁰ Clastres (1976) consideraba que La Boétie era el fundador desconocido de la antropología del hombre moderno, que tres siglos antes de Nietzsche y de Marx había encontrado el punto de quiebre en que la división social instalaba las condiciones de degradación del hombre.

tupinambá y los hugonotes se fractura en el punto en que estos últimos, siguiendo la religión reformada abren el camino para el desarrollo del espíritu del capitalismo. Como afirma Bataille: «La doctrina de Lutero es la negación

acabada de un sistema de consumo/consumación (*consommation*) intensa de los recursos» (1976, p. 117). Las sociedades indígenas americanas que se basaban en las formas del intercambio ordenadas por la economía del don, eran sociedades contra el mercado y claramente en torno a ello se reconocen sus diferencias con un liberalismo, que hubiera podido tomar como consigna el título de la obra de Pierre Clastres: *La sociedad contra el Estado*¹¹.

La economía de los dones no sólo se mantuvo como el soporte teórico para la comprensión de las relaciones entre sacrificio y economía, sino que le permitió también a Bataille desarrollar su tesis basada en la diferenciación entre la economía general y la economía particular, desde la cual arrojó una interpretación sobre el Plan Marshall, sin lugar a dudas, uno de los acontecimientos más importantes del orden político económico posterior a la Segunda Guerra Mundial, desde la lógica del gasto improductivo y del endeudamiento como manifestación de poder de unos países sobre otros. La intervención y la planificación económica que posibilitó la reconstrucción económica europea y su integración continental era interpretada a la luz de una economía general, que recogía los efectos persistentes de entrelazar *Hegel, la muerte y el sacrificio*, como resultante del seminario de Alexandre Kojève¹² atravesada por la impugnación a la síntesis dialéctica que derivaba de la afirmación soberana en el derroche.

Las derivas de la etnología a la genealogía

En 1970, en la conferencia dictada en el Instituto franco-japonés de Kyoto, bajo el título de *La folie et la société*, Foucault afirmaba que tradicionalmente el estudio de los sistemas de pensamiento en Occidente, consistió en prestar atención a los fenómenos positivos, pero que la etnología, con Lévi-Strauss, había explorado un método que permitía poner a la luz la estructura negativa en la sociedad, como en el caso de la prohibición del incesto, que no consistía precisamente en la simple afirmación de un determinado tipo de valores. En consonancia con esa forma de análisis de las prácticas sociales, a Foucault le interesaba, estudiar lo rechazado

¹¹ Una especial atención requieren en este punto dos cuestiones; por un lado, el interés de Clastres (1976) en el tema de la servidumbre voluntaria, que vuelve sobre la diferenciación entre las sociedades con Estado y las sociedades contra el Estado, estableciendo vínculos entre La Boétie y los tupinambá en relación a la afirmación de la emergencia histórica de la división social entre gobernantes y gobernados; y por otro lado, el hecho de que el etnólogo francés encuentra en La Boétie a un analista de las relaciones de poder en términos tecnológicos y no psicológicos.

¹² Especial relevancia cobra en este punto el hecho de que Kojève haya participado activamente en las negociaciones que dieron forma al Plan Marshall, a partir de su transformación en funcionario de la administración francesa. Kojève se mostró partidario de los intereses de los países en desarrollo y convergió con las perspectivas de desarrollo económico y social del estructuralismo latinoamericano impulsado por Raúl Prebisch, cuando era secretario ejecutivo de la *Comisión Económica para América Latina y el Caribe* (Cepal). Llegó a prescribir que la política de economía exterior de los países centrales en relación al mundo descolonizado debía ser la de *capitalisme dominant*. El viejo capitalismo que se expresaba en el colonialismo político había devenido en un colonialismo económico (Kojève, 1999, p. 561).

y excluido basado en un método de trabajo ya reconocido en etnología. Pero, siguiendo un sentido inverso al que se orientaron los trabajos de los etnólogos, que desde las primeras décadas del siglo XX abordaron la cuestión de la locura en sus sociedades de modo comparado con las sociedades primitivas, como fue el caso de Ruth Benedict, Foucault afirma que:

Puede decirse que el loco es un avatar de nuestras sociedades capitalistas, y me parece que, en el fondo, el estatuto del loco no varía en absoluto entre las sociedades primitivas y las sociedades avanzadas, lo cual no hace más que demostrar el primitivismo de nuestras sociedades. (Foucault, 1994, p. 130)

Las múltiples referencias a Claude Lévi-Strauss, y especialmente a la cuestión de la prohibición del incesto sirven como punto de apoyo para la comparación entre las sociedades modernas europeas y las sociedades primitivas, como cuando vincula el rol jugado por el sistema penal en la Edad Media y la confiscación de propiedades con la interdicción de mantener relaciones sexuales con ciertos individuos adscritos a la unidad familiar, en tanto que ambas habrían desempeñado una función central en la circulación de bienes. La dote matrimonial y los objetos que se exponían como manifestación de la riqueza y el prestigio en el contexto de un acto o una ceremonia de las sociedades indígenas en el intercambio de dones, desempeñaban el mismo rol que el poder monárquico, cuando al ejercer la atribución de impartir justicia confiscaba recursos que entraban en un proceso de intercambios económicos de dimensiones más importantes que los que promovían hasta los mismos bancos (Foucault, 1994, p. 301). En el marco del curso *Théories et institutions* penales, dictado entre 1971 y 1972, al diferenciar el sentido que el castigo adquiere en las sociedades de encierro (*enfermement*) que operan sobre la base de la exclusión de los individuos, el filósofo realizaba el hecho de que la justicia penal medieval promovía la circulación a partir de la compensación y el cálculo de equivalencias, al afirmar que: «Sin duda, una descripción de las prácticas penales en la Edad Media debería organizarse en torno a la pregunta: quién redime qué; ¿Por qué se redime tal o cual acción? ¿Cómo se compensa eso? En resumen, el *intercambio*» (Foucault, 1994, p.139).

Es decir que, en el intento de desnaturalizar el sentido moderno del aprisionamiento y de lo que posteriormente denominará como dispositivos disciplinarios, Foucault opera con la oposición entre encierro y circulación, ejemplificando con la prohibición del incesto y la justicia penal medieval el sentido que esta última función tuvo en la constitución de los espacios de intercambio económico. Sin lugar a dudas, resultaba muy provocativa y controversial la tesis de que en la Edad Media y en las sociedades indígenas se encontrasen prácticas constitutivas y promotoras del intercambio contrapuestas a una caracterización de las sociedades liberales modernas, que se definirían por el encierro. Todo ello implicaba unir una interdicción sexual fundamental con una práctica punitiva, aun cuando ambas se

ordenasen de modo contrapuesto en torno a lo prohibido, dado que, en relación al incesto, es la prohibición la que posibilita la circulación de bienes, mientras que en el ejercicio de la justicia real medieval es la transgresión de las prohibiciones la que cumple igual fin. Además, se vinculaba una prohibición que pretendía operar como universal antropológico con una práctica situada y muy circunscripta. Los ejemplos de la etnología y la historia no se amalgamaban del mejor modo. Esto se reordenaría cuando el eje a partir del cual se clasifican las sociedades se definiera teniendo presente la manera en que ellas se liberaban, no de sus muertos, sino de sus vivos, y Foucault distinguiera entre sociedades masacrantes o sociedades de muertes rituales, sociedades de exilio, sociedades de reparación y sociedades de encierro (Foucault, 1994, p. 319). El desplazamiento de la prohibición del incesto por la práctica del sacrificio, de las muertes rituales, aparece como muy relevante para caracterizar a las sociedades primitivas.

Cuando en el *Collège de France* dicte sus clases sobre *La Société punitive*,¹³ Foucault realizará una reconsideración no sólo de la identificación entre «encierro» y «exclusión»¹⁴, sino que abandonará también el ejercicio de la crítica fundamentada en la comparación con las sociedades indígenas, y renunciará a plegarse al modo en que Lévi-Strauss, en *Tristes Tropiques* (1955), ensayó la clasificación de las sociedades según el modo en que se liberaban de quienes le representaban un peligro, utilizando la contraposición entre sociedades de *antropofagia* y de *antropoemia*, basadas en la asimilación y la exclusión respectivamente. A medida que Foucault vaya precisando el objetivo de tomar la penalidad como analizador del poder, se consolidará el distanciamiento en relación al modo en que la etnología estructural colocó en el centro de su teoría de las sociedades la prohibición como función fundamental del poder. En 1975, para aclarar el tipo de vínculo que mantuvo con el estructuralismo, marcará sus diferencias con el análisis basado en las reglas de prohibición del incesto:

Lo que me interesa, sin embargo, no es eso, y siempre he querido preguntar a los antropólogos: ¿cómo funciona realmente la regla del incesto? Entiendo la regla, no como un sistema formal, sino como un instrumento de coerción

¹³ Al comienzo de su curso Foucault rechaza la clasificación de las sociedades entre cremadoras e inhumadoras, utilizadas por los etnólogos y arqueólogos (Foucault, 2013, p. 3). En sus trabajos sobre los indígenas de la zona amazónica Pierre Clastres (1980) distinguirá entre las sociedades que inhuman y las que creman a sus muertos, dentro de las que buscan borrar el último anclaje espacial de los muertos que significa una tumba, diferenciará entre las que practican el endocanibalismo y las que, como en el caso de los tupinambá, realizan una antropofagia ritual de los enemigos capturados en la guerra.

¹⁴ En 1972 se reconoce un punto de inflexión en la manera en que Foucault concibe la diversidad de formas que adquieren las relaciones de poder. En una entrevista de ese año, después de que realizara una visita a la cárcel norteamericana de Attica, dirá: «La sociología tradicional, es decir la sociología de tipo durkheimiano, plantea el problema de la siguiente manera: ¿Cómo puede la sociedad crear cohesión entre los individuos? [...] En cuanto a mí, me interesaba, en cierto modo, el problema opuesto o, si se prefiere, la respuesta contraria: ¿Mediante qué sistema de exclusión, eliminando a quién, creando qué división, mediante qué juego de negación y rechazo, la sociedad empieza a funcionar?» (Foucault, 1994, pp. 527-528).

preciso, real, cotidiano y por tanto individualizado. Es la coacción lo que me interesa: cómo pesa sobre las conciencias y se inscribe en los cuerpos; cómo rebela a la gente y cómo la frustra. Es precisamente en este punto de contacto, de fricción, posiblemente de conflicto, entre el sistema de reglas y el juego de irregularidades donde siempre coloco mi cuestionamiento. (Foucault, 1994, p. 723)

La genealogía nietzscheana atravesará la recepción de la tradición de la sociología y la etnología francesa interpelando la función de la ley con la que producía sus análisis, y habilitará la convergencia con la concepción del poder entendido como tecnología, que un etnólogo como Pierre Clastres pondrá en juego al momento de volver nuevamente sobre las culturas indígenas de la Amazonía.

La etnología, la genealogía y la gubernamentalidad neoliberal

El análisis genealógico de la densidad histórica de las prácticas sociales irá a contrapelo de todo intento de restauración de universales antropológicos, incluso contra aquellos que pretendieran ampararse en la etnología de Lévi-Strauss. Pero el afinamiento del análisis de las relaciones de poder sobre la base de las prácticas punitivas o el modelo de la guerra, que Foucault ha denominado *hipótesis Nietzsche*, tropezó con su límite y abrió un sesgo para las analíticas de los sistemas de pensamiento en clave de historia de la gubernamentalidad, bajo cuyas grandes líneas directrices es posible encontrar un espacio para reponer un conjunto de relaciones establecidas entre la etnología y un segmento del neoliberalismo francés.

Es de la mano de Louis Baudin, que la tradición neoliberal celebrará la publicación de *Les Structures élémentaires de la parenté*, en un primer momento con su reseña de la obra de Lévi-Strauss en la *Revue d'histoire économique et sociale*, en la que asevera:

La cultura se afirmará poniendo una regla: la Regla. La cultura sustituye el azar por el orden, ella es la Intervención, y el autor, para precisar su tesis, evoca el control de la distribución en nuestras sociedades modernas. En suma, para existir, la Cultura instaure una «dirección». ¡Pero la cultura es una entidad! ¿Cuál es el motivo por el cual el hombre obedeció al formular la Regla? El principio superior de la reciprocidad. Toda la vida, para el primitivo, toma la forma del intercambio y nos adentramos así en el dominio económico. Sin embargo, ese intercambio desborda el cuadro actual de nuestra economía e invade todo: se aplica al poder, a los sentimientos, a los riesgos. Nos recuerda al clásico *Essai sur le don* de Mauss. (Baudin, 1952, p. 323)

Al colocar al intercambio regulado como la base de la cultura, la antropología estructuralista le brinda al liberalismo constructivo, que Baudin venía promoviendo desde el *Coloquio Lippmann* y con la creación de la *Sociedad Mont-Pèlerin*, un principio fundador del progreso civilizatorio que conducía a la humanidad desde las sociedades

primitivas hasta el neoliberalismo. La prohibición del incesto, lejos de ser un resabio de creencias e interdicciones mágico-religiosas, al modo en que lo sostenía Durkheim¹⁵, constituye parte del desarrollo de un «nuevo orden» en el que la naturaleza se supera a sí misma. La regulación permite el advenimiento de las ventajas de la circulación, cuya forma matricial está representada en el intercambio de mujeres.

En este punto es importante recordar que Baudin publicó en 1928 *L'Empire socialiste des Incas* en la colección de *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, de la Universidad de París, que había sido creada en 1925 por Marcel Mauss y Lucien Lévy-Bruhl, lo que implica su clara inscripción en el espacio de la etnología francesa de las primeras décadas del siglo XX, desde la perspectiva de un neoliberalismo francés que empezaba a nutrirse en las diatribas contra el socialismo desplegadas por Ludwig von Mises (1922). El entrecruzamiento entre etnología y economía que se produce en Baudin lo habilita a desplegar elogios y señalamientos críticos sobre el trabajo de Lévi-Strauss, con las siguientes expresiones:

El autor tomó prestada las ilustraciones de sus tesis de la India, Australia y el Extremo Oriente. Raramente se refiere a América, ya sea a Brasil al que conoce bien, ya sea a Perú, que ameritaría ser conocido por él. Señalamos a propósito de este último país que la división bipartita entre Hanan y Hurin es muy común en otras regiones además del Cuzco hasta 1944, ella subsistía en Collana, más allá de La Paz bajo el nombre de sayas; estaba prohibido casarse entre ayllus (asociaciones familiares, gentes) de una misma saya. Desearíamos que C. L., con la penetración de espíritu de la que ha dado prueba en su bello libro, profundice en el sistema de parentesco quichua sobre el cual se inclinaba con mucha inteligencia Diego de Torres Rubio en 1586. El Ego masculino llama padre tanto al autor de sus días, como al hermano de este. (Baudin, 1952, pp. 324-325)

Al referenciar los trabajos del jesuita Diego de Torres Rubio¹⁶, que en 1586 se instaló en Juli y generó una serie de investigaciones sobre el mundo incaico, dentro de las que se destaca el diccionario en el que define el sentido de las palabras que

¹⁵ Lévi-Strauss se refiere al artículo de E. Durkheim *La prohibition de l'inceste* al afirmar que: «Según Durkheim, la observación de las sociedades australianas, consideradas como la ilustración de un tipo primitivo de organización que antes era común a todas las sociedades humanas, proporciona la solución del problema del incesto. La vida religiosa de estas sociedades está, como se sabe, dominada por creencias que afirman una identidad sustancial entre el clan y el tótem epónimo. La creencia en esta identidad sustancial explica las prohibiciones especiales que afectan a la sangre considerada como símbolo sagrado y el origen de la comunidad mágico-biológica que une a los miembros de un mismo clan. [...] Las prohibiciones que afectan a las mujeres y a su segregación, tal como se expresa en la regla de la exogamia, no serían otra cosa que la repercusión lejana de creencias religiosas que primitivamente no harían discriminación entre los sexos, pero que se transforman bajo la influencia del acercamiento que se establece, en la mente de los hombres, entre la sangre y el sexo femenino» (Lévi-Strauss, 1949a, p. 54).

¹⁶ Diego de Torres Rubio, que fue un lingüista y gramático de gran valía, recoge en su *Arte y Vocabulario Quichua*, bajo el título de *Nombres de parentesco* la palabra *Yaya* que designa tanto al padre como al tío, hermano del padre (Torres Rubio, 1754, p. 70).

expresan las relaciones de parentesco indígenas, no sólo evidenciaba la erudición alimentada en el trato con una valiosa fuente antigua, sino que también se preocupaba por señalar la persistencia de ese orden fundado en la prohibición del incesto que llegaba hasta su presente histórico. Pero, además, al indicar la carencia de un análisis del sistema de parentesco de las comunidades indígenas de Perú y Brasil, Baudin tácitamente entrelazaba el socialismo incaico y las reducciones jesuitas del Paraguay, que a su entender surgieron como resultado de la traslación a las tierras guaranícas de las experiencias misionales de la Compañía de Jesús en Juli. La crítica que el neoliberalismo francés desplegara al intervencionismo y la centralización de la economía a ambos modelos de sociedad se fundaba en el hecho de que su aparente éxito tenía como efecto la configuración de una subjetividad indígena que habría quedado reducida a un estado de sumisión, infantilismo y renuncia de la voluntad.

La proximidad de Baudin a las posiciones de los ordoliberales y especialmente su afinidad con la concepción de la economía de Wilhem Röpke, le permitía realzar el valor que la etnología adquiriría para todo intento de fundamentar un «nuevo orden» económico donde el dinamismo del intercambio sea posibilitado por la regulación, siempre que ella actuase en conformidad con el mercado¹⁷. Debido a ello es que en *L'Aube d'un nouveau libéralisme* (1953), al intentar reconstruir los antecedentes de la relación central entre la elite y la masa, en torno a la cual se jugaban las posibilidades de afirmación de un nuevo liberalismo, vuelve a apoyarse en la misma obra de Lévi-Strauss, que había reseñado, para decir que:

En el alba de las civilizaciones, el individuo se afirma por una superioridad que le permite dar a otro más de lo que él recibe. Ese don que él hace de una invocación, una predicción, una advertencia, un útil, un objeto de arte, lo vuelve acreedor, y si el beneficiario no puede dar la contraparte, le confiere una influencia (*emprise*) sobre él. El intercambio en el dominio material o inmaterial, no es más que un procedimiento de liberación, una consecuencia de la generalización del principio de reciprocidad que rige las relaciones entre los primitivos. (Baudin, 1953, p. 187)

En el extenso recorrido de la historia de las culturas del viejo y del nuevo continente que Baudin esboza para reafirmar la valía del neoliberalismo, las sociedades primitivas en la que todavía no podía reconocerse una diferenciación clara entre el individuo y la masa, donde imperaba el espíritu cosmológico, que se negaba

¹⁷ Baudin, definiría sintéticamente las diferencias entre el liberalismo manchesteriano y la forma en que el liberalismo dirigido concibe el sentido de las intervenciones y regulaciones, en estos términos: «Por tanto, no es el hecho, es el sentido de la intervención la que está abierta a la crítica. El Estado neoliberal puede pecar por una intervención insuficiente [...] Por tanto, el neoliberalismo no tiene nada de manchesterianismo. Constituye una etapa en la evolución del liberalismo que es “algo aún inconcluso y aún muy joven”. Es un individualismo constructivo» (Baudin, 1942, p. 268).

a trazar las fronteras entre lo material y lo inmaterial, conformarían el punto de partida en un proceso evolutivo que todavía se encontraba muy lejos de producir al hombre de élite que requería un nuevo orden económico individualista.

El juego de las reciprocidades se puso en funcionamiento cuando Lévi-Strauss¹⁸ defendió la obra de Baudin de la invalidación que le presentara Métraux al afirmar que el estudio del economista sobre las instituciones incaicas no respondía a las exigencias de la etnología moderna. Con ello, el libro sobre el socialismo de los Incas se instalaba en medio de las opiniones de los dos discípulos más destacados de Marcel Mauss sobre la antropología americanista.

Desde un costado diferente, Baudin será afectado por las consideraciones críticas de Pierre Clastres¹⁹ sobre el lugar otorgado por Lévi-Strauss al intercambio en las sociedades primitivas. En su *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives* planteará sus diferencias de la siguiente forma:

A fin de cuentas, el punto de vista que sostiene la teoría lévi-strausseana del intercambio (*échange*), es que la sociedad primitiva desea el intercambio, que es una sociedad-para-el-intercambio, que mientras más intercambio haya mejor funciona. Pero, se ha visto que tanto en el plano de la economía (ideal autárquico) como en el plano de la política (voluntad de independencia), la sociedad primitiva desarrolla constantemente una estrategia destinada a reducir lo más posible la necesidad del intercambio, no es un entonces del todo la sociedad para el intercambio, sino más bien la sociedad contra el intercambio. (Clastres, 1999, p. 72)

Lévi-Strauss se inscribiría en toda la tradición etnológica que negó la guerra primitiva basándose en el discurso intercambista (*discours échangiste*) y habría convertido el estado de guerra de todos contra todos hobbesiano en un estado de amistad de todos con todos, a través del intercambio. Ya en 1943, en *Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud*, había definido a la guerra como el resultado de la frustración del intercambio, y trasladó luego esa afirmación a *Les*

¹⁸ En el marco de la reseña del libro *Les Incas*, Lévi-Strauss lo pondrá en las siguientes expresiones: «Como la única obra completa sobre los Incas publicada en francés es la (que estimo mucho) de Louis Baudin, L'Empire socialiste des Incas, Métraux consideró necesario cuestionar la idea de que el Imperio de los Incas podría haber sido una especie de esquema de un régimen socialista. Me parece que hay un malentendido allí. De hecho, Métraux se refiere a una definición de socialismo que emana de autores socialistas [...] Al hacerlo, no le importa que Baudin no sea un socialista, sino, por el contrario, un feroz oponente de este régimen, y que el título de su libro esconda una intención controvertida. Para Baudin, el régimen de los incas ciertamente no era lo que los teóricos del socialismo podían soñar, sino más bien un equivalente aproximado de la forma de gobierno a la que, según él, conducirían de hecho las aspiraciones socialistas. En consecuencia, la oposición entre Baudin y Métraux no es tan grande como este último tiende a sugerir» (Lévi-Strauss, 1962, p. 139).

¹⁹ No hay una invalidación disciplinar de parte de Clastres, de hecho, incluye el libro de Baudin sobre el socialismo incaico, junto a las obras de Métraux como fuentes bibliográficas de sus trabajos destinados al *Dictionnaire des mythologies et des religions* a cargo de Yves Bonnefoy.

*structures élémentaires de la parenté*²⁰. La guerra no poseería especificidad propia, sino que emergería allí donde el intercambio fracasaba. Al afirmar la positividad de la guerra como estrategia para impedir la división social y la conformación del Estado en las sociedades primitivas Clastres reinscribe la prohibición del incesto y el intercambio de mujeres en el campo de las alianzas intertribales para sostener la guerra, en tanto que los aliados que devienen cuñados refuerzan los recursos necesarios para mantener el círculo de venganzas y hostilidades con los enemigos.

A modo de conclusión

Como de excelente manera han señalado los artículos de Jean-François Bert (2017; 2018), el acceso a los archivos de los inéditos de Foucault de comienzos de los años 1950, revelan un trabajo intenso y productivo de notaciones y escritura sobre

²⁰Clastres selecciona el siguiente pasaje de esa obra de Lévi-Strauss que corona el capítulo sobre *el principio de reciprocidad*: «Hay un vínculo, una continuidad, entre las relaciones hostiles y la provisión de prestaciones recíprocas, los intercambios son guerras pacíficamente resueltas; las guerras son el resultado de transacciones malogradas» (Lévi-Strauss, 1949a, p. 86).

el campo de la producción etnológica que recorre desde las obras de Marcel Mauss hasta las de Claude Lévi-Strauss, pasando por Émile Durkheim y Ruth Benedict, entre otros. La transcripción y publicación del curso sobre *La magie – le fait social total* es un contundente

ejemplo de ello. Lejos de tratarse de un texto que agota su sentido en la ocasión, forma parte de un proceso de compleja elaboración de ejercicios críticos del pensamiento, en el cual los enfoques etnológicos se han integrado de múltiples formas, alimentando el descentramiento necesario para la desnaturalización del orden de las cosas que establecía los límites del presente, para poder asumirlos desde una historia crítica de los sistemas de pensamiento. Las claras resonancias de esas influencias se mantienen hasta los primeros años de la década de 1970 y, como hemos señalado, se integran o desaparecen a medida que el proyecto de construir un andamiaje analítico de las relaciones de poder orbita de modo más definido en torno a la genealogía nietzscheana. Mucho es lo que falta extraer de esta nueva cantera de materiales, y en el intento de señalar una de sus vetas, aparece el interés por el entrecruzamiento de esas influencias etnológicas con el segmento del neoliberalismo francés que se puntualiza en la figura de Louis Baudin, pero que a través de ese nombre propio sostiene una extensa trama de capilaridades con la historia de la gubernamentalidad más general.

En otras palabras, las escasas menciones que Foucault hace de Baudin no invalidan el intento de revelar la importancia que ese economista ha tenido para las discusiones al interior del campo de la etnología francesa, especialmente en la tradición que, partiendo de Mauss, reúne a Métraux, Lévi-Strauss y Clastres. Pero, más allá de ello, fueron notables los esfuerzos sostenidos por Baudin en el desarrollo del campo intelectual y político requerido para la implementación del

nuevo liberalismo, su participación en el *Coloquio Lippmann* y en la creación de la *Sociedad Mont-Pèlerin*, formaron parte de un itinerario personal que cruzaba el Atlántico, una y otra vez, teórica y prácticamente, produciendo manuales de enseñanza de la economía, dictando conferencias, escribiendo sobre el socialismo incaico y las misiones jesuíticas del Paraguay, promoviendo redes de investigación internacionales o realizando análisis sobre la realidad económica de los países sudamericanos, con una intensidad excepcional.

Baudin fue un claro caso de la práctica del pensamiento que reflexiona y a la vez crea lo que pretende gobernar. Más allá del éxito que haya tenido en esa empresa, lo cierto es que ocupa un lugar dentro de la historia de la gubernamentalidad neoliberal anterior a la década de 1970, que es precisamente un tramo al que Foucault le ha prestado poca atención en su escueto trazado del desarrollo del neoliberalismo en Francia (Foucault, 2004, p. 227). Cabe recordar en relación a ello que en la rápida caracterización de la historia económica de su país desde 1920, Foucault marcó oscilaciones regulares entre políticas dirigistas e intervencionistas y otras propias de la concepción liberal, entre las que ubica el gobierno de Pinay y la reforma de Rueff, que aparecen entre principio y fines de la década de 1950. No deja de ser llamativo que no se hubiera detenido frente al hecho de que los economistas mencionados eran representantes de la concepción neoliberal que, junto Baudin, sedimentaron las condiciones para que para se diera lo que él consideraba como el paso global de adopción del modelo de la economía social de mercado alemana, en los años que precedieron a la crisis del petróleo de 1973 (Foucault, 2004, p. 201). En la historia de la gubernamentalidad que estaba construyendo, Foucault tenía inconvenientes para encontrar las fuentes que le permitieran reconocer el modo en que en las políticas y discursos de Valéry Giscard d'Estaing y de Raymond Barre se transparentaba el neoliberalismo germánico²¹. Esas dificultades para comprender lo que estaba sucediendo en su presente pueden obedecer a múltiples razones, los aportes de Françoise Bilger (1964), sobre el pensamiento económico liberal en Alemania, eran una excelente exposición del estado de los debates económicos en ese país, que Foucault cita con asiduidad en su curso de 1979, pero como señala el mismo economista (Bilger, 2003) en el caso del neoliberalismo galo se encuentra una yuxtaposición de individualidades que no han encontrado una expresión sintética ni las condiciones institucionales que

²¹ Leyendo el libro de Christian Stoffäes, titulado *La Grande Menace industrielle*, Foucault celebra el haber podido encontrar la formulación precisa de esa relación, que lee a los asistentes: «En definitiva se trata en parte del modelo de la economía social de mercado, con un poco más de audacia revolucionaria que del otro lado del Rhin» (Foucault, 2004, p. 200).

le brindasen una mayor organicidad, lo que sin duda explica en parte su menor influencia en el debate intelectual. Sin menoscabo de ello, es preciso tener presente que desde el año 1945 y hasta días antes de muerte, Baudin participó de distintos proyectos y actividades

vinculadas al desarrollo de los debates neoliberales junto a Edmond Giscard

d'Estaing, el padre de Valéry, con quien compartió la publicación de sus obras en la colección del *Comité d'Action Économique et Douanière*²². En 1964, en el *Comité France-Amérique* de París, Edmond Giscard d'Estaing presidió la mesa redonda sobre los Incas del Perú y las Reducciones del Paraguay, que fue dirigida por Louis Baudin, de la que participaron profesores neoliberales de la Facultad de Ciencias Económicas de París, Robert Lacombe²³, la especialista en las misiones de Juli Marie Helmer y los embajadores de Perú, Paraguay, Uruguay y Ecuador, poco tiempo antes de que De Gaulle realizara su gira latinoamericana²⁴. Tanto Baudin (1958) como Pinay²⁵ (1961) precedieron al presidente francés dando conferencias en Sudamérica, enarbolando las banderas de un nuevo liberalismo que, a pesar de sus semejanzas con el alemán, mantenía diferencias que fueron analizadas con claridad por Bilger²⁶ (1969, 2003).

Pero una especial particularidad consiste en el hecho de que desde el siglo XVI, el vínculo francés con el continente sudamericano ha girado en torno a la cuestión del colonialismo. Así como todo un corpus de literatura hugonote sirvió para crear un discurso contra el imperialismo español y la opresión de las que era capaz el Estado moderno (Lestringant, 1990), las crónicas de los viajeros que la etnología francesa recuperó en las primeras décadas del siglo XX, se entretijeron de un modo complejo con los intentos de descifrar el sentido de las prácticas

²² En 1945 se publican en esa misma colección las obras *Nationalisations* de Edmond Giscard d'Estaing y *Qu'est-ce qu'une Nationalisation* de Louis Baudin. Ambos participan de la Sociedad Mont-Pèlerin y comparten la mirada sobre la importancia del neoliberalismo como salida para la crisis del orden colonial.

²³ Lacombe fue inspector del Banco de Francia, pero además escribió destacadas obras sobre la economía de la experiencia jesuítica en Paraguay como son: *Statut politique et droit de propriété dans les Reduccions du Paraguay*, en la cual afirma: «Estas líneas eran dadas a la impresión cuando apareció el libro de M. Baudin, *Une théocratie socialiste: l'État jésuite du Paraguay*, obra que cubre la laguna que señalaba al principio de estas páginas». Y más adelante sostiene que: M. Baudin concluye mostrando la ganancia que las economías de los países subdesarrollados pueden extraer de esa experiencia: los factores psicológicos se revelan como más importantes que los factores económicos para asegurar el éxito de un plan de desarrollo» (Lacombe, 1962, p. 297).

²⁴ De Gaulle, quien en 1962 había designado como ministro de Finanzas y Economía a Valéry Giscard d'Estaing, buscaba con su viaje la unidad latina que le pusiera coto al mundo bipolar con base en una tercera fuerza, en esa empresa se jugaba la posibilidad de evitar el riesgo anunciado por Kojève: de que un tercer conflicto bélico mundial tomara al territorio francés como escenario.

²⁵ Antoine Pinay, que había sido miembro del Gobierno del general de Gaulle, dio una serie de conferencias en Argentina, a comienzos de la década de 1960, de igual modo que Baudin lo había hecho pocos años antes, afirmaba: «No hay duda que el liberalismo puro del siglo XIX está hoy totalmente superado, en la teoría y en los hechos» (Pinay, 1961, p. 38).

²⁶ Bilger indica que las principales convergencias entre el neoliberalismo francés y el ordoliberalismo alemán son: «el rechazo compartido de las doctrinas colectivistas y autoritarias, la voluntad común de reactualizar los principales fundamentos del liberalismo clásico, y la sustitución de la noción de orden natural de los clásicos por la de un orden positivo, inscripto en el cuadro constitucional y jurídico de una libertad organizada. Las divergencias tienen su base en una tradición científica, filosófica y ética, diferente en Francia y en Alemania. Si el neoliberalismo francés se ancla en una filosofía política y social liberal individualista predominantemente antiestatista, el ordoliberalismo alemán está marcado por una preocupación por la armonía social y una visión kantiana de la libertad sometida al respeto de la ley moral» (Bilger, 2003, p. 17).

económicas, bélicas y mágicas, pero también el orden que se configuraba en torno a las prohibiciones matrimoniales, y de igual manera todo ello encontró una deriva que lo anudó al neoliberalismo galo²⁷, que desde mediados del siglo XX, de la mano de los debates sobre la pobreza y el desarrollo²⁸, de modo pertinaz, impugnaron toda esperanza de ligar el indigenismo con el socialismo. La aspiración a lograr la unidad latina impulsada por Francia, parecía repetir el gesto de ensayar una débil intervención en un campo de nueva colonialidad que, al menos, desde el Plan Marshall en adelante supo cómo configurar la geopolítica de los dones y las deudas.

Referencias

Barre, R. (2007). Le conseiller du prince. In Lussy, F. D. (Ed.), *Hommage à Alexandre Kojève: Actes de la Journée A. Kojève*. Éditions de la Bibliothèque nationale de France. <https://doi.org/10.4000/books.editionsbnf.385>

Bataille, G. (1976). *La part maudite. Oeuvres complètes. Vol. VII*. Gallimard.

Baudin, L. (1924). La loi économique. *Revue d'économie politique*, 38(4), 635-646. <https://www.jstor.org/stable/24684225>

Baudin, L. (1928). *L'Empire socialiste des Inka*. Institut d'ethnologie.

Baudin, L. (1933). La psychologie du peuple argentin. *Revue des Deux Mondes*, 18(2), 292-305. <https://www.jstor.org/stable/44853622>

Baudin, L. (1942). *Précis d'histoire des doctrines économiques: conformé au programme de la partie générale du Diplôme d'études supérieures d'économie politique de la Faculté de droit de Paris*. Editions Domat-Montchrestien.

Baudin, L. (1952). Lévi-Strauss (Claude). Les Structures élémentaires de la parenté. *Revue d'histoire économique et Sociale*, 30(3), 323-325.

Baudin, L. (1953). *L'aube d'un nouveau libéralisme*. University of Minnesota.

²⁷ En el caso de la relación entre Lévi-Strauss y Baudin, un punto de convergencia fue el interés del economista por restablecer el estatus epistemológico de la «ley económica» que impulsó como contrapartida de la crítica que realizara a la Escuela histórica alemana a la pretensión de encontrar leyes en economía que pudieran igualarse a las de las ciencias naturales. Si las objeciones a la universalidad de las leyes económicas surgían de la constatación de las variadas manifestaciones de la naturaleza humana, Baudin se proponía mostrar que bajo la apariencia de esa diversidad era posible reconocer un orden, al modo en que los fisiócratas lo reconocían en la ley natural, pero que en la actualidad se fundaría en el *homo economicus* (Baudin, 1924, pp. 643-644).

²⁸ Resulta llamativo que Foucault tampoco se haya referido a las tensiones que se establecían entre el neoliberalismo norteamericano, especialmente la teoría del capital humano, y el neoliberalismo francés en relación a las concepciones sobre la cuestión del desarrollo del Tercer mundo (Foucault, 2004, p. 238).

Bert, J. F. (2017). Michel Foucault défenseur de l'ethnologie. La magie – le fait social total, une leçon inédite des années 1950. *Zilsel*, 2, 281-303.

Bert, J. F. (2018). Foucault, défenseur de l'ethnologie (II). En, *Zilsel*, 3, 310-333.

Bilger, F. (1964). *La Pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*. Librairie générale de droit et de jurisprudence.

Bilger, F. (1969). *Les doctrines économiques actuelles. Le néo-libéralisme*. Professeur à Strasbourg.

Bilger, F. (2003). La pensée néolibérale française et l'ordolibéralisme allemand. En Commun, P. (Ed.). *L'ordolibéralisme allemand: Aux sources de l'Économie sociale de marché*. IFAEE.

Bonnefoy, Y. (1981) *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. Flammarion.

Clastres, P. (1976). La Boétie et la question du politique. *La Boétie, Le Discours de la servitude volontaire*. Payot.

Clastres, P. (1980). *Recherches d'anthropologie politique*. Seuil.

Clastres, P. (1999). *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*. Editions de l'Aube.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.

Foucault, M. (1994). *Dits et Ecrits*. Tomos I-IV. Gallimard.

Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France. 1978 -1979. EHESS/Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2013). *La société punitive*. Cours au Collège de France. 1972 -1973. EHESS/Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2015). *Théories et institutions pénales*. Cours au Collège de France (1971-1972). EHESS/Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2017). La magie – le fait social total. *Zilsel*, 2(2), 305-326. <https://shs.cairn.info/revue-zilsel-2017-2-page-305?lang=fr>

Foucault, M. (2021). La magia como hecho social total. (Trad. A. Ruidrejo). En A. Ruidrejo, C. Paulizzi & E. Vennier (Comp.). *Gubernamentalidades, neoliberalismos, violencia y subjetivaciones* (pp. 15-49). Norte Grande.

Kojéve, A. (1999). Du colonialisme au capitalisme donnant. *Commentaire*, 3(3), 557-565.

Lacombe, R. (1962). Statut politique et droit de propriété dans les Reductions du Paraguay. *Revue d'histoire économique et sociale*, 40(3), 289-297.

- Lestringant, F. (1990). *Le huguenot et le sauvage: L'Amérique et la controverse colonial en France au temps des guerres de religion 1555-1589*. Klincksieck.
- Lévi-Strauss, C. (1943). Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud. *Renaissance, I*, 122-139.
- Lévi-Strauss, C. (1949a). *Les structures élémentaires de la parenté*. Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1949b). Le sorcier et sa magie. *Les Temps Modernes*, 4e année, 41, 385-406.
- Lévi-Strauss, C. (1950). Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. En M. Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes Tropiques*. Librairie Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1962). A. Métraux, Les Incas. *L'Homme*, tome 2(2), 139-140.
- Mauss, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Presses Universitaires de France.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.
- Métraux, A. (1928). *La religión des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guaraní*. Ernest Leroux.
- Métraux, A. (1962). *Les Incas*. Seuil.
- Mises, L. (1922). *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*. Gustav Fischer Verlag.
- Montaigne, M. (1962). *Oeuvres Complètes*. Bibliothèque de La Pléiade.
- Pelosi, H. C. (2008). Charles de Gaulle y América Latina. *Investigaciones y Ensayos*, 57, 246-265. <https://iye.anh.org.ar/index.php/iye/article/view/171>
- Pinay, A. (1961). *El comunismo frente al liberalismo*. Foro de la libre empresa.
- Ruidrejo, A., Paulizzi, C. & Vennier, E. (Comp.). (2021). *Gubernamentalidades, neoliberalismos, violencia y subjetivaciones*. Norte Grande.
- Torres Rubio, D. (1754). *Arte, y Vocabulario de la Lengua Quichua, General de los Indios del Perú que compuso el Padre Diego de Torres Rubio de la Compañía de Jesús y Añadió el P. Juan de Figueredo de la misma Compañía*. Imprenta de la Plazuela de San Cristóbal. <https://archive.org/details/arteyvocabulario01torr>