

Pierre Clastres y su quehacer antropológico

Víctor Manuel Esponda Jimeno
CESMECA-UNICACH

Advertencia

El presente es un estudio que terminé a principios de 1983. El haberlo sacado del rincón donde se encontraba se debe a que en nuestros días y entre nuestros colegas se sabe todavía muy poco acerca de este autor y de su obra. Luego de haberle hecho una lectura general decidí que no lo iba a "desempolvar", pues muchas de las ideas y datos en éste registrados siguen siendo vigentes, además de que es producto de una experiencia académica temprana, cuando mi relación con la antropología era aún de principiante, sobre todo de aprendiz. El revisarlo con la perspectiva actual hubiera implicado deshacerlo y redactarlo de otra manera, tarea que consideré inadecuada, pues cuando lo redacté me movía más el entusiasmo que la perspectiva crítica de un analista. Creo que la validez de este trabajo radica en la información reseñada que se presenta en cada uno de los trabajos que se consultaron, en particular lo referente a la contribución que Clastres hizo a la etnografía de los grupos amazónicos del Paraguay, concretamente su trabajo etnográfico de *los aché gatu* o guayakíes. Es también oportuno señalar que al presente apenas si le corregí ortografía y sintaxis, agregándole tan sólo datos complementarios a las referencias que en aquel entonces registré incompletas o imprecisas.

Valga este espacio para expresar mi reconocimiento a las siguientes personas. En primer lugar a Gloria Patricia Arteaga, quien me animó a escribir el presente ; al Dr. Dan E. Shea, profesor del Departamento de Antropología de Beloit College de Wisconsin ; a Sylvie Coyaud, etnóloga ; Catherine Heu Lambert, amiga y profesora de francés y a Eliseo López Cortés, colega de toda la vida.

Introducción

En 1978 inicié la redacción del presente trabajo cuya meta era la "evaluación" de la obra antropológica que Clastres había realizado; asimismo pretendía ser un reconocimiento a su labor como etnólogo americanista. La idea de redactarlo también surgió por la reciente publicación al castellano de dos trabajos suyos que han generado todo género de polémicas: *La société contra l'État* (*La sociedad contra*

el Estado, 1978. Monte Avila editores, Caracas) y "Les marxiste et leur anthropologie" ("Los marxistas y su antropología", artículo aparecido en varias publicaciones : "El cuento de la antropología marxista", *Bicicleta*, No. 16, 1979, Valencia ; reproducido con el mismo título en *Folleto la Puñeta*, s/f. Publicaciones mimeográficas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México ; "Contra la antropología marxista", *Viejo Topo*, No. 34, 1979, y con su título original en *Investigaciones en antropología política*, 1981, Editorial Gedisa, Barcelona). Estos trabajos, en mi opinión, no son los más representativos de la obra de Clastres —pero, desafortunadamente son los más aplaudidos y de mayor divulgación—, sin embargo, en uno de ellos (*La sociedad contra el Estado*) se encuentran lo que han optado en llamar "las tesis de Clastres". Considero que las propuestas e ideas plasmadas en ese trabajo resultan poco comprensibles si no se conocen precedentes y razones que las motivaron. Asimismo los trabajos arriba mencionados son sólo una parte de su obra.

Sentado lo anterior, para llevar a cabo una empresa de carácter "evaluativa" era menester efectuar un escrutinio más minucioso acerca de su obra. Se inició esta tarea revisando sus trabajos que logré reunir, aclarando que los que alcancé a consultar seguramente no cubren su totalidad. Con todo, supongo que el material reunido y consultado es significativo, lo cual permite derivar conjeturas y juicios acertados en torno a su quehacer antropológico.

Acerca del autor

En este apartado me he limitado a presentar los aspectos más relevantes de su vida, prescindiendo de detalles. Para esto me he valido de pequeñas noticias biográficas que se le hicieron, a guisa de obituarios. Su objetivo es proporcionar al lector rasgos generales de la trayectoria profesional de este controvertido etnólogo.

Pierre Clastres nació en 1934 y murió trágicamente en 1978. Estudió filosofía. Su frecuente relación con humanistas y científicos sociales le inclinaron a estudiar sociología y etnología. La lectura de *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss fue el detonador en su formación antropológica ; a raíz de esa lectura se interesa grandemente por la etnología, y su capacitación en esta materia la recibió en unos de los muchos seminarios que Claude Lévi-Strauss organiza (*Les séminaires de l'année universitaire de L'École pratique des Hautes Études*). En estos seminarios Clastres y Lucien Sebag se destacan por su entusiasta participación, logrando que el profesor Lévi-Strauss los seleccionara para encomendarles tareas de investigación etnológica en Sudamérica. Ambos trabajaron entre los Aché gatu; Sebag llegó al territorio guayakí en enero de 1963 y Clastres a finales del mismo año.

De acuerdo con Lefort, Clastres descubre a los aborígenes por conducto de los libros y desde un principio el tema que le apasiona es la política, es decir la

etnopolítica (cf. "Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne", *L'Homme*, II, 1, 1962, que constituye su primer trabajo de antropología política), terreno en el que reflexiona desde la perspectiva filosófica orientado a su vez por la corriente estructuralista en la que fue formado en etnología. Durante largo tiempo es un declarado adepto del estructuralismo y así lo demuestran muchos de sus escritos. En Italia se le consideró "el heredero liberal de Lévi-Strauss."

Como se anotó, en 1963 se traslada a Sudamérica con la finalidad de llevar a cabo trabajo etnográfico entre los guayakíes (*vid.* "Compte rendu de mission chez les Indiens Guayaki", *L'Homme*, IV, 2, 1964). Después de considerable estancia en Paraguay retorna a Francia donde publica un buen número de artículos referentes a sus pesquisas. En 1965 vuelve a Sudamérica, donde permanece 19 meses con la finalidad de obtener datos etnográficos entre diversas tribus de Paraguay, Brasil Central y Venezuela (véase "Mission au Paraguay et au Brasil", *L'Homme*, VI, 4, 1967). En esta ocasión los suministros financieros que el CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*) le enviaba a Clastres se retrasaron y por tal motivo se vio precisado a impartir la cátedra de antropología en la Facultad de Filosofía de la Universidad de São Paulo. A su regreso a Francia Lévi-Strauss le concede la magistratura de etnología en el Collège de France y por algún tiempo es encargado de investigaciones del CNRS. En mayo de 1965 obtiene el doctorado en etnología con la tesis *La vie sociale d'une tribu nomade. Les Indiens Guayaki du Paraguay* (Thèse de troisième cycle. Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris-Sorbone), dirigida por Claude Lévi-Strauss.

Por aquel entonces el "marxismo antropológico" era una moda obligatoria de la que no escaparon muchos estudiosos. Clastres externó sus puntos de vista al respecto, pues como filósofo tenía algunas lecturas de Marx, pero la concepción que tuvo del marxismo no la halló compatible con las ideas e interpretaciones que le daban sus compatriotas del Partido Comunista Francés, especialmente los antropólogos "marxistas".

No es del todo explicable, pero sí comprensible, la ruptura que Clastres tuvo con el estructuralismo. Por ejemplo, a Sebag le pareció encontrar en el estructuralismo la única alternativa al pensamiento marxista; a Clastres la situación se le presentó a la inversa, pero esta perspectiva pronto habría de desilusionarlo, pues en las actuales circunstancias existe un evidente divorcio entre acción real y acción deseada.

¿Qué le sucedía a Clastres? ¿Por qué se alejó del estructuralismo? (que quizás nunca comprendió del todo). ¿Cuál fue realmente la concepción que tuvo acerca de la teoría marxista? Se ha pensado que las respuestas a estas interrogantes se deben a un problema existencial del autor, mas ello no es del todo convincente. Lo que es evidente es que se distanció de manera *non liquet* de sus dos maestros: Lévi-Strauss

(por quien siempre manifestó gran respeto y admiración) y Karl Marx (fuente obligada de reflexión crítica, en la que parece no haber profundizado). En relación con algunas de las tesis marxistas se convirtió en crítico, en especial de las que se refieren a la teoría del Estado, así como a las relaciones infraestructura/superestructura. En torno a su actitud hacia el "marxismo" surgieron infinidad de opiniones; epítetos no faltaron para calificarle de extrema izquierda, libre pensador, radical y, entre otros tantos, como "anarquista", siendo quizás lo más atinado que se le consideró, mas no se le puede etiquetar dentro del género ortodoxo (las ideas y propuestas plasmadas en algunos de sus trabajos aparecidos en *Libre e Interrogations* indican que fue un pensador polémico). A mi juicio el cambio de línea de Clastres está estrechamente vinculado con su problemática personal, la cual lo aisló en sí mismo (se dice que los acontecimientos ocurridos en Francia en 1968 y 1975 le impactaron grandemente, ocasionándole una crisis emocional que le condujeron a reflexionar que la praxis social del individuo es incompatible en los terrenos de la ideología y de la práctica.

Acerca de su obra

En 1978 Claude Lefort publicó en la *Encyclopedia Universalis* (sección "Vies et portraits", pp. 575-76) una interesante nota que describe los aportes generales de la obra etnológica de Clastres; Barreiro Saguier, en el *Journal de la Société des Americanistes* (tome LXV, 1978 : 227-228) escribe un obituario panegírico ponderando dos monografías de Clastres (la *Chronique* y *Le Grand parler*), y en 1980 coordina, junto con Jacquelin Baldran, la publicación de una obra de literatura de los indios de Latinoamérica, "*En hommage a Pierre Clastres*" (vid. *La tête dedans*, 1982). Ninguno de dichos autores se dio a la tarea de revisar la obra completa de Clastres, no obstante que Barreiro puede considerársele su más ferviente adador. Para este autor la *Chronique* y *Le Grand parler* son lo más representativo y, en su opinión la Crónica "constituye la primera gran ruptura de Clastres con las doctrinas en boga, en este caso el estructuralismo triunfante. Aquí se encuentran las bases de lo que los especialistas han dado en llamar 'la corriente post-Lévi-Strauss' en etnología" (1978 :227). Conviene preguntarse hasta dónde es válida esta opinión.

El cometido de este apartado, como podrá apreciarse, no es una evaluación propiamente dicha, pues su finalidad es la de presentar la obra de Clastres en orden cronológico registrando en cada uno de sus trabajos una reseña general de su contenido, procurando estructurar los datos e ideas con imparcialidad para poder apreciar la evolución y perspectivas del pensamiento del citado autor.

Al principio se anotó que Clastres es "conocido" en el ambiente antropológico

latinoamericano por dos de sus trabajos : *La sociedad contra el Estado e Investigaciones en antropología política*. Se observó también que estos trabajos, a pesar de ser los más difundidos, no son los más representativos de su obra. Si se hace una lectura atenta y analítica de ellos, de inmediato el lector se percatará que no hay mucho de originalidad en las "tesis" allí propuestas. La idea que Clastres tuvo acerca del Estado es cuestionable. Respecto a su postura en torno a la economía y política de las sociedades "primitivas", dicho autor no hizo más que retomar una añeja polémica que reza: la historia de las sociedades está determinada por la política antes que por lo económico; lo que equivale a decir que la política es preponderante, o dicho en otros términos -utilizando el lenguaje de los marxólogos-, las superestructuras determinan a las infraestructuras. Este tipo de razonamientos (por cierto retóricamente bien contruidos), en la generalidad de los casos conduce a confusiones y no permiten avanzar en alguna problemática específica. Proponer que tal instancia determina a tal otra empobrece su propio contenido, dando como resultado un análisis simplista. Si bien es cierto que de manera general se afirma que lo económico es una condición *sine qua non* de toda sociedad, ello se debe a que las necesidades fundamentales de sobrevivencia tienen que ser satisfechas antes que cualquier otra cosa; sin embargo como bien lo ilustra los decires "no sólo de pan vive el hombre". Hay pues toda una serie de circunstancias y factores que definen y condicionan la vida de los humanos (ideológicas, jurídicas, artísticas, tecnológicas, estéticas, religiosas, eróticas, ecológicas, etcétera, pero sobre todo simbólicas), que se articulan y actúan en la vida cotidiana de todo grupo humano con distinta intensidad y frecuencia, en consecuencia su concurso es tan importante como la misma economía (entendida ésta en el sentido sustantivista). Advertamos que Clastres retomó esta discusión no sólo para polemizar con la ortodoxia marxista, sino para abordar desde una perspectiva teórica una problemática de gran alcance. ¿Qué le inclinó a Clastres optar por la expectativa política como una alternativa menos "simplista" para explicar la marcha de la historia? "Antes de ser económica la alienación es política, el poder está antes del trabajo, lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases." Como filósofo Clastres pensaba que el hombre es un animal o ser político por naturaleza y esto lo apoya también en parte con las ideas de La Boétie en su clásico Discurso sobre la servidumbre, de este autor Clastres retoma lo relativo al surgimiento del poder, la dominación, la enajenación, etcétera (ver *infra*).

- ¿Cuál es la originalidad de las tesis de Clastres? Según Lefort: "*l'originalité de Clastres est de montrer que, loin d'être déterminantes, les conditions techniques et économiques sont elles-mêmes dans la dépendance d'un choix politique...*" Aceptando sin conceder que lo político juega un papel importantísimo dentro de toda socie-

dad, mas ello no quiere decir que lo político determine a lo económico, ni tampoco lo contrario. En todas las épocas han existido normas y reglas que rigen y regulan la conducta de los seres humanos, el vivir en sociedad implica someterse a ciertas leyes y preceptos que aseguran su continuidad y su esencia. Podrá objetarse que aquí no se hace alusión a la política en su sentido amplio, pero ésta, en su sentido convencional hace referencia a un conjunto de normas y de acciones por medio de las cuales se dirigen y administran los asuntos públicos. La política como oficio o profesión se manifiesta en su ejercicio de diversas maneras, teniendo como premisa al poder y a su control. En las sociedades llamadas primitivas el ejercicio de la política difiere del de otras sociedades y, en ello es en lo que se interesó Clastres. El ensayo que este autor escribió acerca del Estado es polémico y no hay duda que en algunos señalamientos que hace le asiste la razón, pero en términos generales, el trabajo en su conjunto no pasa de ser una reacción inteligente que pretendió generar controversias sobre los conceptos e ideas que se manejaban alrededor de la política ejercida en las sociedades primitivas. Pero debe señalarse que este autor tampoco propone nuevos senderos metodológicos ni alternativas teóricas al respecto. Marc Abélès, ha señalado que las conclusiones de Clastres sobre economía (negación) y política (igualdad) de las sociedades primitivas: "*qui en conclutait que 'les sociétés primitives sont des sociétés sans économie par refus d'économie'. Ainsi un grand nombre de sociétés humaines vivraient de négation. El perdureraient de nier le travail, de nier l'État, de nier ce qui vient après: une histoire contre l'histoire.*" Además: "*Cette vision rétrospective me semble décidément partielle: elle souligne les conditions spécifiques de la production dans les sociétés amérindiennes pour aussitôt recouvrir un vrai problème sous la métaphysique du primitif?*" (*Anthropologie et marxisme*. Editions Complexe, Bruxelles, 1979: 87).

Al leer la obra de Clastres con detenimiento uno se percató que cuando a él se le presenta un verdadero problema etnológico opta por dar una respuesta de orden filosófico soslayando la de orden práctico. En otros casos da respuestas abstractas, como la siguiente: "...en lo referente a las sociedades primitivas, el cambio a nivel de lo que el marxismo llama infraestructura económica, no determina en absoluto su reflejo corolario, la superestructura política, ya que ésta aparece independiente de su base material." (énfasis mío). Se evidencia en esto que el "independentismo" no expresa nada, pues todo hecho es efecto y consecuencia de otro(s). La disociación que propone entre "infra" y "superestructura" es muy difícil de constatar a nivel empírico. La contradicción es una trampa en la que él cae, pues lo siguiente confirma que no está seguro de que haya tal independencia: "y si se quiere conservar los conceptos marxistas de infraestructura y superestructura, habría entonces tal vez que reconocer que la infraestructura es lo político y la superestructura lo económico." Hay que advertir que dichos conceptos no son, en sí, economía ni política. La

inversión de categorías que propone reafirma que dichos conceptos no pueden ser independientes uno del otro, ni tampoco puede establecerse su interrelación mecánicamente. Infraestructura y superestructura son categorías metodológicas que sirven de herramientas al trabajo teórico (son, estrictamente hablando, metáforas "científicas") y no verdades empíricas o realidades en sí mismas.

Se observa, pues, que muchos detalles negativos del pensamiento de Clastres dimanaban en buena parte de su inconformidad con el parafraseo del marxismo oficial francés. Esta postura es clara en su último trabajo titulado "*Les marxistes et leur anthropologie*", que al decir de la Editorial Payot, empresa que publica la revista *Libre*, Clastres dejó en borrador. Ese texto, sin temor a equivocaciones, es el más aplaudido por los anarquistas y, a la vez el menos afortunado de su obra, mas con todo, en su contenido hay algo de desafío epistemológico acerca del ejercicio que profesa el antropólogo contemporáneo. Hay mucho que cuestionar en el *corpus* de dicho artículo, empero no sería justo hacerlo si se considera que su autor lo dejó en "borrador", pues de haberlo revisado seguramente hubiera suprimido y reconsiderado algunas ideas. En este trabajo se deja entrever una interrogante clave: ¿cuáles son las expectativas de las ciencias sociales a la luz de los análisis marxista y estructuralista? Acerca de este último y de su precursor, Clastres se deja oír como un renegado: "Otro gran hallazgo de Lévi-Strauss se sitúa en el terreno de la mitología. El análisis de los mitos ha provocado menos vocaciones que el del parentesco, entre otras cosas porque es más difícil y nadie, sin duda, conseguirá hacerlo tan bien como el maestro".

Es obvio que Clastres siempre simpatizó con el estructuralismo, pero su poca comprensión es evidente, pues en su opinión "este discurso, a menudo riquísimo, no habla de la sociedad. El estructuralismo es como una teología sin Dios: una sociología sin sociedad." No hace falta hacer comentarios al respecto pues no es una crítica argumentada. Bien, pero el objetivo que Clastres perseguía no era cuestionar a Lévi-Strauss, sino a los llamados "etnólogos marxistas", en especial a Maurice Godelier y Claude Meillassoux. Los juicios que dicho autor externa acerca de éstos son irónicos y ridiculizantes. Incluso dijo que Godelier no es marxista ni etnólogo, sino un artista o, todavía peor "un atleta del pensamiento: se ha empeñado en hacer la síntesis entre estructuralismo y marxismo. Hay que verle brincando de Marx a Lévi-Strauss." En lo que respecta a Meillassoux es más benigno, no lo trata tan mal. En suma, opinaba que "el marxismo contemporáneo es una ideología al servicio de una política. De manera que los marxistas no tienen nada que ver con Marx." Opinión que comparto.

¿Cuál fue la reacción de la izquierda francesa? Esta es una interrogante que dejamos abierta. Godelier, siendo el más afectado, respondió en una entrevista que

se le hizo. Su entrevistador le pidió su opinión acerca de Clastres y de sus famosas "tesis", contestando al respecto: "-Yo trabajé con Clastres y le conocí muy bien, y tengo que decir que siempre le he combatido vigorosamente. Sus tesis han sido divulgadas por el periodismo francés y exportadas al exterior, pero no tienen realmente ningún fundamento científico. Y no lo digo sólo en defensa de las tesis marxistas, pero es que Clastres era un ignorante y me sabe mal decirlo porque está muerto..." Allí mismo Godelier asegura que Clastres no sabía nada de Marx y que sus tesis elaboradas en torno al Estado son fantasiosas, que no rebasan el nivel de "categorías finalistas". Y por último agrega: "Clastres no es una alternativa a la ciencia antropológica. Clastres es un ideólogo que se ha apoderado de unos cuantos hechos y ha construido una profecía. Para mí Clastres, como Deleuze/Guattari, Bernard-Henri Levi y todos estos ideólogos, son anarquistas de derecha." (*Viejo Topo*, No. 4, julio, 1979 : 44).

En relación con Meillassoux no encontré que éste haya replicado por escrito. Yo le pregunté acerca de Clastres y, se sorprendió grandemente cuando le comenté que Dominique Lecourt, en una conferencia que impartió en la Escuela Nacional de Antropología e Historia defendió y compartió las tesis de Clastres. Meillassoux me dijo que no era posible que Lecourt se inclinara por las abstracciones, pues en su opinión Clastres era más filósofo que etnólogo. La antropología de Clastres -aseveró- tiene algo de Rousseau, La Boétie y Lévi-Strauss, donde se presenta la imagen del buen salvaje, despreocupado en su paraíso selvático. En suma, una antropología que se dedica a la abstracción obviando la concreción (comunicación personal en Teotihuacán, 1980).

Se aprecia que el trabajo teórico de Clastres no es del todo afortunado; sus adeptos lo alaban, sus críticos lo cuestionan, cayendo en posturas extremas que no permiten hacer juicios imparciales sobre su perspectiva científica.

Reiterando lo consabido, el aporte y la originalidad de Clastres a la antropología radica en su trabajo etnográfico que realizó entre los guayakés y, en su concepción y finalidad del oficio del antropólogo: "el etnólogo no es un compilador de investigaciones, un archivista de culturas primitivas, sino un pensador político."

Antes de reseñar la obra del supradicho autor, debo dejar sentado que en mi opinión la *Chronique des Indiens Guayaki* no es su trabajo etnológico más relevante, de hecho es una "simplificación" de su extenso registro etnográfico. Dicho texto tiene la ventaja de no ser una monografía llena de tecnicismos, pues relata, en lenguaje ameno el universo de la vida cotidiana de los guayakés, haciendo accesible al lector común el conocimiento de distintos modos de vivir y de pensar; es decir, la descripción de una experiencia social distinta y quizás ignorada. No obstante la casa editorial de dicha obra advierte que "la lectura de este texto no es siempre

apacible", pero su contenido "es todo un universo cultural desconocido que se nos revela." La *Chronique*, es, pues, un relato sintetizado de sus indagaciones etnográficas entre los guayakíes. De modo que para tener una idea completa del trabajo del mencionado autor acerca de la cultura guayakí debe consultarse: *Compte rendu de mission chez les Guayaki, L'arc et le panier, La civilisation guayaki: archaïsme ou regression?, Ethnologie des Indiens Guayaki, Cannibalisme et mort chez les Guayaki, Ethnographie des Indiens Guayaki y La vie sociale d'une tribu nomade. Les Indiens Guayaki du Paraguay.*

Además de su trabajo etnográfico de la cultura guayakí, Clastres se interesó por las distintas culturas de Paraguay, Brasil central y Venezuela (guaraníes, yanomami, chulupí, etc.).

Obras

Hasta donde me permite la información de que dispongo, el primer artículo que publicó este autor es "*Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne*" (1962) donde se manifiesta su interés por el fenómeno político de las sociedades aborígenes.

Échange et pouvoir analiza algunas de las propuestas que tratan sobre el poder y la autoridad en las culturas indígenas y llega a la conclusión que en ellas y, en particular las de América del Sur, el quehacer político tiene una clara orientación democrática, es decir, que tales sociedades son igualitarias y equitativas. En virtud de ello supone que los jefes carecen casi por completo de autoridad, de esa manera la función política aparece poco diferenciada. Al respecto critica las ideas de Robert H. Lowie que le parecen poco satisfactorias. Resumiendo, según Clastres la función de un jefe indígena tiene las siguientes características: "no son compatibles avaricia y poder, para ser jefe hay que ser generoso". Sin embargo ellos gozan de privilegios y prestigio (poligamia y status). A este autor no le parece relevante analizar la cuestión del poder desde el punto de vista del intercambio, pues éste no es compatible con aquel. Por tanto, en las sociedades primitivas está proscrito el surgimiento del poder individual, es decir, detentado por una minoría, ya que el poder se ejerce y controla socialmente. Si surge por separado es una amenaza para la soberanía de tales sociedades.

Indépendance et exogamie : structure et dynamique des sociétés indiennes de la forêt tropicale (1963). Se estudia cuál es la función de la exogamia en las sociedades selváticas de Sudamérica. El autor inicia su cometido revisando los materiales que se refieren a los aborígenes sudamericanos, tomando como punto de referencia al *Handbook of South America Indians*, polemizando en torno a ciertos conceptos.

Para él no es correcto llamarles "familias extensas" o "linajes" a las unidades que forman la estructura social de los indígenas selváticos. Parcialmente está de acuerdo con la clasificación de George P. Murdock, pues las taxonomías del *Handbook* son bastante vagas. Según Clastres la mayoría de las sociedades selváticas tienen una marcada tendencia hacia la bilateralidad, razón por la cual no pueden ser linajes. Señala además que en Sudamérica hay casas colectivas llamadas *malocas* que rebasan la clasificación de familias extensas, pues éstas, a lo sumo, sólo agrupan de 15 a 20 individuos. Las unidades domésticas a que se refiere son esencialmente residenciales, y un cambio de residencia conlleva implícito un cambio de pertenencia, o al menos una ruptura del estatuto anterior al matrimonio. Informa que dichas unidades agrupan conglomerados de 100 a 200 personas, siendo su sistema de filiación bilateral (sin estar ausente la unilateralidad), observándose la exogamia local, la residencia postmarital puede ser patri o matrilocal. Siguiendo a Murdock concluye que son unidades principalmente residenciales pero, donde la exogamia y la unilocalidad de la residencia desmienten, en cierta medida, la bilateralidad de la filiación, confiriéndoles de esta manera la apariencia de linajes o incluso de clanes. Finaliza el autor apuntando que la función de la exogamia local es un medio de alianza política.

Un comentario se impone a dicho trabajo. Contrario a lo que afirmará en *Les marxistes et leur anthropologie*, el estudio del parentesco desde la perspectiva del análisis estructural es tan difícil como el análisis estructural del mito y, no es arriesgado afirmar que el análisis del primero es mucho más complicado y, es obvio que Clastres se dio cuenta de ello, pues los únicos trabajos que escribiera acerca del parentesco son solamente dos: el supra dicho y un apartado de su *Ethnographie des Indiens Guayaki* (1968) donde incluye una lista de términos de parentesco que comprende a parientes consanguíneos, por alianza y "simbólicos".

Hasta aquí se observa que el trabajo antropológico de Clastres se concentra en el gabinete, lo cual es una fase previa del trabajo de campo.

En 1963 Clastres y Sebag fueron enviados al Paraguay por gestiones del gran americanista Alfred Metraux. Allí estuvieron durante ocho meses. Producto de su estancia fue el trabajo conjunto que a continuación se reseña.

Cannibalisme et mort chez les Guayakis (1963). Los autores, cautivados e impresionados por el modo de vivir de una sociedad de la cual poco se sabía, presentan un panorama etnográfico y geográfico del grupo en cuestión. Señalan que los guayakíes forman dos grupos, uno localizado entre San Juan Nepomuceno y Tabai, y otro en la cordillera del Yvytyrusú (p.174). Ambos grupos tienen diferencias con respecto a los guaraníes.

Entre los dos grupos hay características comunes, pero el canibalismo distingue a uno, el asentado en la zona de San Juan Nepomuceno y Tabai. El otro grupo

por lo regular practica la inhumación. El canibalismo es propio del grupo Yñaro.

En términos generales los miembros de este grupo han dejado de ser caníbales pues han abandonado gran parte de su antiguo modo de vida y, esto data de unos cinco años. Anteriormente todos los muertos eran comidos. El último caso de canibalismo documentado por los autores tuvo lugar durante el año nuevo de 1964. No obstante de haberse erradicado esa práctica, Clastres y Sebag señalan que los guayakíes son psicológicamente caníbales (p. 175).

En la concepción de los guayakíes la enfermedad resulta siempre por el consumo de carne de ciertos animales.

En resumen: "*De fait mort et cannibalisme nous conduisent au coeur même de la culture du groupe de l'Yñaro ; tous les formes de conduites et de croyances se rattachent d'une manière ou d'une autre à la consommation de la chair humaine : place de l'activité chasseresse, relation au monde animal, signification de la transmission du nom, difficultés soulevées par la dualité de l'âme, ces problèmes demandent à être éclairés pour que le cannibalisme apparaisse dans son sens plein. Les données que nous venons de présenter sont fragmentaires et attendent d'être enrichies et précisées par notre travail ulterieur ; de plus l'étude des deux autres groupes encore sauvage permettra, si ils sont cannibalisme, de posséder plusieurs variants des mêmes faits et de mieux apprecier le sens du matériel obtenu à propos du groupe de l'Yñaro.*" (p.181).

Compte rendu de mission chez les Indiens Guayaki (1964). Breve informe de actividades realizadas por el autor entre los guayakíes desde finales de febrero a finales de octubre de 1963. Al igual que en el artículo anterior se reporta que dichos indígenas ocupan las regiones de más difícil acceso de la selva que cubre gran parte de la zona oriental de Paraguay, comprendida entre los ríos Paraná y Paraguay. Se informa que la población de dichos aborígenes no es mayor de 300 habitantes. El territorio ocupado por los dos grupos guayakíes meridionales se extiende de Este a Sur del Paraná por una parte, y por otra, al Norte en las cordilleras del Yvytyrusu. El autor da cuenta que los guayakíes (autonombrados *aché*: personas, o auténticos hombres) ofrecen el rarísimo ejemplo en América del Sur de una cultura de cazadores-recolectores eminentemente nómadas. En la actualidad éstos no presentan el menor rasgo de agricultura. Asimismo en los últimos años su población se ha visto diezmada por causa de epidemias de gripe y sarampión, viéndose acosados por la presencia de otros grupos (campesinos, ganaderos y madereros del Paraguay).

La vie sociale d'une tribu nomade. Les Indiens Guayaki du Paraguay (1965). Esta obra que presentó como tesis doctoral en la Sorbona, es de donde se derivan todos los trabajos que escribió acerca de los guayakíes. Esta tesis la dirigió Claude Lévi-Strauss y aceptó publicar una buena parte de ésta en la revista *L'Homme* (dirigi-

da por él). No se hará mayor mención de ella pues los trabajos que veremos posteriormente son parte de ésta, y sólo resaltaremos lo que consideramos complementario y necesario de incluirse.

Como toda tesis, es una bien documentada monografía que describe el hábitat y cultura de la sociedad donde llevó a cabo su investigación: los guayakíes.

Los capítulos dedicados al equipo técnico y al inventario de los recursos alimenticios demuestran las dificultades con las que se encuentran los indios para subsistir y, por consiguiente, la incidencia y el impacto decisivos de la vida económica sobre la organización social.

Las tres o cuatro tribus que componen al conjunto de la "nación" guayakí son generalmente hostiles entre sí. Los reencuentros anuales que tienen lugar entre las bandas presentan un triple significado: 1) político, en el sentido de que ellas son la sola circunstancia que permite a la vida política desarrollarse en el seno de un conjunto que rebasa las unidades que la componen; 2) sociológico, siendo las bandas guayakíes unidades exogámicas, pueden en esta ocasión proceder al intercambio de mujeres y realizar los matrimonios; y 3) ritual, los juegos y ceremonias que se desarrollan durante estos encuentros coinciden con la colecta de la nueva miel, la cual traduce un especial significado al consumirla en común, pues simboliza alianza y reproducción, o sea, renovación de la sociedad.

Un capítulo trata de la antropofagia ritual, que de acuerdo con el autor se trata de un endocanibalismo (limitado, a un solo grupo) que revela formas exteriores del exocanibalismo como el que practicaban los antiguos tupinambas y guaraníes y "*le but de ce rituel est d'éloigner les âmes des morts, dangereuses pour les vivants.*"

La última parte se refiere al asunto de la regresión tecnológica, donde en efecto, se revela un cierto número de discordancias etnológicas, ininteligibles solamente si se admite que en un momento dado de su historia los guayakíes fueron agricultores. Su "bajo nivel cultural", opina el autor, no es, entonces, el resultado de una pérdida, sino la adaptación a una forma distinta de vida.

Larc et le parnier (1966). Este artículo ha sido ampliamente difundido en lengua castellana. Trata de manera resumida acerca de ciertos aspectos de la vida social y familiar de los guayakíes. En este trabajo hay no poco de inspiración levistrossiana y ello se observa en el análisis que hace el autor al abordar la dicotomía hombre/mujer y su correlación arco/cesto. El arco es un instrumento exclusivo de los hombres y a las mujeres les está prohibido tocarlo, pues si lo hicieren ocasionarían mala suerte a su propietario (cazador); por otra parte, el cesto es un utensilio propio de las mujeres, los hombres jamás lo tocan, pues con él las mujeres se identifican (el cesto es sinónimo de femineidad), les sirve para transportar los productos de la recolección (frutos, bayas, larvas, raíces, etc.).

Señala el autor que el número de varones es superior al de las mujeres y por ello la poliandria es un rasgo distintivo. Una mujer puede llegar a tener de cuatro a diez cónyuges clasificándoseles en orden jerárquico.

En resumen, siendo la sociedad guayakí de caza(hombres/arco)-recolección(mujeres/cesto), su función productora y reproductora gira en torno a la cooperación orgánica de los sexos, identificándose cada uno con su instrumento de trabajo.

Entre silence et dialogue (1966). Breve nota que tiene como objetivo apologetizar la obra de Lévi-Strauss. Para Clastres toda la etnología anterior al mencionado autor ha girado en la comparación etnocéntrica y en la descripción, o sea, entre la oposición civilizado/salvaje, pero lo primero, anota, está relacionado con la violencia y destrucción. Para él la etnología clásica es un discurso acerca de las pueblos primitivos, mas no se constituye en un diálogo con ellas. La etnología que ha roto el silencio entre Occidente y el mundo aborígen la inicia Lévi-Strauss : "Como inauguración de un diálogo con el pensamiento primitivo, encamina a nuestra propia cultura hacia un pensamiento nuevo."

La civilisation Guayaki: archaïsme ou regression? (1966). Este trabajo vio la luz en el suplemento antropológico de la revista *Ateneo Paraguayo*, y posteriormente publicado como el apartado III de *Ethnographie des Indiens Guayaki* (1968). En este artículo Clastres reitera su aseveración de que los actuales guayakíes pueden considerarse propiamente como una tribu primitiva de cazadores-recolectores, carentes de rasgos agrícolas. No obstante, en perspectiva diacrónica cabe la posibilidad de que en tiempos anteriores a la conquista de su territorio y aún durante la colonización europea, estos aborígenes hayan practicado algún tipo de agricultura. Clastres dice que esta hipótesis la apoyan testimonios etnográficos de su actual situación (tecnológica y lingüísticamente hay vestigios que demuestran que los guayakíes conocieron la agricultura del maíz ; por ejemplo, disponen de una palabra original para designar al maíz ; tienen utensilios del trabajo agrícola, aunque en la actualidad no se utilizan para esa actividad y, dentro de sus guisos figura el maíz).

El autor opina que los guayakíes "son una de las más raras tribus que, en la serie de diversas circunstancias históricas, se encuentran excluidas del movimiento general ya que los antiguos cazadores-recolectores nómadas se han transformado en sedentarios. Se tendría, entonces, que los guayakíes son quizás los últimos sobrevivientes de un nivel de civilización preagrícola, milagrosamente preservado en medio del vasto complejo neolítico del cual surgieron casi todas las otras tribus."

Clastres apoya su hipótesis regresionista con seis elementos y aclara que el considerarlos por separado resultan contradictorios. Afirma además que "lejos de subsistir como últimos testimonios de un arcaísmo sudamericano, los guayakíes

ilustran claramente y confirman mejor que ninguna otra sociedad, la imposibilidad de mantenerse al margen de la historia: lo 'primitivo' de los actuales guayakíes se señala hacia una **pérdida** y hacia un **regreso** a eso que fue quizás el momento originario; no representan un incomprensible punto fijo, rebelde al movimiento general de otras sociedades, sino que han acordado al revés esta historia en la que las discordancias que presenta su cultura nos muestran el sentido progresivo."

Como otro argumento de su hipótesis, presenta el testimonio que escribiera el padre Pedro Lozano (*Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, 1873-4) acerca de los guayakíes, los cuales indica eran cultivadores de maíz. La pérdida de los hábitos agrícolas se debe principalmente a los contactos que tuvieron estos indios con algunos grupos extranjeros (los conquistadores-colonizadores y con sus enemigos naturales, los guaraníes), a menudo estos contactos fueron hostiles y debido a las sucesivas incursiones en sus campamentos y territorios, los guayakíes se refugiaron en lo más recóndito de la selva, donde para subsistir, en un primer nivel, fue menester adaptarse a ciertas condiciones técnicas de sobrevivencia, sobresaliendo la caza y la recolección.

Mission au Paraguay et au Brésil (1967). Resumen de las actividades que realizó en su segundo viaje a Sudamérica. El autor tuvo una estancia de 19 meses viviendo en Brasil y Paraguay, teniendo como propósito establecer contacto con los últimos grupos belicosos de la selva paraguaya; asimismo pretendía complementar sus observaciones que hiciera en 1963 y, para realizar el deseo de todo etnólogo americanista: "ser el primero en reencontrar a los indios salvajes". Pero, a pesar de haberse empeñado con tenacidad en encontrarse con los hostiles aborígenes sus esfuerzos fueron vanos. Para consuelo suyo logró obtener algunos datos sobre ello.

En este viaje Clastres se percató que el territorio de caza y recolección de los nativos paraguayos y brasileños cada día era más limitado, pues era paulatinamente invadido y colonizado por otros grupos. Reporta que no hay información demográfica acerca del número de aborígenes que habitan en la selva, y se calcula que no deben exceder de un centenar.

Informa que una organización de misioneros protestantes norteamericanos se encontraba en la jungla haciendo labor proselitista y se identificaba como *New Tribes Missions*. Que al decir de sus misioneros se encontraban "llevando la palabra de Dios a todos sus hijos", mismo pregón del que se valen los traductores de la Biblia (WBT) o Bautistas del Sur, que no se diferencian en nada de los pastores del *Summer Institute of Linguistics*, cuyas acciones han contribuido al divisionismo, etnocidio y fratricidio de no pocos grupos aborígenes de todo el mundo.

La expedición que acompañó a Clastres estuvo formada por cuatro personas, a saber un gringo, dos paraguayos conocedores de la selva y un indígena guaraní.

En este informe el autor da noticia que cuando estuvo en Brasil aceptó la invitación de impartir la cátedra de antropología en la Facultad de Filosofía de la Universidad de São Paulo, pues los suministros financieros que se le enviaban desde Francia se retrasaron.

Clastres efectuó varios viajes de exploración por la zona selvática y finalmente decidió trabajar entre los chulupí, en el corazón del Chaco paraguayo. Inició sus pesquisas en la colonia Filadelfia, situada a 500 kilómetros al noreste de Asunción, lugar donde se concentra la mayoría de chulupís, autodenominados *nivake*, los hombres. Su población es de poco más de 6000 habitantes. Entre ellos el autor obtuvo diversos datos referentes a la vida tribal : actividades económicas, organización social, parentesco, técnicas y funciones de la guerra, chamanismo, etc. Como empresa especial se dio a la tarea de recopilar con gran esmero una buena cantidad de mitos entre los guayakíes, guaraníes (chiripa y mbya) y chulupí. Dos mitos de estos últimos los publicó en "*De quoi rient les indiens?*" Los demás vieron la luz en *Le Grand parler*.

De quoi rient les indiens? (1967). Este es el primer trabajo que publica acerca de los guaraníes. Como ya se indicó, el artículo reproduce dos mitos chulupí : *L'Homme a qui on en pouvait rien dire* y *Les aventures du jaguar*, en ellos se narran las vicisitudes de dos personajes, un chamán y un jaguar. Estos seres son ridiculizados. El primer relato se refiere a la cura chamanística, en donde el quehacer del chamán es antagónico y cómico. Al jaguar se le presenta torpe y negligente. Todas las situaciones que componen a esos mitos, según Clastres, están estructurados bajo una doble perspectiva ; por un lado su actuación cómica que propicia risa (es de advertirse que ni el chamán ni el jaguar son motivo de risa, pues se les considera seres muy poderosos y respetables, por tanto, en dichos mitos se enfatiza lo que no se puede hacer en plano de la realidad) ; y por otro, subrayar la continuidad y relación que tienen ambos mitos a nivel del discurso y del pensamiento aborigen. Al respecto el autor anotó : "*Le commentaire qui précède (et qui n'est, soulignons le, nullement une analyse mais plutôt le prélude à un tel traitement) a tenté d'établir que cette conjonction dissimulait, sous son intention comique, l'identification des deux personnages.*" Aquí se observa que Clastres se percató que no era tarea fácil aplicar el análisis estructural a la manera de Lévi-Strauss. Este análisis, anunció en una ocasión, lo tenía proyectado para el tratamiento de una obra posterior (*Le Grand parler*), que no consiguió tal objetivo.

Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu (1967). Como antes se indicó, el presente es una versión resumida de su tesis doctoral. Por ser este trabajo más accesible que la disertación conviene hacerle una amplia consideración, pues en él se encuentra la parte medular de su aportación etnológica.

Sin el propósito de ser reiterativo es preciso recordar que los guayakíes están divididos en bandas nómadas que se desplazan por la selva en busca de fuentes alimenticias. Las difíciles condiciones que afrontan para procurarse de alimentos les obliga organizarse en "hordas" itinerantes compuestas de cuatro a cinco familias. La función de la banda es esencialmente económica y, esa institución es el núcleo vital de su existencia, pues les permite, de manera eficiente y práctica producirse y reproducirse con cierta estabilidad, y en virtud de su operatividad adquieren un significado extraeconómico que hace de ella una verdadera comunidad.

La organización colectiva de la caza y recolección, así como el estrecho parentesco que une a los miembros de las bandas entre sí, contribuyen a darle el carácter de totalidad que sobrepasa considerablemente la determinación estrictamente funcional que le confiere la esfera económica. La banda es el horizonte de la vida cotidiana de los guayakíes y, es, en cierta forma, autárquica, a la vez que egocéntrica. Las bandas viven "para sí". Gran parte del año se desplazan por su territorio de caza sin tener contacto entre ellas. Son unidades sociológicas idénticas en todos sus puntos, a la vez que yuxtapuestas en el espacio.

Tal es de hecho la situación casi permanente de los guayakíes. Sin embargo, cada banda, independientemente de su función económica, se piensa también como elemento de un conjunto más amplio: la tribu o unidad sociopolítica, cuyos miembros se reconocen entre sí como *Irondy*: "los compañeros". Las bandas guayakíes se reúnen cada año en determinada época y, este reencuentro -como tribu- tiene lugar a finales del invierno e inicios de la primavera; es decir durante los meses de julio y agosto. Es en esta estación del año cuando se anuncia el advenimiento de un cambio sustancial en la naturaleza; es la temporada en que muchos árboles se cubren de vistosas flores y de hermosas aves que engalanan a la flora con su colorido y múltiples trinos y, también es el momento en que las víboras cambian de piel. A este fenómeno extraordinario le anteceden temperaturas bajísimas.

Los guayakíes no llevan ningún cómputo del tiempo, mas la presencia de fríos intensos (llamados *duy*) les anuncian el inicio de un nuevo ciclo natural que marca una transformación total y momentánea del marco sociológico de su existencia. Los guayakíes acuden a su cita anual cuando el frío es más intenso. Antes de que la tribu acuda a su reunión general tienen lugar una serie de preparativos que convergen en un movimiento centrípeto de las bandas.

Un conjunto de signos naturales revela a los guayakíes su función cultural. Los signos aparecen poco a poco y son de diversos órdenes: meteorológicos (fríos y heladas), botánicos (floración, especialmente de una liana llamada *Kymata*, que la consideran de primer orden), faunísticos, enfatizando en lo ornitológico (el trino de infinidad de pájaros, destacándose: *avia*, *pyta*, *kyrypretä*, *jeivi*, los cuales anidan

en dicha estación ; y por otro lado, el ya mencionado cambio de piel de las víboras). Sobresale dentro de todo esto la abundancia de miel que produce la abeja *myrynga*, alimento ritual vinculado con la renovación de la vida. Todos estos acontecimientos anuncian que la primavera ha llegado y que es el momento preciso para la reproducción de la tribu.

El objetivo fundamental del reencuentro de las bandas es el intercambio de mujeres y por consecuencia la consumación del matrimonio. A esta gran ocasión le son inherentes una serie de rituales y ceremonias, sobresaliendo el juego ritual del matrimonio que el autor define como "...una suerte de desafío erótico-lúdico entre hombres y mujeres. Los cazadores toman una *proaa*, fruto salvaje parecido por su forma a una gran habichuela, utilizada comúnmente por las mujeres para pulir cerámica. Toman el *proaa* bien aferrado debajo de la axila, a veces también en la mano y las mujeres tratan de arrebatárselo haciéndoles cosquillas. Hay un juego exclusivamente masculino llamado *Ky vai* o cosquillas, cuya función sociológica es la de establecer relaciones políticas pacíficas. El hacer cosquillas corresponde a una manifestación de aceptación y de estima entre los hombres y es la única circunstancia de contacto físico observada, pues en la vida cotidiana se la evita lo más posible."

El juego matrimonial se le denomina *tö kybairu* y es exclusivo de los adultos, de gente iniciada que ya tiene derecho a buscar cónyuge y por ello se le permite participar en "la competencia de la habichuela o *proaa*", que es condición previa para que se efectúe el matrimonio. Es de advertirse que este juego no está exento de brutalidad.

Si se reduce a lo esencial los datos de la problemática de la vida social de la tribu, se constata que la renovación tiene lugar a finales del invierno e inicio de la primavera ; así la manifestación más importante de la reconstrucción de la unidad sociopolítica consiste en el juego del *tö kybairu*, donde la nueva miel desempeña un papel privilegiado. La palabra *tö kybairu*, o juego matrimonial, tiene el mismo significado que miel nueva, la asociación de ésta con la primavera tiene un profundo significado en la cultura guayakí: la articulación del hecho sociológico del reencuentro de las bandas con el hecho alimentario del consumo de la miel nueva hacen de ésta una "verdadera fiesta de la miel." La conjugación de una variable estacionaria más pronunciada en el orden natural y la transformación total de la organización social de los guayakíes, la atmósfera de fiesta profana y el ritual religioso que encierran los encuentros de las bandas, contrastan de una manera sorprendente con la vida cotidiana de estos indios.

Los ciclos estacionarios son significativos por varias razones. Durante el verano las bandas se desempeñan como unidades socioeconómicas, pues en esta estación los guayakíes se dedican a obtener el máximo rendimiento en sus actividades. En el

invierno el rendimiento de sus actividades descende considerablemente, el ritmo de la búsqueda de alimentos merma, limitando gradualmente el desplazamiento de las bandas, lo que conduce paulatinamente a una integración providencial que forma una unidad sociopolítica, es decir la tribu, institución de actividad política por excelencia, pues en ella se establecen distintas clases de relaciones entre las bandas. Se concluye así el paso del verano al invierno, de la banda a la tribu, o de lo económico a lo político. El invierno es privilegiado, da lugar para estrechar la amistad entre los hombres de otras bandas y es la temporada del amor entre hombres y mujeres: "La función del *tö kybairu* es la de establecer las relaciones matrimoniales entre las bandas y el objetivo del *ky vai* consiste en crear y consolidar las relaciones de alianza y de amistad entre donadores y receptores de mujeres."

Los preparativos para un acto de guerra los registra el autor informando que los guayakíes se decoran el cuerpo, se afeitan la barba y se rapan el cabello. Su cuerpo es cubierto con polvo de carbón y en ocasiones le agregan cera de colmena. De ese modo los cazadores se convierten en guerreros de fiera apariencia. Clastres se planteó la interrogante acerca de los motivos que propiciaban la guerra. En su opinión ésta puede ser originada por la violación de un territorio de caza por otra banda, o por la incursión de guayakíes caníbales, llamados *Aché Vwa*. Pero es probable que la principal causa sea, invariablemente, el rapto de mujeres, pues como se ha señalado hay un desequilibrio numérico entre hombres y mujeres, desde luego que el déficit de mujeres se resuelve, parcialmente, con la práctica de la poliandria, pero esta opción resulta insuficiente desde la perspectiva sociológica de la reproducción del grupo. El hecho de que haya más hombres es un arreglo sociológico por el cual optaron los guayakíes desde remotos tiempos, y esto se constata con el testimonio del padre Lozano quien describe que los antiguos guayakíes tenían la costumbre de raptar mujeres. De tal suerte que, la guerra tiene, en cierto sentido, la función de regulador demográfico. De lo anterior se deduce una conclusión, tanto en la reuniones anuales, como en las expediciones guerreras, los guayakíes persiguen el mismo propósito, procurarse de mujeres.

El universo de la religión y de la visión ontológica de los guayakíes fueron temas que no logró abordar el autor, pues supone que ni ellos mismos son capaces de formularse los.

Ethnographie des Indiens Guayaki (1968). Éste y los trabajos precedentes pueden sin duda antojarse reiterativos, mas si se observa con cuidado se verá que son complementarios. En el presente el autor retoma lo referente a las características de la banda (unidad socioeconómica cuasi-autárquica) y enfatiza la importante función que tienen las reuniones anuales que efectúan las bandas en pro de la reproducción de la sociedad guayakí (interacción activa, alianzas políticas y matrimoniales, esparcimiento, convivencia, etc.)

Como ya se indicó, Clastres no se preocupó mucho por estudiar el sistema de parentesco de los guayakíes y lo que presenta en esta síntesis etnográfica es una somera descripción de uno de los aspectos de esa temática. Al referirse a los reencuentros anuales de los integrantes de las bandas, menciona que la interacción que se genera entre los distintos individuos implica una definición precisa de ciertos términos de parentesco, en los que se establece la nomenclatura general usada por dichos aborígenes. El autor advierte que los datos que reunió acerca del parentesco son incompletos y tan sólo presenta una lista de quince términos primarios para designar a los consanguíneos. Informa que la poliandria tiene implicaciones terminológicas en distintos órdenes, sobre todo en el sistema de designaciones empleadas entre cónyuges e hijos.

Los términos de parentesco por afinidad los registró en once categorías, y la escasez de éstos se explica, entre otras cosas, por la práctica de la endogamia de grupo y por el alto grado de consanguinidad consecutiva.

Es evidente que el sistema de parentesco de los guayakíes se explica más allá de la consanguinidad y de la alianza, pues Clastres hace mención de un conjunto de términos que designan a una tercera clase de "parientes". Se trata de personas que han jugado un papel particular en la vida de cada individuo, y son aquellos que se han encargado de elegir el nombre que llevará una persona, así como de los rituales que siguen al nacimiento del niño y a los de iniciación de hombres y mujeres. En todos estos acontecimientos a ciertas personas les corresponde desempeñar un papel de suma importancia, y ellas son los parientes de la tercera clase, lo que en nuestro código serían parientes rituales o simbólicos. Los términos de dicha clase se limitan a ocho categorías y les da el calificativo de "artificiales".

Las genealogías de los guayakíes, según el autor, sólo comprenden a los miembros de tres generaciones.

Todos los guayakíes tienen nombres de animales y casi toda la fauna de la selva está presente en la lista de nombres personales. La excepción más notable la constituye un cierto número de pájaros en los que está presente el tabú alimentario; esas aves juegan un rol muy importante en la mitología guayakí y por esta razón se les llama "animales domésticos del trueno".

Durante el embarazo las mujeres guayakíes consumen la carne de su animal preferido, y según éste será la "naturaleza" y nombre que tendrá el niño. Acerca del parto y nacimiento el autor proporciona una descripción detallada y, entre otras cosas, informa que a los recién nacidos les deforman el cráneo intencionalmente.

Acerca del matrimonio Clastres proporciona datos procedentes del grupo del Yñarö, el cual practica la poliandria que dimana del déficit de mujeres. Al respecto menciona que los datos demográficos de 1959 correspondientes a los guayakíes de Arroyo Moroti registran una numerosa población de hombres y muy pocas muje-

res. Esta proporción dice haberla notado el autor cuando arribó a esa región en 1963, y el censo que obtuvo arrojó los siguientes resultados: 29 individuos; 14 hombres, 7 mujeres y 8 niños (entre éstos 2 niñas y 6 niños).

El problema fundamental de la sociedad guayakí radica en la dificultad que todo hombre tiene para procurarse esposa, a condición de que ésta no se sitúe dentro de los tres grados de prohibición mayores, a saber: la madre, la hermana y la hija. De esa manera el círculo de las prohibiciones matrimoniales se delimita dentro de la familia elemental.

Debido a la escasez de mujeres los varones no tienen posibilidad de elección; por un lado les está prohibido un número determinado de mujeres y, por otro se considera como esposas potenciales a todas las demás, pero éstas nunca son abundantes lo que trae como consecuencia la institucionalidad de la poliandria.

Las riñas ocasionadas por adulterio son particularmente conflictivas, en especial cuando se trata de una mujer casada y un joven soltero. El ser amante clandestino es sumamente peligroso, por ello la sociedad guayakí ha resuelto ese problema transformando las relaciones individuales en relaciones socialmente reconocidas, y con ese mecanismo un amante clandestino se convierte en esposo secundario o terciario.

En casos de separación las mujeres resultan menos perjudicadas y siempre se quedan con la prole. En la mayoría de los casos son ellas quienes se separan de sus viejos maridos, pues debido a su vejez éstos no les proporcionan alimentos suficientes y porque sexualmente ya no son competentes. Entre los *aché gatú* la poliandria es practicada en simultaneidad y sucesión. Cada mujer tiene normalmente dos esposos, pero ellos pueden ser reemplazados y, éstos a su vez por otros más en el transcurso de la vida de la mujer. El autor anota que "las mujeres guayakíes ocupan un lugar privilegiado en la vida social de la tribu, pues el movimiento de circulación de éstas se manifiesta en una circulación de maridos."

La organización horizontal de la banda está compuesta de familias elementales, que viven bajo el mismo techo llamadas *pytarivas* que conforman la organización vertical y que definen a los grupos de edad.

Desde su nacimiento hasta los cinco años de edad los niños dependen de su madre. Después de alcanzar dicha edad, sobre todo los varones, adquieren cierta autonomía y es cuando comienzan a jugar con un arco que su padre les fabrica; las niñas hacen lo propio con un cesto que su madre les hace.

Los muchachos(as) comprendidos en el rango de edades de 8 a 12 años forman una clase que se le puede llamar de intermediación. Este periodo de sus vidas consiste en un aprendizaje progresivo de sus futuros oficios: cazadores y esposas.

Hay que señalar que en el desarrollo sociobiológico de hombres y mujeres guayakíes existen diferencias sustanciales. Por ejemplo, en razón de que las chicas

alcanzan una pubertad precoz se integran más pronto a la dura vida de los adultos; prácticamente desde la aparición de la primera menstruación (hacia los 13 o 14 años) se ven precisadas a contraer nupcias. Sin embargo, su vida sexual comienza mucho antes y es práctica normal que las chicas de 12 o 13 años tengan algunos amantes. Se ofrece así un contraste sorprendente en comparación con los muchachos de su misma edad, pues ellas logran una sólida naturalidad psicológica en su comportamiento y una sorprendente seriedad en sus actos; los jóvenes, por el contrario, se caracterizan por ser ingenuos e inocentes.

Las mujeres son iniciadas en sus haberes domésticos por sus madres, ellas les enseñan las técnicas de cestería, tejido, alfarería, cocina, etcétera.

Los hombres antes de ser iniciados llevan un periodo más prolongado y una vida más autónoma y de total libertad, la cual consagran al juego y a la cacería de pájaros. A los diez años un muchacho guayakí es un experto en el manejo de su arco. Conforme el tiempo pasa se dedica más a la caza que al juego. La iniciación para los muchachos constituye un trauma, ya que no les es fácil aceptar que han pasado al rango de adultos; la brusquedad de ese cambio, del mundo despreocupado de la infancia a la difícil vida de los adultos, les proyecta todo un universo de responsabilidades y retos. Una vez iniciados, hombres y mujeres, quedan integrados a la sociedad como adultos y son nombrados de manera diferente según sea su edad y situación familiar. Durante los diferentes estadios de su vida, desde su nacimiento hasta la senectud, los guayakés se les identifica con distintas denominaciones.

En *L'arc et le panier* Clastres abordó el asunto del canibalismo de una manera referencial, en este estudio lo retoma y proporciona mayores datos al respecto. Para explicar esa costumbre se remite a los estudios del alemán Mayntzhusen (*Über Gebräuche bei der Geburt und die Namengebung der Guayaki*, 1911 y *Guayaki-Forschungen*, 1924-26) quien escribió que los guayakés practican la antropofagia de endocanibalismo, que presenta aspectos, sin duda, únicos en el continente americano.

En opinión de Clastres la antropofagia en América del Sur tiene dos variantes: endocanibalismo (comerse a sus muertos) y exocanibalismo (comerse a los prisioneros de guerra y a sus enemigos); claro está que en el caso de la primera, se trata más bien de oseofagia (osteofagia), pues únicamente consumen las cenizas de los huesos calcinados.

La antropofagia sólo es practicada por el grupo Yñarö o *aché gatu*, el de Yvytyrusu la ignora.

El endocanibalismo de los guayakés del grupo Yñarö se presenta de manera sistemática, pues es norma que consuman a todos sus muertos: "La carne humana no se reserva a ningún grupo particular de la sociedad guayakí, todos los miembros participan por igual del festín: hombres, mujeres, jóvenes, niños y viejos". Clastres

anota los detalles de la preparación del banquete antropofágico. Hace la distinción entre preparar el cadáver de un adulto y el de un niño. La carne se prepara de dos maneras: asada o mezclada con papilla. Según Clastres "un aspecto muy importante de la preparación de la carne humana en el cual los guayakés insisten enfáticamente es que nunca debe consumirse sola; ésta tiene que acompañarse siempre con la médula o corazón de la palmera de pindo." Esto es así porque la carne humana, especialmente la grasa de ella, es "fuerte" y "dura". Si no es acompañada por dicha médula -alimento neutro sin ningún tabú alimentario- puede resultar peligrosa, incluso puede producir una enfermedad de origen no-natural, llamada *baivawä*, mal que pone en riesgo a la vida. El palmito de pindo tiene como función eliminar ese riesgo.

El cuerpo es descuartizado bajo ciertas especificaciones. Tiene una distribución singular en partes y componentes, la cual está relacionada con el consumo y sólo unas cuantas reglas tienen que ser observadas. Por ejemplo, el pene siempre será consumido por mujeres, preferentemente las embarazadas, pues se tiene la creencia que al comérselo darán a luz a varones. La cabeza se reserva a los ancianos, tanto hombres como mujeres. La parte más cotizada y gustada del cuerpo es la piel debido a la grasa que contiene, pues los guayakés tienen especial inclinación por la grasa, así cuando alguien ha cazado algún animal se le pregunta si la presa es gorda. "Esta pasión de los canibales guayakés por la grasa de sus semejantes es lo que les da el nombre de *Aché Kyravwa*, hombres comedores de grasa humana."

Es significativo notar cómo Clastres se esfuerza por obtener una explicación lógica acerca del canibalismo. Contrasta elementos de identidad, opuestos y secuenciales, para ubicar el significado de la antropofagia en el pensamiento guayakí: "La función del canibalismo es la de compensar los efectos negativos de la muerte, de anularlos con la finalidad de poder restablecer el equilibrio *ante mortem*. La muerte de un guayakí origina que los miembros del grupo pasen del estado anímico llamado *pakryra*: calma interior, al estado de *pakryra iä*, desasosiego, es decir, angustia, intranquilidad. El *pakryra iä* designa, en el pensamiento guayakí, una situación psicósomática que se traduce en una intensa inquietud, expresada en las aceleradas palpitaciones del corazón: *pakombo*. El problema consiste, entonces, en suprimir la situación del *pakryra iä* para revivir el estado interior de la calma indolente. El medio de este retorno es el consumo íntegro del desaparecido." El autor argumenta que "se tiene, por tanto, un movimiento circunscrito en la secuencia siguiente: muerte-surgimiento de las almas-penetración en el cuerpo de los vivos-producción de angustia-enfermedad-muerte; el banquete antropofágico consiste en efectuar el movimiento inverso, en recorrer en sentido contrario el espacio simbólico creado por la muerte, teniendo así: consumo del cadáver-alejamiento de las almas-supre-

sión de la angustia-desaparición de la causa del *baivwarā*-regreso a la tranquilidad y a la buena salud. Suprimir la existencia material del cadáver en el consumo es suprimir la presencia invisible del alma". Esta teoría guayakí acerca de la antropofagia, en opinión de Clastres, nos remite a su antropología, es decir, a su concepción del hombre; más o menos explícita y aparentemente en lo que es su concepción del alma. El autor distingue y determina muchas etapas del destino del alma de un difunto: el primer momento se define como simultáneo a la muerte y en el regreso de la existencia del alma. El segundo consiste en el esfuerzo del alma nuevamente liberada para penetrar en el cuerpo de los parientes del muerto; se trata de una tentativa de síntesis entre el alma del muerto y el cuerpo de los vivos. El peligro mortal (el *baivwä*) de esta conjunción es evitada por el consumo colectivo del cadáver. De ese modo se obtiene una disyunción entre el alma del muerto y el cuerpo de los vivos.

Conviene citar la conclusión a que Clastres llega respecto de la antropofagia: "los datos precedentes permiten cómodamente constatar el endocanibalismo de los guayakíes y es completamente diferente de aquel que generalmente practican otras tribus sudamericanas, en la cual hemos visto que su antropofagia se reduce, de hecho, a una osteofagia. Se podría decir que la antropofagia guayakí es una manera de síntesis de endo y exocanibalismo, tal como ha sido descrita en América del Sur. En su intención, es decir, al nivel del sistema de creencias que funda, para los indios, el ritual de consumo de sus parientes y amigos muertos, el canibalismo guayakí es parecido al de las tribus del Alto Orinoco y al del noroeste amazónico: el hecho de comerse a sus parientes es una forma de mecanismo de defensa del grupo amenazado por las almas de los muertos y el ritual empalma en una disyunción entre el mundo de los muertos y el de los vivos."

Debe señalarse que miel y carne humana dan lugar a las ceremonias de carácter ritual y provocan una reconstrucción de la vida social de los guayakíes.

Termina el autor su etnografía con el apartado (III) al cual ya hemos hecho referencia, publicado en 1966 ("*La civilisation Guayaki : archaïsme ou regression?*"). La *Ethnographie*, *The Guayaki* y la *Chronique* son los únicos trabajos de Clastres que van acompañados de fotografías.

Une ethnographie sauvage (1969). Comentario en torno a la obra de Ettore Biocca (*Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les indiens*), donde se relata la vida de una mujer, Elena Valero, que fue capturada por los indios a los once años de edad. Valero vivió entre los yanoama (yanomami o yanomamo) por espacio de 22 años. Durante su cautiverio tuvo dos matrimonios. Elena relató a Biocca cómo fue su vida entre los aborígenes y relata las costumbres antropofágicas, los rituales y los actos de guerra que llevan a cabo los indios.

En opinión de Clastres y Jacques Lizot (este último especialista en la cultura de los yanomami), Elena Valero sólo contó al misionero Biocca los sucesos que más la impresionaron, por ende, subraya lo relativo a la guerra y a la antropofagia, entre otros. Clastres concluye que el relato de Valero es de gran valor etnológico, aunque estrictamente no se trate de etnología. Como quiera que sea, la descripción que ella proporcionó permite rescatar elementos acerca de las causas que generan la violencia en las sociedades aborígenes. Este tema lo trabajaría Clastres en un estudio titulado "*Archéologie de la violence*" (1977). Por último, anota que el relato de Valero puede considerarse una "etnografía salvaje" y, advierte que el libro de Biocca puede ser malinterpretado por el lector lego, quien después de leerlo opinará que los yanomamo son unos bárbaros.

Copernique et les sauvages (1969). Artículo polémico, donde el autor cuestiona las orientaciones de la antropología social contemporánea, concretamente contra la subespecialidad llamada antropología política propuesta por la escuela británica. Para Clastres toda la jerga -conceptual y descriptiva-, que emplean los antropólogos está oscurecida por una carga de prejuicios y preceptos etnocéntricos, pues afirma que todo es contrastado y clasificado de acuerdo con los modelos occidentales. El propósito de Clastres consiste en evidenciar la inconsistencia de las teorías y propuestas con las que tradicionalmente los antropólogos estudian el ámbito de la política. Inicia su empresa remitiéndose a la obra de J. W. Lampierre (*Essai sur le fondement du pouvoir politique*) opinando que dicha obra, al igual que las tesis expuestas en ella "están circunscritas a un determinado tipo de sociedad, a una modalidad particular de poder político." Por tanto, es parcial y poco recomendable como modelo, pues el poder político es universal, inmanente a lo social. Lo político se puede pensar sin la violencia, pero lo político no puede pensarse sin lo social. No hay sociedad sin poder. En resumen, Clastres propone ante todo "definir un proyecto de antropología política general y no solamente regional, proyecto que se desglosa en dos grandes cuestiones: 1) ¿Qué es el poder político? Es decir, ¿Qué es la sociedad? y 2) ¿Cómo y por qué se llega al poder político no coercitivo y al poder político coercitivo? Es decir, ¿Qué es la historia?"

Prophètes dans la jungle (1970). Producto de su estancia entre los guaraníes fue un amplio registro de tradición oral y diversas notas etnográficas. En Profetas de la selva Clastres analiza el papel que desempeñan los *p'ai* o chamanes (que él prefiere llamar profetas) dentro de la comunidad de los Mbyá-guaraníes. Esos chamanes son excelentes oradores; sus discursos consisten en abordar temas que obsesionan a los Mbyá: su destino en la tierra, las normas que deben observar ante sus dioses, la esperanza de alcanzar un estado de perfección, es decir, encontrar la tierra sin mal. Según el autor la naturaleza de las preocupaciones de los profetas son expresadas

con mucha emotividad y con un profundo sentido poético; los *p'ai* son capaces de lograr el éxtasis de su auditorio, merced al inmenso contenido religioso y profético que encierran sus mensajes. En ocasiones fungen como médicos, pero a ellos no les importa mucho el devolver la salud al cuerpo del enfermo; antes que nada les interesa agradar a todas las figuras del panteón guaraní, y a ellas ofrendan danzas, discursos, rezos, cuentos, cantos y meditación.

Anticipemos que buena parte del contenido de este artículo es retomado en *Le grand parler*, incluso reproduce la plegaria que el sabio guaraní reza en el alba (véase *Hymne matinal*, página 137 de dicho libro).

Le dernier cercle (1971). Reseña del viaje que el autor hizo en compañía de Jacques Lizot por la selva venezolana. En este documento Clastres narra de forma amena sus observaciones en torno al comportamiento de los diferentes aborígenes que visitó, describiendo paisajes y situaciones. Los datos que registró acerca de los yanomamo son de particular interés.

Le clou de la croisière (1971). Artículo satírico. En él describe con habilidad cómica y a manera de "cuento" cómo procede el antropólogo americano cuando se encuentra en trabajo de campo. Recrea cómo se llevan a cabo los acontecimientos de un itinerario turístico, teniendo como figura central al imperialismo yanqui y a los consecuentes efectos de su penetración en los países latinoamericanos. De hecho, Clastres hace un "comic" de la práctica antropológica financiada por el imperialismo norteamericano y al servicio de éste.

Se advierte en los trabajos que preceden una discordancia temática y, en cierta forma, un distanciamiento del autor con la antropología. Los artículos mencionados reflejan poca dedicación y tal parece que fueron elaborados como respuesta de exigencias de la burocracia académica, y para satisfacer las demandas de un público ávido de expectativas diferentes de las generadas y difundidas por la ortodoxia oficial, depositaria del monopolio francés de las ciencias sociales. De hecho, el trabajo que veremos a continuación debería quedar comprendido después de la *Ethnographie* y, de ese modo se tendría una mejor exposición del trabajo etnológico que el autor realizó entre los guayakís; sin embargo, preferimos incluirlo aquí para no alterar el orden cronológico -aunque dicho trabajo haya sido redactado desde 1969- que al principio advertimos.

The Guayaki (1972). En una nota al calce de la *Ethnographie* Clastres anunciaba que la tecnología guayakí sería tratada en un libro que aparecería en Estados Unidos oportunamente. El mencionado estudio forma parte de una obra colectiva que editó M.G. Bicchieri (*Hunters and Gatherers Today*, 1972). *The Guayaki* complementa la información que hemos resumido en líneas anteriores. Dicho artículo está precedido por una breve nota introductoria del editor, en la que reseña el

espacio físico y hábitat de los guayakíes, cazadores-recolectores *par excellence*, siendo la caza la que "provides the focus not only for their economic activities but for their ritual life, group ethics, and individual prestige as well." El editor señala que los guayakíes están organizados territorialmente en tribus autónomas, las que a su vez están subdivididas en bandas compuestas de cuatro a cinco familias nucleares. El ciclo nomádico de cada banda por su territorio sigue un patrón organizado en torno a la cosecha y preparación de una larva (la del coleóptero *Mynda*), que los guayakíes llaman *gachu*. Esta actividad puede considerarse un "semicultivo", pero los *aché gatú* no son agricultores. Al final de este trabajo se incluye un glosario de 84 palabras del idioma guayakí.

Clastres aborda en la primera parte de su trabajo los "Antecedentes históricos y la localización geográfica", asuntos que ya hemos mencionado y a los que volveremos sucintamente. Desde hace cuatro siglos y durante la conquista de Paraguay por los españoles, los guayakíes han ocupado el mismo territorio en lo más recóndito de la selva tropical. El hábitat histórico de estos indios se extiende desde las riberas del Paraná, al Este; la Sierra Mbaracajú, al Norte, y la cordillera andina de Caaguazú y la Sierra de San Joaquín, al Oeste.

En este apartado se describen las áreas que ocupan los guayakíes durante las diferentes estaciones del año y los compara con sus vecinos guaraníes. Los primeros no conocen la agricultura y se caracterizan por ser nómadas. Aquí el autor retoma sus ideas expuestas en "*Archaisme ou regression*" (1966), indicando que la actual situación de los guayakíes, bien puede identificarse como un caso de retroceso cultural. Menciona que los primeros datos etnográficos que se tienen acerca de estos indios se deben al jesuita Pedro Lozano, quien identificó a éstos con el nombre de *guachagui*, considerados una tribu temida y aborrecida por sus vecinos Mbya.

Muchos de los datos mencionados en este artículo son una repetición de sus trabajos que ya hemos mencionado, pero ello se justifica porque ahora son divulgados en otro idioma y para un público que sólo tenga vagas noticias de los guayakíes.

La palabra "guayakí", de acuerdo con el dialecto hablado por los Mbya, significa "Las ratas furiosas o feroces" (traducción de León Cadogan, 1960); en reciprocidad los guayakíes llaman a sus adversarios Mbya: los *machi-tara*, que literalmente traducido quiere decir "muchas flechas".

Además de los contactos que los misioneros jesuitas hicieron con los *Aché gatú* durante los siglos XVII y XVIII, Clastres menciona que a principios del XX, el alemán F. C. Mayntzhusen logró establecer relaciones pacíficas con ellos, siendo el primer profesional de la etnografía que los observó y describió.

Los guayakíes que Clastres estudió son los que están asentados en la cordillera del Yvytyrusu, cerca de Villarrica y Arroyo Moroti. Las tribus allí establecidas las

componen un total de cien individuos y, se les conoce como grupos del Yñarö y del Yvytyrusu. Además de éstos, Clastres menciona otro que está asentado más al Norte, del que sólo se sabe son sumamente hostiles, desconociéndose datos etnográficos y cifras demográficas.

Se enfatiza que los guayakíes son cazadores nómadas, en consecuencia su tecnología está estrictamente adaptada a sus necesidades de sobrevivencia, especialmente a su actividad móvil. Los bienes e instrumentos guayakíes son pocos, pues la vida nómada implica constantes desplazamientos, muchas veces prolongados y cansados, por ello la carga debe ser muy liviana, además las mujeres son las que transportan el menaje; ellas se encargan de empacar los bienes básicos en su cesto que llevarán en adición de sus bebés. Así que tecnología y potencial humano deben conjugarse en óptima armonía para alcanzar el máximo rendimiento con el mínimo de esfuerzo.

El equipamiento de los guayakíes es escaso en razón de su vida nómada y porque su tecnología debe basarse en su estilo de vida. El hecho de disponer pocos bienes se debe a una medida práctica, ya que los grupos nómadas están expuestos a constantes peligros.

No obstante sus difíciles condiciones de vida, los guayakíes tienen una notable y asombrosa capacidad de adaptación al medio y, por ello su equipo está perfectamente acorde con las actividades de caza y recolección. La principal actividad de los hombres consiste en la caza y cada adulto tiene su arco y portaflechas que contiene de ocho a nueve proyectiles. Las dimensiones de los arcos y las flechas son distintas. El tamaño de los primeros varía, los hay desde un metro noventa centímetros hasta de dos metros treinta centímetros. Los arcos, llamados *rapa*, se hacen de madera de *yyvyté* (*Hiocalyx balansae*. Ver al respecto *Chronique*, página 22, figura 3). Las cuerdas de los arcos, llamadas *paa*, generalmente se hacen de fibras de la palmera de pindo combinadas con fibras de *pyno*, una hortiga (*Urera baccifera*) y de *dyvi* (*Bombax*). La fabricación de las cuerdas es tarea de las mujeres, pero les está vedado tocar los arcos, pues si lo hicieren traerían mala suerte al cazador. Esto es lo que los indios llaman *pané*.

Los guayakíes tienen instrumentos de hierro que han adquirido con los paraguayos, siendo comunes las hachas y machetes.

Los arcos son sólidos y potentes; un cazador puede fácilmente lanzar sus saetas a una distancia de noventa metros y hacer blanco certero a su presa que esté a cuarenta o cincuenta metros.

Las flechas reciben el nombre de *mochi*, son largas como los arcos, miden, en promedio, de un metro noventa centímetros a dos metros. Estos proyectiles constan de dos partes: caña y punta, ésta es hecha de madera muy dura (*yyvyté*) y mide

entre 60 centímetros y un metro de largo y se une al tiro de la caña (*kyte*), que mide, aproximadamente de 40 centímetros a un metro veinte de longitud.

La hechura de flechas requiere paciencia. Las plumas que se utilizan para ellas son de *briku* (buitre), *kimira* (ave rapaz) y *jaku* (variedad de faisán). Generalmente se usan las plumas de aves predatoras pues se tiene la creencia que las de otras acarrearán mala suerte al cazador.

Cada cazador posee un portaflechas que contiene 12 flechas; una de ellas es fabricada especialmente para la caza de pájaros pequeños y medianos. Ésta no es realmente una flecha y la llaman *rapia* y no *mochi*; consiste en un carrizo o caña que en el interior de su extremo superior tiene una pieza de madera dura, a guisa de cabeza redondeada para cazar a las aves sin maltratarlas.

Hay tres tipos de flechas o mochis. Uno de ellos dispone en la terminal de una púa en el costado que es usada para aves grandes, monos y para piezas medianas (coatis, pacas, iguanas y otros). Otro tipo de saeta tiene dos púas en los lados de la punta y se emplea para cazar animales grandes (osos hormigueros, capivaras, jaguares y otros). Por último, se tiene una flecha en punta de hoja larga sin púas que se emplea para cazar cocodrilos (*jacaré*) y jaguares.

Los instrumentos que se utilizan para hacer las flechas son dos, una concha de caracol y un cincel con muescas que se hace con la mandíbula del capibara o de hueso de mono (esta herramienta se ilustra en la *Chronique*, página 77, figura 7).

Como quedó referido, los guayakís tienen algunos instrumentos de metal, siendo el más común el hacha que usa para derribar árboles. Este instrumento lo conocen desde hace décadas y fue introducido por los paraguayos, los indígenas lo usan cada vez con mayor frecuencia y han venido a sustituir a sus antiguas hachas de piedra, llamadas *itajy*. Sin embargo, dicho instrumento no ha sido del todo desplazado, pues sigue siendo útil para otras tareas, por ello, se puede considerar a los *aché gatu* como los últimos grupos amazónicos que continúan usando el hacha neolítica**.

En la actualidad las hachas de piedra no se usan como instrumento cortante, se emplean para macerar y aplastar las fibras que se obtienen de ciertos árboles. Son utilizadas también para trabajar el acabado de mangos y empuñaduras, incluso sirven para redondear, pulir y ahuecar. Se emplea asimismo para cortar palmas del pindo, cuya madera servirá de material para la fabricación de flechas; se utiliza igualmente para ampliar los orificios de las colmenas que hay en los troncos de los

* Este roedor es quizá el más grande que se conoce en América, su carne es muy apreciada pues es parecida a la del cerdo y la de su pariente el tepecuicinte. Este mamífero, llamado capibara o carpicho (*Hydrochoerus hydrocharis*) pertenece al orden de los hidroquéridos. En Venezuela se le conoce como chugüire.

** En la *Chronique*, página 63, figura 5 se incluye la ilustración de estas hachas.

árboles para así facilitar la extracción de la miel. Curiosamente, el arte de la lítica es dominio de las mujeres, ellas son quienes pulen las piedras para las hachas. Estos instrumentos están muy vinculados con lo femenino, su custodia corresponde a las mujeres, incluso cuando la familia se desplaza de un lugar a otro, son ellas quienes cargan la pesada hacha.

Los guayakís tienen un tipo de jabalina, hecha de madera dura que mide alrededor de un metro con ochenta centímetros; se le llama *bairakwa* o *pypé* y es utilizada sólo por el grupo Yñarö, es parecida a una lanza y se usa para matar jaguares y capíbaras.

Los aché tienen un bastón o vara que les sirve para cavar y hacer hoyos. Este instrumento es una pieza arqueada de madera que llaman *papa chonga*, lo usan para desenterrar raíces, desencuevar armadillos, cavar trampas (para tapires) y sepulcros.

El menaje en sí está constituido por los utensilios domésticos, los instrumentos de las mujeres son más variados que los de los hombres y sirven tanto a unos como a otros.

Los cestos o canastos se les da el nombre de *nako*, son de gran importancia; las mujeres los tejen hábilmente con ramas de palma del pindo (véase ilustración en la *Chronique*, página 64, figura 6). El cesto se transporta en la espalda, sujetado por una banda frontal llamada *nako chã*. Únicamente las mujeres casadas hacen cestos.

Hay un tipo de cesto que sirve para cargar y transportar a los bebés que llaman *kromi piaa*, que contiene una cinta que se sujeta a la cabeza***.

Además de los cestos cada mujer tiene dos o tres esteras llamadas *davé*, elaboradas también con ramas de pindo, miden aproximadamente un metro de largo por cincuenta centímetros de ancho. Estos petates sirven para sentarse o como tapetes (ver *Chronique*, página 113, figura 10).

Cada casa tiene dos o tres abanicos (*peká*) que sirven para avivar el fuego durante el invierno y para espantar a los mosquitos durante el verano (*Chronique*, página 254, figura 23).

Los dos grupos guayakís están familiarizados con la fabricación de cerámica. Hacen loza (*kara*) con un variedad de barro suave llamada *moo* que se forma en ciertas partes de la selva. La arcilla es mezclada con polvo de carbón como desgrasante, que los indios dicen que es un proceso de limpieza "que asegura que la cerámica sea buena y negra". Las ollas se hacen con la técnica de arrollamiento, esto es, redondeándolas hasta alcanzar la forma deseada; en pulimento se da con una concha de

*** En la *Chronique*, página 17, figura 2, se ilustra a una mujer cargando a un bebé con una banda, a guisa de rebozo; el niño queda sujeto a un costado de su madre (a horcajadas). Seguramente el canasto que menciona Clastres se usa para transportación, de modo que cuando están trabajando emplean esa banda.

caracol o con una vaina, llamada *proaa*. Cuando el trabajo está terminado, se expone al sol para secarlo y después es quemado en el fuego. La decoración de la cerámica guayakí es típicamente tupiguaraní.

Las pequeñas ollas que hacen las mujeres cuando se casan tienen diversos usos: cocinar, guardar miel, almacenar, como depósitos de agua, etcétera.

Clastres le sorprende que un grupo como los guayakíes tenga conocimiento de la técnica de la alfarería y al respecto opina: "*The presence of the earthenware in a nomadic group such as the Guayaki is unusual, and one is tempted to say that most circumstances they would not have it.*" Y comparándolos con los gé (un grupo lingüístico de Brasil central que comprende a los kayapó, timbirá, apinayé, khrahó, karajá, sherenté, suyá, entre otros) anota: "*It is important to remember that the Gé, of an infinitely higher cultural level, do not have earthenware.*"

Entre los objetos diversos que los guayakíes tienen está el *daity*, que es un cesto de forma ovoidal de apretado tejido que lo hace impermeable, cuyos acodos son finísimos hechos de *takawarembo*. Este tejido es un trenzado muy fino cuya superficie interior está cubierta con cera de abeja (*ganchi*) para impermeabilizarla y hacerla compacta. El *daity* se utiliza como el principal recipiente de líquidos, agua o miel (*Chronique* página 14, figura 1). El agua también se acarrea en un tubo de bambú llamado *krachira*.

Los guayakíes también usan las conchas de tortugas como recipientes, en ellas mezclan la miel con agua. Disponen asimismo de un tipo de calabazas o tocomates llamados *biru* que se encuentran en los campos de los paraguayos o de los mbya. Emplean también los carapachos de armadillos y en ellos depositan cera de abeja llamada *ychy*, que es de uso ritual y medicinal.

Los "tejidos" guayakíes son peculiares y, estrictamente hablando sería incorrecto llamarlos así, pues los aché no conocen uso de telares. Su tejido, llamado *tyru*, es una técnica de trenzado firme, muy apretado, hecho de fibras vegetales que tiene bastante similitud con el tejido elaborado a gancho. Los guaraníes igualmente utilizan la misma materia prima y también llaman a su tejido con el mismo nombre.

Las mujeres del grupo Yvytyrusu hacen el *tyru* para bandas frontales (parecidas a los mecapales, que les sirven para cargar sus portabebés), lo usan a la vez para elaborar esteras y mantos cuadrados en forma de capas que utilizan para cubrir las espaldas de los ancianos durante el invierno o para tapar los cestos que están repletos.

Fabricación de sogas y cuerdas. Incluye a todas las categorías de cuerdas que se destinan para los arcos. Hay un tipo de cuerda ancha hecha con fibras vegetales, cabellos de mujer y pelos de mono que los hombres se enrollan en el antebrazo izquierdo cuando cazan coatíes vivos; esta cuerda los protege de los mordiscos y

embestidas de ese animal. Este brazalete, si así se le puede llamar, es también un signo de prestigio para un cazador, los indios le dan el nombre de *pavwä* (ver *Chronique*, página 147, figura 15).

Fabrican una cuerda delgada llamada *gary* decorada con hileras de dientes que usan como gargantilla.

Entre los objetos punzantes está el *piju* que se hace de fémur de mono que es usado como aguja. Dentro de los objetos cortantes se encuentra un cuchillo hecho de bambú que los indios llaman *kyti*, que también se usa como navaja de afeitar.

Otro instrumento doméstico es una variedad de brocha que hacen con pedazos de madera de pindo conocido con el nombre de *koto*. Se hace con la madera del pindo machacándole un extremo para convertirlo en fibras hasta que alcanza la apariencia de una brocha. El *koto* se utiliza para tomar alimentos líquidos sumergiendo las fibras en la bebida, hasta empararlas, para después chuparlas (*Chronique*, página 115, figura 11).

Los guayakíes disponen de una pequeña criba, que llaman *vava*, hecha con piezas de bambú entrecruzadas que utilizan para limpiar las impurezas de la harina que obtienen del pindo.

Un tipo de espátula de madera bien pulida, denominada *petö*, se emplea para aplicar cera de abeja en la cara y cuerpo de las personas enfermas; a esa cera se le atribuyen propiedades curativas y se le llama *ychy*.

Dentro del equipo "misceláneo", que incluye algunos animales domesticados, se cuentan los siguientes:

Flauta de pan o *mimby*, que dispone de tres a cuatro boquillas. Los guayakíes del grupo Yvytyrusu no conocen este instrumento; tan sólo tienen un silbato de caza hecho con hueso de mono o de buitre (véase *Chronique*, páginas 185 y 186, figuras 17 y 18).

Penacho o tocado, *ambwa*, que llevan los hombres como símbolo de prestigio, consistente en una pieza de piel de jaguar con un racimo de rabos de coatí o de mono aullador que penden y que caen sobre los hombros y espalda de los cazadores (*Chronique*, página 167, figura 16).

Cada familia tiene casi siempre uno o más coatíes que son el equivalente de perros guardianes; los tejones son sumamente nerviosos e inquietos, la presencia de cualquier animal o persona los altera dando gritos de alarma, además son una preciada reserva alimenticia. Algunas veces los indios crían monos que sirven de juguetes a los niños.

El patrón de asentamiento que identifica a los guayakíes es un campamento temporal que organizan rápidamente, pues nunca permanecen en el mismo sitio más de dos o tres días. El sitio elegido para descanso de la banda debe reunir ciertas

condiciones: estar cercano a fuentes acuíferas, donde a prudente distancia se monta el campamento para evitar el acoso y molestia de los mosquitos que normalmente infestan las áreas húmedas y, por otro lado para evadir a los animales peligrosos, como los jaguares, que normalmente van a abreviar o para evitar la presencia de algún grupo enemigo que busque el preciado líquido. El lugar no debe tener mucha vegetación, los árboles no deben ser muy altos ni tupidos, pues de lo contrario reducirían la claridad. La elección del sitio está concebida en términos de rentabilidad (protección y aprovisionamiento), siendo requisito imprescindible que haya un buen número de palmeras de pindo, así como otros vegetales comestibles.

El campamento, llamado *enda*, se construye en forma de círculo, cuyo diámetro se determina por el número de personas que tiene la banda. En promedio está delimitado por una cerca de 120 metros. Los detalles acerca del montaje del campamento los describe Clastres con detenimiento, de modo que sólo se presentará una síntesis de éste. Se comienza por desmontar el área, eliminando la vegetación parásita, una vez que está limpio el sitio los hombres levantan sus abrigos, que consisten en cuatro horcones que fijan en el suelo, cuyas partes superiores son rematadas con varas donde se hace un techado de zacate. De hecho estos abrigos son enramadas o cobertizos, los indios los llaman *tapy*; tienen una altura hasta de un metro con treinta centímetros, no tienen paredes y su principal función es la de protegerse del sol y de la lluvia.

Los aché producen el fuego con la técnica de fricción (en la *Chronique* página 119, figura 13, hay una ambientación de este proceso). La obtención del fuego es una actividad de alta responsabilidad y se le da un sentido casi religioso; durante el proceso que se sigue debe evitarse todo acto profano, en particular las risas, pues si se manifestaran el fuego "no saldría". Las mujeres no deben presenciar esta operación. Esta actividad no se practica a diario pues los guayakés nunca abandonan el fuego que hicieron, cuando éstos van a dejar un campamento se lo llevan con un tizón, cuya brasa mantienen viva durante todo su trayecto. Como es de suponer, son las mujeres quienes lo transportan. El llevar el fuego evita la delicada operación referida. Los nativos hacen sus fogatas cerca de su *tapy*.

Las prácticas alimenticias de los guayakés dan especial importancia a lo que nosotros llamamos desayuno, de hecho es la comida fuerte. La lógica de esta preferencia es simple: durante la mayor parte del día se dedican a la búsqueda de alimentos, es decir a la caza, la cual implica frecuentes desplazamientos, gran sentido de percepción y mucha habilidad, la cual precisa invertir prolongado tiempo y paciencia para obtener una pieza que, por supuesto será consumida la siguiente mañana.

El arte culinario, desde luego, es tarea de las mujeres y puede considerarse bastante rudimentario; la carne se hierve en una olla de barro o simplemente se asa.

El mono, por ejemplo, siempre se hierva (*baku*), los venados o puercos salvajes siempre se asan (*kai*). Muchas otras piezas de casa son pobremente cocinadas. Cuando se obtiene una pieza grande (venado, jaguar, caballo o vaca) se corta en cuatro partes y luego se asan sobre una parrilla de madera que los indios denominan *byta*. El corte y distribución de la presa están sujetos a un número de prohibiciones, dependiendo del animal que se trate. Por ejemplo, un hombre no puede desollar un armadillo, pues al hacerlo corre peligro, por tanto, es su esposa quien realiza esta operación. Cada persona come solamente ciertas partes del animal. Las mujeres preñadas que van a dar a luz por primera vez no deben comer mono aullador. La cabeza de los animales se reserva a los ancianos. Algunas larvas e insectos de mayor tamaño son comidos crudos y vivos. La deliciosa médula de pindo también se come cruda, asimismo las mujeres saben hacer con ésta una sopa que llaman *bruté* que consumen con la larva.

Los guayakíes no conocen la sal, las bebidas fermentadas ni tabaco. Por el contrario su comida se distingue por lo dulce (*eè*) y lo amargo o agrio (*iro*), empero, este último es, en cierto modo, aborrecido; su preferencia por lo dulce es indiscutible, pues para ellos la miel es el manjar más apreciado.

La vida de los guayakíes consiste en una constante búsqueda de alimentos, en razón de su nomadismo y desconocimiento de la agricultura. A diferencia de otras tribus que disponen de recursos alimentarios cultivados por ellos, como la mandioca, el frijol, maíz, patatas dulces y otros. Los aché dependen por completo de las plantas y animales silvestres que buscan incesantemente por ser la base de su existencia. Si se clasifica el nivel de vida de estos indios con categorías relativas se considerará extremadamente "primitivo"; sus jornadas diarias son muy duras y requieren de gran esfuerzo. No obstante que ellos se dedican por completo a la caza como medio de vida, dicha actividad está estrechamente vinculada con sus creencias religiosas. Además toda su actividad económica está guiada por tabúes, acompañados de cantos que dan sentido y razón a su organización social permitiendo su continuidad.

En este estudio Clastres aprovecha para manifestar su desacuerdo con las posturas y aseveraciones que hicieran Vellard (*Une Civilisation du Miel*, 1939, Gallimard, Paris), Baldus ("Sinopse da cultura Guayaki", *Sociologia*, 1943, São Paulo) y Baldus y Métraux ("The Guayaki", *Handbook of South America Indians*, vol. 1, 1963) con respecto a la caracterización que hacen de dichos nativos: "*Consequently, according to these authors, the Guayaki depend more upon gathering food than upon hunting, and for Vellard, these Indians still live in a stage not only preagricultural but also pre hunting. But my observations contradict the preceding statements in all respects.*"

Clastres afirma que la caza no sólo es un asunto fundamental de la vida de estos indios (pues es la actividad de mayor rendimiento y a la que más tiempo

dedican), sino también la principal preocupación de la tribu, ya que sus implicaciones superestructurales cobran insospechada relevancia en el plano simbólico.

La cacería entre los guayakíes es todo un complejo en doble sentido : desde los puntos de vista físico y psicológico las facultades deben coordinarse extraordinariamente en ella, además "*the hunt, the principal activity of the Guayaki, is also a focus for their ritual life*". Esta mística en el arte de la caza se inicia desde temprana edad y culmina con la muerte. El destino de todo guayakí está casi completamente dominado por la caza (llaman *bareka*), por ella viven en naturaleza y en cultura. La sociedad guayakí es más cazadora que recolectora, pues aun la pesca (que practican muy pocos y que se tiene por marginal), se considera derivada de la caza.

Un gran número de animales son cazados con flechas, pero también se valen de otras técnicas de captura. El armadillo es atrapado en los agujeros cuando trata de introducirse ; el coati se coge con las puras manos, cubriéndose el cazador el antebrazo con el *paywã*, como quedó referido líneas arriba; para someter jaguares o capibaras, algunas veces se usa la jabalina (*pupé*). La técnica de trampeo se usa sólo para capturar tapires, esta trampa la llaman los indios *brévi ityry* "hacer caer al tapir", pero no es frecuente.

De acuerdo con ciertos autores, la recolección es la principal actividad de los guayakíes, sin embargo -como antes se anotó-, algunas condiciones del habitat indican que no, pues en la actualidad la selva paraguaya es escasa en vegetales comestibles. Hay frutas silvestres que producen algunos árboles, generalmente pequeñas, también se encuentran suculentas naranjas cimarronas, pero son pocas. El recurso vegetal de mayor consumo es la palmera de pindo, de ella comen el palmito y los amplios retoños que crecen en sus terminales. Hay una fruta que produce el *kywé* (*chrysephyllum lucimifolium*) que aparece sólo durante los meses de calor; la fruta del árbol de *pypö* (*Myrciaria baporeti*) lo hace sólo en los meses de frío y los naranjos (*turi-ia*) aparecen unas pocas semanas. La única planta de aprovisionamiento permanente es la palmera del pindo que les brinda múltiples beneficios : palmitos, retoños, fibras, cierto tipo de harina (llamada *toi wií*), que los indios mezclan con larvas, hirviéndola y preparando un sopa que aprecian mucho (llamada *bruéé*) y que toman con el *koto* (la brocha antes dicha). Los retoños de esta planta se pelan y se comen crudos y son un bocadillo suculento y nutritivo. De hecho, esto es todo lo que pueden coleccionar los guayakíes. Por el contrario, la caza ofrece una perspectiva más amplia, pues la fauna siempre existe aunque no en abundancia, normalmente se captura la suficiente para cubrir las necesidades alimentarias de las bandas.

Lo relativo a la miel ya ha sido referido (ver *Ethnologie* y *Ethnographie*), sin embargo es necesario retomarla sucintamente, pues un autor afirmó que ésta era el principal alimento de los guayakíes ; Vellard exagera cuando dice que dicho grupo es "una civilización de la miel", pues este manjar sólo es abundante en el verano,

además ella nunca se consume sola, siempre es mezclada con agua, pues los guayakíes tienen la creencia que si se toma sola acarrearía una enfermedad grave llamada *ai baiwvanvé*. Asimismo hay numerosos tabúes asociados con su consumo, todos relacionados con la edad, sexo y situación particular del individuo. Las prohibiciones tienen variadas causas y efectos; una mujer embarazada no puede consumir la miel de la abeja *myrynga*, pues provocaría serocidad al cuerpo del feto; un muchacho no iniciado no puede tomar la miel de abeja *taré* en razón de que su vida pública sería poco afortunada. Y como se indicó, su consumo está, de hecho, constreñido dentro del ámbito simbólico de la reproducción social, es decir cuando las distintas bandas se dan cita para tal propósito.

De modo que la miel no puede inventariarse dentro de los alimentos básicos que constituyen su "dieta", pues su consumo va mucho más lejos de un simple hecho alimentario. Las colmenas de las que se obtiene también sirven para procurarse de cera; la hay de dos tipos, la llamada *ganchi* que es usada como pegamento, y la *ychy* que se le atribuye propiedades medicinales. Los aché están familiarizados con 13 variedades de abejas no tóxicas; además de éstas, conocen 8 tipos de avispas que no elaboran miel o que producen muy poca, de ellas sólo aprovechan sus larvas (*tay*), pero hay tres clases que tienen tabúes alimenticios.

La palmera de pindo es un producto básico de la cultura material de los guayakíes, incluso se podría opinar que son una "civilización" de esa palmera, pues ésta les proporciona una gran variedad de recursos indispensables para su estilo de vida; el pindo es de utilidad múltiple, de él se hace el *koto*, se aprovechan los *kraku*, procura *wij*, proporciona larvas y palmitos; su madera se usa para hacer arcos, fibras, cuerdas, el arte de la cestería depende de esta palmera, con sus hojas se fabrican cestos, esteras, abanicos, sacos, estuches y sus ramas sirven para techar sus abrigos.

La importancia que tiene la caza es indiscutible, pero el aprovechamiento de la palmera no lo es menos. Dentro de sus derivados se ha mencionado a las larvas y la más importante es la que se encuentra en ella: el coleoptera *mynda*. Este insecto deposita sus huevecillos en los troncos del pindo que después se transforman en enormes larvas llamadas *guchu*, que llegan a medir hasta 10 centímetros de largo. Es una especie de bolsa gelatinosa, cubierta de una sustancia aceitosa, materia amarillenta rica en grasa. Los indios gustan mucho de ellas y las consumen en grandes cantidades, crudas o cocidas. La larva *guchu* puede considerarse como un "cultivo", pues los guayakíes preparan y cuidan con esmero los troncos de las palmeras donde desova dicho insecto. Ningún guayakí puede tomar las larvas que "preparó" otro, ya que es propiedad privada que debe respetarse, pero la "cosecha" se consume colectivamente. Otras larvas se consumen casi todo el año, pero la de *guchu* se limita a los meses del verano, que es cuando se cosecha. Al término de ésta y durante el invierno se preparan las palmeras para la cosecha del siguiente verano. Habiéndolas dejado

debidamente preparadas los guayakís emigran y, después de prolongado nomadismo regresan a los lugares donde prepararon las palmeras. El cultivo de *guchu* ejerce una profunda influencia en los hábitos de desplazamiento de los aché y *de facto* guían el orden de sus viajes.

Con respecto a su organización social, las bandas constituyen unidades sociopolíticas "independientes". Cualquier nativo que se encuentre dentro de los límites del territorio de otro grupo, de inmediato reconoce a quién pertenece. La sociedad guayakí está compuesta por cuatro "tribus" divididas territorialmente. Cada una de ellas incluye subdivisiones que custodian celosamente su área económica; la violación de fronteras territoriales equivale a declarar la guerra, sin embargo, a este respecto, es preciso señalar que los guayakís del grupo Ynarö son en alguna forma diferentes a los del grupo Yvytyrusu.

Los guayakís tienen dos términos para identificarse: los *irondy*, que provienen de la misma tribu, y los *iröiangi* que son de otros grupos. Todos los miembros de la misma tribu mantienen relación de *irondy*, de amistad, ayuda mutua y solidaridad; lo contrario sucede con los *iröingi* o extranjeros, con ellos las relaciones son siempre negativas. Para cada grupo *irondy* los miembros de otros grupos son *aché iröiangi*, es decir enemigos potenciales. Cada guayakí identifica a los suyos y a los extraños por diferencias específicas: escarificaciones, perforación del labio, rituales, etcétera.

La escasez de recursos alimentarios y las dificultades que presenta la caza, obliga a los guayakís a dispersarse en pequeños grupos errantes compuestos de 15 a 20 personas (cuatro o cinco familias), dividiendo a la unidad sociopolítica en pequeñas bandas. Ocasionalmente dichas bandas se componen de 20 individuos, las que exceden esa cifra tienen serios problemas para procurarse de alimentos pues necesitan ocupar un área de caza más extensa y ello podría originar problemas territoriales con otras bandas en virtud de dicha escasez.

Según Clastres 20 personas son el número máximo que debe tener una banda, a la vez que es la cantidad ideal, pues el principal problema estriba en la procuración de alimentos y esa cifra permite que la suma de esfuerzos alcance un mejor aprovechamiento. Tomando en cuenta su nomadismo es preciso considerar la relación entre área económica y el número de habitantes que la explotan y que se desplazan en ella en determinados tiempos para advertir cómo organizan sus actividades cada una de las bandas.

Cada banda es una unidad de producción y consumo de alimentos. Una familia elemental por sí sola tendría grandes dificultades para sobrevivir en la selva, además de que estaría expuesta a muchos peligros ya que no podría defenderse del ataque de otros grupos, especialmente de los mbya-guaraníes y de los paraguayos.

La vida económica y social de los guayakés transcurre durante su nomadismo. Las bandas tienen cuidado de desplazarse dentro del área habitual de movimiento y evitan en lo posible el encuentro con otros grupos. Algunos indicadores hacen suponer que cada unidad socioeconómica tiene su propio territorio de caza y recolección. Por supuesto que la relación entre bandas es amistosa, pero cada una respeta la territorialidad de las otras que por norma es lo suficientemente amplia para no invadir las áreas vecinas. En promedio se tiene que una banda de 20 individuos se mueve dentro de una superficie de 5000 metros cuadrados, aproximadamente.

Desde hace mucho tiempo el patrón de desplazamiento está determinado por factores económicos. Los aché tienen que emprender prolongados recorridos que tienen como propósito el aprovechamiento de la mencionada larva y durante su itinerario van preparando los troncos de las palmeras donde ésta se cultiva; a su regreso obtienen las cosechas. El nomadismo de estos nativos es un movimiento periódico de forma circular que tiene como punto de referencia a la palmera del pindo, el cual puede esquematizarse de la siguiente manera: preparación de los cultivos/cosecha de larvas, recolección de capullos y palmitos.

En opinión de Clastres -que no parece ser del todo razonada- la actividad femenina tiene un papel secundario dentro de la economía guayakí: *"Therefore, if the women play an economic role, it can only be secondary; as a matter of fact, it is almost entirely limited to the picking and gathering of fruits from some ten or twelve types of trees, but this food source represents only a very small part of the Guayaki economy."*

Los cazadores guayakés no pueden comer sus propias piezas de caza -y aquí radica el *quid* de su sociedad-, pues si lo hicieren contraerían una enfermedad que ellos llaman *pané* ("mala suerte", pues para una mujer el esposo ideal es un *pañá*, "hombre de suerte") que es muy peligrosa; por esto todos los cazadores están estrechamente vinculados y, por ello obligados mutuamente a compartir las piezas de caza.

Bajo los tabúes alimentarios se ponen en juego los intercambios y con ello tiene lugar la sociabilidad que hace de los guayakés una verdadera comuna donde el producto fundamental es consumido colectivamente. Las implicaciones estructurales del tabú alimentario tienen consecuencias sociales decisivas en la vida social del grupo y, se puede afirmar que ella está regida por dicho tabú: *"...each hunter gives his game to others, but, in return, the others offers their own game to him. Each Guayaki is therefore permanently a potential giver and receiver."* Este intercambio ininterrumpido se le llama *pepy* y constituye, por así decirlo, el corazón de la vida de

los guayakíes. Se concluye, por tanto, que el tabú alimentario es la forma positiva de prohibición que se traduce en una obligación que da lugar a una completa red de dependencia recíproca entre todos los cazadores. En esto radica la esencia de la vida social de los guayakíes.

Chronique des indiens Guayaki (1972). Esta obra y *La société contre l'État* han sido traducidas al inglés y al italiano. No hay duda que el contenido de dicho libro es interesante, y de hecho, su estructura se antoja orientada con propósitos literarios, lo que por supuesto tiene un gran mérito, pues registra, de manera amena un universo cultural desconocido y amenazado. La *Chronique* es una descripción novelada de sus observaciones e impresiones de la sociedad guayakí. Este libro está ilustrado con 57 láminas, 34 son fotografías (algunas de éstas aparecen en la *Ethnographie*).

Clastres inicia su crónica con un apartado poético titulado "*Maissance*" en el que escribe: "Todo nacimiento es visto por todo el grupo dramáticamente, no es simplemente la adición de un individuo suplementario a tal o cual familia, sino una causa de desequilibrio entre el mundo de los hombres y el universo de las potencias invisibles, la subversión de un orden que el ritual debe reafirmar y restablecer." En el estilo de vida de esta tribu, el advenimiento de un varón es acogido con más satisfacción que el de una niña ya que se le considera potencialmente un futuro cazador, un proveedor de alimentos.

De acuerdo con sus comparaciones entre el nacimiento y el contenido de algunos mitos, el autor concluye que el origen de los primeros guayakíes tiene un abismo que los separa de la tierra: "Texto e imagen, el mito de origen y el ritual del nacimiento se traducen y se ilustran uno al otro, y por ello, los guayakíes repiten sin saberlo el discurso inaugural de su propia historia a cada recién nacido."

Como se observó en los trabajos previamente referidos, los guayakíes son por excelencia cazadores y recolectores nómadas, cuya existencia depende de estas actividades, teniendo mayor peso la cacería; así, todo hombre, por definición, por principio y por vocación es un cazador, soporte de la comunidad y punto de honor personal de cada varón; la caza lleva en su propia negación el límite mismo de la sociedad.

Cierra este apartado presentado la versión de un mito titulado "Diluvio Universal".

El segundo capítulo intitulado "De dos tratados de paz", describe los contactos culturales entre indios y blancos y de indios entre sí donde se mencionan las consecuencias que esto acarrió: introducción de instrumentos metálicos, animales domésticos (caballos, vacas, etcétera), del comercio, etnocidio, tráfico de "esclavos" indios, reducción de su territorio, enfermedades, en fin, de las relaciones interétnicas

en general. Asimismo Clastres hace una sugestiva alusión acerca de la filantrópica tarea que realizó el "guairo" León Cadogan entre los indios.

El tercer capítulo, cuyo título metafórico es "*A rebours*", trata de la función del liderazgo indígena, de sus antecedentes históricos, del cambio cultural (donde retoma lo relativo a la presunta regresión cultural), de los contactos culturales (invasiones, guerras, etcétera) con sus vecinos guaraníes. El autor hace breves referencias relativas a la conquista y al papel que los jesuitas desempeñaron en ésta. Esta obra es la única en la que Clastres afirma que los guayakíes son los *caaigua* que menciona el padre Lozano.

El capítulo cuarto, "Las grandes personas" se refiere a la tecnología (fabricación de cerámica, tejidos, obtención de fuego, cestería, caza), a los ritos de paso: rituales de iniciación de muchachos y muchachas. Estos rituales están profusamente detallados y su lectura es recomendable para comprender la transición de los guayakíes de un estadio a otro, pues se explica la interrelación entre los ámbitos sociológico y fisiológico. A los muchachos iniciados se les perfora el labio inferior para que porten el barbote (*labret*) que es sinónimo de masculinidad y virilidad; las chicas son iniciadas con el advenimiento de su primera menstruación, ésta marca el paso decisivo en sus vidas.

"Las mujeres, la miel y la guerra" es el siguiente capítulo, tres cuestiones fundamentales de la sociedad guayakí. En esta sección se proporcionan detalles acerca de la vida sexual (la función que tiene la poliandria) y familiar; aspectos relativos a la función simbólica de la miel; las reuniones anuales que tienen las bandas para reunir a toda la tribu en pro de alianzas matrimoniales y políticas; los indicadores que señalan el cambio de los ciclos naturales (el frío, la floración, el trino de los pájaros, la abundancia de miel, etc.). De manera especial aborda la reproducción de la sociedad guayakí llamándola "Fiesta de la miel y calor de amor".

El capítulo sexto se refiere a la muerte, ocurrida de manera natural o accidental, cómo es vista y afrontada por los nativos.

El séptimo lleva por título "Vida y muerte de un pederasta", en él se retoman muchos datos de *L'arc et le parnier*, y concretamente se hace referencia la situación contradictoria de un homosexual, caso excepcional en la sociedad guayakí.

El octavo capítulo, "Los caníbales", se ocupa de la antropofagia. Las tesis y la descripción de esta práctica fueron pormenorizadas en *Ethnographie* (1969, páginas 26-29), y aquí de nueva cuenta son retomadas, por lo cual no viene al caso volver a ellas.

Por último, el capítulo noveno que cierra la obra, acertadamente se llama "El fin". Allí se pone de manifiesto el *statu quo* de la tribu guayakí, enfatizando sobre su inmanente peligro de desaparición, pues según Clastres, en 1968 los aché no pasa-

ban de una treintena (cuando él llegó a Paraguay en 1963 los calculó en un centenar). En referencia a esa catástrofe el autor da a conocer el texto del canto de *Jyvukugi*, donde se aprecia los buenos tiempos idos y el destino de la tribu guayakí:

"Les Aché lorsqu' ils étaient des véritables, lorsque les Aché étaient de vrais Aché, alors ils flechaient des animaux, alors elle était bonne la graisse du coati. Et maintenant, les Aché en sont plus des Aché. Ooohj;

Les Aché lorsque jadis ils étaient Aché véritables, ils flechaient beaucoup des coatis dans la forêt et tous ils mangeaient la peau à la graisse épaisse.

Les Aché en sont plus les Aché, Ooohj;"

La sociedad guayakí pone en claro las nefastas consecuencia del demente y deshumanizado proyecto cartesiano de la sociedad occidental, el cual no sólo origina estragos en la ecología, sino en la humanidad misma. El aparente "triunfo" de la sociedad occidental en el Nuevo Mundo es, al mismo tiempo su ineluctable derrota, paulatina, pero segura.

He expuesto aquí someramente el contenido de la *Chronique* y esto es así por cortesía a la brevedad y porque además esta obra es una recreación etnológica de los trabajos anteriores del autor, pero es preciso reconocer que además de sus méritos literarios es una enérgica denuncia de la crítica situación a que han sido orillados los aché. Un libro que todo americanista debe leer.

De l'Un sans le multiple (1972). Artículo filosófico en el que se explora parte de la cultura espiritual de los guaraníes. Según Clastres para estos nativos las cosas son una en su totalidad y, por esa unidad se constituyen en malas, pero nunca desearon que fueran así, pues el mundo terrenal es imperfecto, es el reino del mal, de la desgracia, de todo lo negativo. Todo esto no les sorprende en absoluto. Para los indígenas la imperfección de la humanidad se debe a que se constituye en lo Uno; ya que éste es sinónimo de imperfección, pues implica lo finito, es decir, la muerte; en suma, lo Uno es el Mal, lo Múltiple es el Bien.

Podemos observar en esas consideraciones una perspectiva escatológica un tanto ambigua que, sin duda, le faltó profundizar más en la ecuación bien(múltiple) versus mal(la unidad), pues aún el mal en su sentido positivo se expresa en bien; en tanto que éste, por definición será siempre bien.

Le devoir de la parole (1973). Breve nota en la que Clastres analiza la articulación que existe entre el poder y el uso de la palabra en el contexto político de las sociedades aborígenes. Para él poder y palabra mantienen relaciones tales que el deseo de uno se realiza por la conquista del otro. Toda toma de poder es al mismo tiempo una adquisición de la palabra en las sociedades divididas, es decir, clasistas; pero en las sociedades tribales la situación es distinta, en ellas se reconoce al jefe el derecho de la palabra por ostentar tal envergadura. Los aborígenes exigen que el

hombre que será su jefe detente el dominio pleno de la palabra. Hablar es para el jefe una obligación imperativa pues la tribu siempre quiere escucharlo, sin embargo, "la palabra del jefe no es dicha para ser escuchada, porque él está separado del poder de la palabra porque está separado del poder." Es evidente que estos retruécanos no favorecen en nada a Clastres y, por el contrario ponen de manifiesto el limitado horizonte en el que ubica al dominio del poder: conocimiento es poder(control) y poder que no se ejerce no es tal, diría Bacon.

Éléments de démographie amérindienne (1973). Estudio que trata acerca de las cifras demográficas propuestas para definir la población indígena de América antes e inmediatamente después de la conquista española. Clastres cuestiona las cifras que registra el *Handbook of South American Indians* y retoma las encuestas recabadas durante la conquista por los misioneros, así como las efectuadas por los primeros viajeros. En su opinión toda la información demográfica conocida es imprecisa, pues se proponen cifras exageradas, tanto bajas como elevadas. Para calcular la población de América precolombina, Clastres se inclina por el método progresivo de la escuela de Berkeley, cuyos resultados indican que dicho continente contaba con una elevada densidad de población, especialmente en la región andina y en Mesoamérica. Esta hipótesis la considera aplicable para las poblaciones selváticas de América (en esos espacios se piensa que la población era escasa en razón de las características del hábitat y por lo rudimentario de la tecnología de sus moradores, lo cual hace difícil la subsistencia) y conjetura que los guaraníes fueron numerosos antes de la conquista. Siguiendo dichos lineamientos, Clastres propone la cifra de 1.500, 000 habitantes para el año de 1539 esparcidos en 350, 000 km², esto es, una densidad de 4 habitantes por km².

De la torture dans les sociétés primitives (1973). Clastres propuso y se inclinó a creer que las sociedades primitivas se empeñan a toda costa por preservar la "igualdad", y opinaba que muchas de las principales actividades que en ellas se realizan están canalizadas a ese fin. Por esta situación supuso que la tortura tenía como finalidad asegurar la ley de indivisibilidad del grupo. La tortura en las sociedades primitivas, obviamente no está inspirada en un deseo masoquista. No es un acto ordinario y sólo tiene lugar en ciertas etapas del desarrollo sociobiológico de los miembros de la tribu. La tortura tiene lugar en los ritos iniciáticos y su finalidad es dar a conocer a los iniciados la ley social que debe imperar en el grupo.

El hecho de marcar (perforaciones, mutilaciones, tatuajes, quemaduras, escarificaciones, etcétera) el "texto" (que según él representa la ley: igualdad) en la superficie del cuerpo de los iniciados tiene como propósito —aparte de connotar la identidad social de los sujetos— indicar en definitiva que el ente individual no es más que una parte del ser social. La ley primitiva (distinta en todo a las leyes occi-

dentales) cruelmente enseñada (con tortura) es una prohibición de la desigualdad que todo individuo guardará memoria de ella. Siendo la misma sustancia del grupo, la ley primitiva se hace sustancia del individuo. Los ritos de paso marcan de por vida una ley: la ley de la igualdad, pues es en el cuerpo que la sociedad designa el espacio único y propicio para llevar el signo de un tiempo, la huella de un pasaje, la asignación de un destino. Resumiendo, la tortura, así conceptualizada, en las sociedades primitivas constituye la esencia del ritual de iniciación.

Puede advertirse que las reflexiones de Clastres en torno a esta problemática, así como la de guerra y la violencia son bastante especulativas y retóricas, se observa que esta manera de interpretar a la etnología es un ejercicio de recreación que soslaya el cometido de la hermenéutica rigurosa.

Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani (1974). Acerca de esta obra será necesario hacer una amplia consideración, pues en ella (en su introducción) se presentan valiosos datos etnográficos de la cultura guaraní que es necesario retomar para entender el sentido de los textos.

El contenido de este libro es ante todo poético y filosófico. En él se reúne una antología de grandes textos guaraníes (mitos, cantos, rezos, etcétera) que los nativos expresan con "las bellas palabras"; esta manifestación poética de la palabra sólo la utilizan los guaraníes para dirigirse a sus dioses. Bello lenguaje, Gran hablar, agradable a los oídos de los seres divinos. El rigor y la hermosura de los discursos que emanan de la boca de los inspirados chamanes embriagan grandemente al corazón de hombres y mujeres que los escuchan.

Los guaraníes se autodenominan *Ava* (hombres), afirmándose de esa manera depositarios absolutos de lo humano, hombres verdaderos, herederos de un orgullo heroico, elegidos de los dioses (*Jeguaka va*, en su idioma).

¿Quiénes son los guaraníes? —escribió Clastres—. De esta gran nación de cuyas ruinas, al alba del siglo XVI, reunían a las gentes por cientos de miles (cf. "*Éléments de démographie amérienne*", 1973, *vide supra*), sólo subsisten en la actualidad ruinas: cinco o seis mil indios quizás, dispersos en minúsculas comunidades que sobreviven al margen del mundo de los blancos. Extraña existencia la suya. La agricultura que practican lo hacen sobre chamiceras cultivando mandioca y maíz, que son la base de su existencia. Los guaraníes tienen muy poco trato con los blancos, sus relaciones son meramente ocasionales y muy efímeras. Sus contactos son de índole laboral. Por ejemplo, los indígenas que necesitan dinero se emplean en las empresas forestales de la región, pero una vez concluido su compromiso se dispersan silenciosamente por los estrechos senderos que se pierden en el fondo de la selva. La verdadera vida de los guaraníes no se desploma en la periferia del mundo de los blancos, sino lejos, allí donde continúan reinando sus antiguos dioses.

Pocos son los pueblos que atestiguan una religiosidad tan intensamente vivida, apegada profundamente a los cultos tradicionales, con una voluntad tan inclinada a mantener en secreto la parte sagrada de su ser. Prototipo de resistencia ante toda empresa misionera. "Guardad vuestro dios. ¡Nosotros tenemos los nuestros!" Responden a los intrusos misioneros.

Los guaraníes son sumamente reservados ante la presencia de extraños y mucho más lo son con respecto a su ideas y prácticas religiosas, a nadie se las revelan. Sólo un blanco logró conquistar su confianza, el paraguayo León Cadogan, hombre que siempre admiró y respetó Clastres¹, por haber cultivado una gran amistad con los guaraníes. Cuando Cadogan murió los indígenas lo recordaban como "Aquel que vive en el asiento de sus fogones", "nuestro verdadero compañero". Cadogan tradujo a Clastres la mayoría de los textos de su obra.

La sustancia de la sociedad guaraní es su mundo religioso, que se pierde en el engranaje de ese mundo: la relación de ellos con sus dioses es la que los mantiene como ser colectivo, lo que los reúne en una comunidad de creyentes. Esta comunidad no viviría mucho perdiendo sus creencias. Los indios lo saben y por ello no contraen pactos con el mundo de los blancos, sus relaciones son sólo temporales y de carácter laboral.

Respecto a su fe y religión son sumamente suspicaces, pues en ellas se sintetiza todo el ethos de su tribu. Esta religiosidad es lo que confiere su espíritu de resistencia.

El sentido profético de los guaraníes tiene un claro propósito —y no precisamente por la interesante descripción del fenómeno, sino porque allí Clastres da una idea acerca del surgimiento del Estado en la sociedad guaraní—. Desde antes de la llegada de los occidentales a América, los profetas indígenas anunciaban el advenimiento de un orden social extraño y proclamando insistían en la necesidad de abandonar ese mundo que identificaban como malo. Esta profecía, que se traducía en el plano religioso en una crisis profunda de la sociedad y, que estaba ciertamente ligada en la lenta, pero segura, emergencia de potencias jefatoriles: "En otros términos, la sociedad tupi-guaraní, en tanto que sociedad primitiva, y por consiguiente sin Estado, veía surgir de su seno esa cosa absolutamente nueva: un poder político separado que, como tal, necesitaba disolver el antiguo orden social y transformar radicalmente la relación entre los hombres. No es posible comprender la aparición de los *karai*, de los profetas, sin articular a esto otra aparición, la de los grandes

¹ Ver necrología que le dedicó en *L'Homme*, tome XIV, número 2, 1974 : 135-136.

mburuvicha, los jefes. Ese profetismo salvaje envolvía así una significación política en su esencia".

Anota Clastres que los guaraníes actuales afirman que sus dioses les hablan, que les anuncian la venida del tiempo de las cosas inmortales, del tiempo de plenitud absoluta, de ese estado de perfección por el cual los hombres trascienden su condición. El deseo guaraní de trascender la condición humana, trasciende la historia y conserva intacta su fuerza a través del tiempo, la expresión hablada (que refleja el esfuerzo del pensamiento guaraní) es su más clara manifestación.

El autor informa que los guaraníes tienen una mitología pobre, pero su pensamiento es rico, y en su opinión, dicha pobreza es el resultado de una pérdida consecutiva del surgimiento de su pensamiento. Nuevamente recurre a la filosofía contrastando lo primitivo con lo clásico: "los sabios presocráticos decían que el Bien es lo Uno, en tanto que para los pensadores guaraníes lo Uno es el Mal" (cf. "*De l'Un sans le multiple*", 1974, *supra*).

En los textos reunidos en esta obra, se encuentran algunas versiones de los principales mitos guaraníes: las aventuras del Sol y de la Luna, los gemelos, el Diluvio Universal (que destruye la primera tierra), el origen del fuego, etc. En suma, en las Bellas Palabras se encuentra el lugar de un saber esotérico que describe sucesivamente, en un lenguaje de encantamiento, la génesis de los dioses, del mundo y de los hombres. Textos de esencia religiosa, en los que se hallará la mayor parte de los relatos que evocan los momentos principales de la cosmogénesis guaraní.

El nacimiento de un niño entre los guaraníes sobrepasa la emotividad de sus progenitores, pues su advenimiento es recibido por todo el grupo, ya que sus implicaciones, filogenéticas y ontogenéticas, dentro del pensamiento guaraní descubre una nueva perspectiva filosófica de la concepción del mundo y de la vida. Un nacimiento correlaciona la esfera de lo sobrenatural con lo metasocial. Según el autor, los niños constituyen una medición entre los adultos y los dioses.

Al igual que muchos grupos de América del Sur, los guaraníes no revelan a los extranjeros sus verdaderos nombres. Los nativos del Paraguay tienen nombres españoles, que no le asignan importancia alguna; su nombre verdadero es aquel que después de nacidos les da el chamán. Dicho nombre nunca será revelado a los no indios, y si lo contrario sucediera, se tiene la creencia que se partirían en dos, se separaría el cuerpo y la palabra, perderían su sustancia misma de seres elegidos de los dioses; y sin duda, se expondrían a enfermedades y posiblemente a la muerte.

A propósito de la muerte, cuando ésta ocurre en alguna familia, luego de inhumar al cadáver y después de transcurrido el tiempo necesario para que alcance la descomposición y se convierta en esqueleto, éste es exhumado e incinerado; en seguida se recogen las cenizas para guardarlas en un cofre de cedro para rezarle,

cantarle y bailarle al difunto. Todo ello tiene lugar en la casa de los rezadores, lugar donde se celebran los rituales. Esta antigua tradición es, como lo indicara León Cadogan, cada vez menos respetada por los indios.

Las fuentes principales en las que Clastres se apoya son *Dei Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokuva-Guarani*, 1914 (Leyenda de la creación y juicio final del mundo, como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraníes) de Curt Unkel Nimuendaju, investigador alemán que obtuvo la nacionalidad brasileña con el nombre de Nimuendaju que los sabios apapokuva le asignaron y que significa: "el que dispone de su propio espacio eterno"; *Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du siècle. Le Brésil et les Brésiliens* (Los franceses en América durante la segunda mitad del siglo XVI. El Brasil y los brasileiros) de André Thevet, quien estuvo entre los tupinamba del litoral brasileiro en la segunda mitad del siglo XVI; y *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los mbya-guaraníes del Guaira*, de León Cadogan. De estas obras abrevó el autor para conformar su antología, agregando los textos que él reunió en 1965 durante su estadía con los Mbya-guaraníes y chiripa.

Cuando Clastres redactó la obra que nos ocupa estaba grandemente influenciado por la corriente estructuralista, sin embargo, el tratamiento que le dio a sus datos se apartó del método de dicha corriente, pues es evidente que se percató que analizar los mitos con el mencionado método no era tarea fácil. El análisis estructural de los mitos, a la manera de Lévi-Strauss, es una empresa que muchos estudiosos han soslayado y abandonado, esto mismo ocurrió con Clastres, quien al referirse al mito de los gemelos, menciona que someterlo al análisis estructuralista sería muy provechoso, empero aclara que él no hará tal cosa, pues el objetivo de su trabajo es mucho más modesto, ya que lo que le interesa es el campo que él denominó metafísico, pues en su concepto los mitos indígenas se sitúan más allá del dominio mitológico, es decir, en lo "metamitológico".

Los textos reunidos contienen mitos de los indígenas apapokuva-guaraníes (habitantes del sur de Mato Grosso brasileiro). A excepción del mito recogido por Thevet a mediados del siglo XVI entre los tupinamba del litoral de Brasil, los demás mitos corresponden a los guaraníes del Paraguay. Siendo más precisos se trata de dos mitos apapokuva, uno tupinamba y el resto guaraníes. Los textos que recogió Clastres fueron traducidos por León Cadogan.

Las no breves consideraciones precedentes son necesarias pues sólo después de haberlas hecho es posible comprender con propiedad el contenido y riqueza de la cultura guaraní.

La estructura del *Grand parler* está dividida en tres partes (excluyendo la introducción): la primera se inicia bajo el subtítulo de "Los tiempos de la eternidad",

donde se presenta el mito de la 'Aparición de Ñamandú: los divinos'; después le sigue 'El fundamento del lenguaje: los humanos', donde Clastres halla la clave para comprender el pensamiento guaraní, a la vez que el discurso de su origen y la asignación de su destino. Para los guaraníes el surgimiento de los dioses es el lenguaje. Luego continúa la 'Creación de la primera tierra', mito en el que se dice que la tierra estaba sujeta por cinco palmeras de pindo, una ocupando el centro y las otras dispuestas en los puntos cardinales: *Karai*=Este, *Tupan*=Oeste, Vientos buenos=Norte y Tiempo originario=Sur. La palmera del pindo es multifuncional, los guaraníes, al igual que los guayakíes, la aprovechan de distintas maneras. Se prosigue con el 'Fin de la época de oro : el diluvio', texto en el que se relata el final de la primera tierra como disposición de lo humano y lo divino, interpretado como el nacimiento de la humanidad propiamente dicha, pero esa disociación está acompañada por una transgresión de efectos irreversibles: el tabú del incesto, entendido como reglamentación del orden humano, como desafío o negación de lo divino. En ese texto se enfatiza que el fujo de deseo sexual que lleva a uno de los personajes, *Karai Jeupié*, hacia la hermana de su padre, desencadena el diluvio universal, así la primera tierra desaparece bajo las grandes aguas: el mar. Los únicos sobrevivientes de este cataclismo son los culpables, la tía y su sobrino. *Karai Jeupié* no sólo escapa de la cólera de los dioses sino que gana para sí mismo el estatuto de divino, ya que en él deviene un *Karai*. En resumen, el incesto es, entonces, a la vez, la mediación hacia lo humano y el cambio hacia lo divino. En el análisis que el autor hace del mencionado mito señala que tiene gran analogía con el contenido del mito cristiano del Arca de Noé.

La segunda parte que lleva por título "El lugar de la desventura" se inicia con un texto llamado '*Ywy Pyau*: la tierra nueva' en el que Clastres aclara que no se trata de una segunda versión del mito del 'Fin de la época de oro', pues la nueva tierra o *Ywy Pyau*, sólo puede existir en el mundo de la imperfección, es decir, la tierra de los hombres y no de los dioses, como sucedió en la primera tierra. En la nueva tierra no habrá plenitud, será dominio del mal y de la desgracia.

Acto continuo se presentan las cuatro versiones del mito de "Las aventuras de los gemelos", donde se cuenta que los primeros habitantes de la tierra nueva fueron dos hermanos: uno mayor y un menor, hijos de la esposa del gran dios, "nuestro padre, el grande". Se cuenta que transcurrido el tiempo, los niños se transformaron, el primero en el Sol y el otro en la Luna. Clastres señala que hay una contradicción en el argumento de este mito, pues los dos personajes no pueden ser gemelos, ya que son de padres diferentes; la diferencia radica en que los guaraníes son patrilineales, todo hijo(a) que nace pertenecerá al linaje de sus parientes agnados. Así el padre del Sol es el dios Ñaderuvusu y, el de la Luna es otra figura divina, que posiblemente sea

extranjera, Nanderú, Mbaelkuua. En el contenido de este mito encuentra Clastres la ruptura definitiva entre lo divino y lo humano; la historia de los hombres comienza su verdadero punto de partida, inicia —si puede decirse—, el mal. El espacio de lo divino, *Ywy mara ëy*, la tierra sin mal y el espacio de lo humano *Ywy mbaemegua*, la tierra imperfecta son, en lo sucesivo, radicalmente separados y situados en el exterior. En adelante todo el esfuerzo de los hombres consistirá en pretender librarse de esa separación, en el deseo de superar el espacio infinito que los separa de los dioses. De la anterior argumentación se deriva el sentido de las migraciones religiosas, las danzas, ayunos, rezos, meditaciones, reflexiones, etc. Todo eso constituye la práctica del mundo religioso guaraní. Para el pensamiento guaraní la historia es un eterno recommienzo, el retorno eterno de lo mismo.

A continuación se presenta el mito "El origen del fuego", que es presentado en cuatro versiones estructuralmente idénticas, donde los depositarios o maestros del fuego son siempre los buitres. Posteriormente los hombres se procuraron de éste por el método de fricción, empero para los guaraníes el frotamiento no produce verdaderamente el fuego, simplemente permite extraerlo de la madera, donde se encuentra encerrado. Los buitres, depositarios del fuego, aparecen en este contexto como héroes culturales, como semidioses o como el mismo Sol. En la tercera versión de este mito aparecen elementos distintivos, la presencia del caballo, de hombres blancos, cerillos, y otros factores exógenos que arrojan una versión "aculturada".

En la tercera y última parte, nombrada "Los últimos que fueron los primeros adornados (*adornés*)" que se inicia con el mito 'Los bellamente ataviados'. En los textos de esta sección se hace referencia a la vida cotidiana de los guaraníes. Se presenta el efecto de las Bellas Palabras sobre el desarrollo de la existencia concreta de los hombres. Se muestra cómo lo sagrado atraviesa a lo profano, cómo la vida personal y social de los indios se desploma bajo la mirada de sus dioses.

Sigue después el mito titulado 'Todas las cosas son una' donde se percibe el sentido filosófico de la mitología guaraní. En este texto Clastres encuentra lo que denominó "el campo metafísico, pues el mito rebasa los dominios del ámbito mitológico" (cf. "*De l'Un sans le multiple*", 1972, *vide supra*). Las versiones que tratan de este mito prolongan, de alguna manera, al que se refiere a los gemelos. El autor anotó que se podrá constatar con la simple lectura que los elementos no directamente mitológicos escapan del análisis estructural, y revisten, más bien, otro tipo de explicación. En uno de los textos se evoca con insistencia en la presencia del mal sobre la tierra abandonada (la tierra de los hombres), pero este mal se encuentra acompañado de la existencia de otra forma del mal: el mundo de los blancos. Por otro lado, la presencia de elementos judeocristianos en los mitos se debe a que tanto entre los tupí-brasileiros de finales del siglo XVI, como entre los guaraníes del siglo

XVII, los misioneros jesuitas usaron el vocablo guaraní Tupan (dios nativo) para hacer referencia al dios cristiano.

La obra concluye con el apartado "Yo existo de manera imperfecta" donde se reproduce la plegaria que entonara un guaraní que Clastres tituló 'Himno matinal' en el cual se percibe el sentido y gusto por la muerte que experimentan los aborígenes. En 1970, fecha en que se publicó esta plegaria (*vid. Prophètes dans la jungle*), el autor anota que fue recabada en 1966 en el Este paraguayo, empero en *Le Grand parler* anotó que fue un día de junio de 1965.

Después de que publicó su obra etnográfica Clastres se dedicó a la docencia y la investigación de gabinete. Como se verá en seguida, sus trabajos posteriores se orientan bajo otra perspectiva y con otro propósito que aunque no dejan de ser etnológicos su calidad y aporte son menores y quizás lo que más se rescata de ellos es su estilo polémico e irónico.

La société contre l'État (1974). Como se señaló al principio esta obra es de las más conocidas y tal vez la que más popularidad le dio a su autor en los círculos académicos y aún más en los profanos.

La sociedad contra el Estado está compuesta por varios artículos —la mayoría de ellos reseñados en el presente—, escritos y publicados en distintos órganos y años. En virtud que dichos trabajos ya han sido referidos, los comentarios que siguen serán escuetos y complementarios. En esta obra se incluye un artículo que no había sido publicado que precisamente lleva por título "La sociedad contra el Estado". En mi opinión dicho trabajo es certero en muchos puntos, sobre todo en lo relativo a la visión etnocéntrica que caracteriza al quehacer de muchos sociólogos, y esto es así porque ninguna contrastación es pertinente desde el punto de vista de sus diferencias, ni mucho menos en sentido de jerarquía, tampoco lo es tomando en cuenta sus semejanzas. Si las comparaciones que se hacen son mecánicas y sacadas de su contexto se corre el riesgo de no llegar a ninguna conclusión y seguramente conducirán a obscurecer más las cosas.

El objetivo de dicha obra gira en torno a los alcances de las subdisciplinas llamadas antropología política y económica, donde se manejan las siguientes variantes: la cuestión del poder, el liderazgo, las jefaturas, la violencia, el Estado, la igualdad, la negación. En suma, su propuesta consiste en insistir que las sociedades primitivas son sin Estado, igualitarias, que denegan a toda costa la aparición del Estado. Por otro lado, opina el autor que lo económico no es lo preponderante en ninguna sociedad; lo político lo mueve todo, pues la política es independiente de la economía; dicho de otra manera, lo político determina a lo económico. Aun más, para Clastres la alienación no es económica sino política, ya que el poder condiciona y precede al trabajo, por tanto, lo económico es un derivado de la política; por

consiguiente, la emergencia del Estado determina el advenimiento de las clases. Resumiendo, Clastres propone la imposibilidad de que surja un poder interno, separado y centralizado en una sociedad primitiva y, por tal motivo, proscribire la aparición del Estado: "las sociedades primitivas no desean el Estado, están en contra de que éste surja, puesto que si él surge desaparece la igualdad, la equidad, la libertad, la democracia, la unidad..." Clastres concluye que los pueblos sin historia tienen como móvil una lucha contra el Estado.

De l'Etnocide (1974). Este trabajo también se publicó en la *Encyclopaedia Universalis* (1980). Consiste en una polémica en contra de la tendencia en boga por aquel entonces llamada "corriente del etnocidio", dirigida a aquellos que sostienen que toda incursión extranjera es etnocidio, como Robert Jaulin. Clastres revisa los conceptos de genocidio y etnocidio; al primero lo define como la destrucción física de los hombres, siendo su premisa el racismo, situando sus orígenes en la Alemania nazi; el segundo lo define como la destrucción de la cultura de un pueblo.

Anota dicho autor que todas las culturas tienen la particularidad de ser etnocéntricas, "pero si bien es cierto que toda cultura es etnocéntrica, sólo la occidental es etnocida". Opina además que hay que buscar la práctica del etnocidio en relación con el Estado y en la historia concreta de nuestro mundo cultural. Finaliza anotando que el término etnocidio de ser categoría específica de la jerga antropológica, se convirtió en una palabra de uso común y sin sentido claro.

Préface à l'ouvrage de Marshall Sahlins (1976). Introducción a la versión francesa (*Age de pierre, age d'abondance*) de *Stone Age Economics*, obra clásica de antropología económica. En su prefacio presenta un sugestivo escrutinio del contenido de esa obra de Sahlins, aseverando que es el mejor trabajo que aborda la cuestión de las economías primitivas; las categorías y conceptos que utiliza el mencionado autor son para Clastres las más apropiadas. Manifiesta que el análisis de etnoeconomía presentado por Sahlins es concreto, pues se aparta de los esquemas simplistas que caracterizan a las economías primitivas como de subsistencia o de autosubsistencia, es decir, son sociedades sin economía.

Sahlins se ocupa del "modo de producción doméstico" que Clastres encuentra satisfactorio y bien fundamentado. Asimismo manifiesta su inconformidad en torno a las tendencias y esquemas que la corriente formalista propone para el análisis de dichas economías, considera que el horizonte formalista en economía es abstracto. En términos generales, Clastres elogia a Sahlins, opina que su obra es heterodoxa, pero aclara que no le convence del todo el tratamiento que se le da a la cuestión del poder y, en consecuencia, lo referente al Estado. Para Clastres el concepto de "bigman" es una categoría heurística, pero lo considera inacabado teóricamente: "La sociedad no permite que el jefe transforme su prestigio en poder. Es

necesario, en consecuencia, renunciar decididamente a esta concepción continuista de formaciones sociales y aceptar que existe un corte radical que separa las sociedades primitivas, en las que los jefes carecen de poder, de las sociedades en las que se despliega la relación de poder: discontinuidad esencial entre sociedades sin Estado y las sociedades con Estado". Concluye su prefacio planteando que no sabe si es difícil ser marxista en filosofía, pero asegura que en etnología es imposible.

La question du pouvoir dans les sociétés primitives (1976). En este artículo reitera sus ideas acerca de la función que la política desempeña en las sociedades primitivas, opina que en éstas existe el poder pero no el Estado, pues esa institución no se conoce en ellas. El poder en tales sociedades tiene una función distinta, se le delega al jefe que ha de poseer especiales cualidades que la sociedad exige. El poder allí jamás se centraliza ni se ejerce por una sola persona, pues es requisito indispensable que sea ejercido con la voluntad de toda la sociedad; el jefe sólo funge como representante, como vocero que comunica el deseo del grupo y únicamente manifiesta la voluntad de la sociedad. "La política de los salvajes se opone constantemente a la aparición de un órgano de poder separado, impide el encuentro siempre fatal entre la institución de la jefatura y el ejercicio del poder. En la sociedad primitiva no hay órgano de poder separado porque el poder no está separado de la sociedad, porque es ella quien lo detenta como totalidad, con vistas a mantener su ser indiviso, de conjurar la aparición en su seno de la desigualdad entre señores y sujetos, entre el jefe y la tribu."

Liberté, malencontre, innommable (1976). Este artículo se publicó incompleto en español en 1979 (*Viejo Topo*, No.2 : 56-57) y esta versión difiere de la que apareció en el mismo idioma en 1981 (*Investigaciones en antropología política*). Se trata de un trabajo basado en la obra de La Boétie donde Clastres retoma lo relativo a la libertad, servidumbre, poder, desigualdad y Estado. Según Clastres la cuestión principal que planteó La Boétie consiste en cómo es posible que la mayoría obedezca a una sola persona y que no sólo la obedezca sino que la sirva; aún más, que desee servirla.

El ensayo de La Boétie sobre la servidumbre voluntaria es un clásico del cual Clastres retomó varias ideas y planteamientos para elaborar las propuestas de su antropología política. Para él, La Boétie fue quien sentó las bases más sólidas para estudiar la desigualdad, el poder y el Estado. Lo considera el fundador desconocido de la antropología del hombre moderno, del hombre de las sociedades divididas; quien se anticipó a Nietzsche y al propio Marx, pues antes que ellos fue el primero en problematizar lo relativo a la degradación y humillación del hombre. En esas ideas está fundamentado el artículo de Clastres quien afirma que las consideraciones del mencionado autor deben ser retomadas para el estudio de las instituciones políticas en el ámbito de la etnología.

En el mencionado artículo el autor da cuenta del papel que Francia desempeñó durante el descubrimiento y colonización de América, anotando que los franceses estaban al tanto desde 1493 de todos los reportes, relaciones, informes, mandatos, decretos, reales cédulas, crónicas, amén de otros documentos que la corona española recibía y administraba en sus dominios (las cartas de Colón se publicaron en francés desde 1493). En París se podía leer la traducción latina de casi todos los relatos e historias de los primeros viajeros que pasaron al Nuevo Mundo (en 1503 se contaba en París con la traducción latina del primer viaje de Américo Vesputio). Señala que "...en la Europa de principios del siglo (XVI) no era necesario esperar mucho para saber qué pasaba en América."

Le retour des lumières (1977). Se trata de una réplica que el autor hace al Pierre Birnbaun en defensa de sus tesis acerca de la cuestión de la política de los salvajes. En este trabajo cuestiona la opinión de Birnbaun respecto a las objeciones que le hace respecto a sus tesis sobre el Estado y la política de las sociedades primitivas. Clastres opina que su replicante no sabe nada acerca de las sociedades primitivas y lo poco que sabe no le autoriza hablar sobre ellas. Las tesis que el autor defiende son las consabidas: la sociedad primitiva es una sociedad contra el Estado; dicha sociedad no desea un órgano independiente que sea depositario del poder social; el poder sólo existe cuando se ejerce. Finaliza reiterando su desacuerdo con los "antropólogos marxistas" anotando que éstos nada tienen que ver con Marx.

Archéologie de la violence (1977). Este artículo se conoció en castellano desde 1978, Octavio Paz lo publicó en su revista (*Vuelta*, nos. 20-21). El título de este trabajo llamó mucho la atención del público, pues al igual que Michel Foucault (*La Archéologie du savoir*) Clastres recurrió a la alegoría² con un doble propósito: impactar e ironizar. Este trabajo se puede resumir de la siguiente manera: inicia polemizando con las hipótesis que se han propuesto acerca del origen de la guerra en las sociedades primitivas. Primero revisa las opiniones de Léroi-Gourhan (*La geste et la parole*), quien deduce que la guerra en dichas sociedades se debe a un paralelismo de situaciones entre la caza y la guerra, lo cual supedita lo sociológico a lo biológico. Luego se remite a las obras de Gross y Harris ("*Proteine Capture and Cultural development in the Amazon Bassin*" y "*The Yanomamö and the Causes of War in Band and Village Societies*"), quienes opinan que la guerra primitiva se debe a la escasez de proteínas en la alimentación, y en razón de ello hay necesidad de conquistar nuevos territorios, lo que conduce a conflictos con otros grupos... Esta hipótesis tampoco la acep-

² Vale aquí una digresión. Siendo docente de la Escuela Nacional de Antropología e Historia algunos alumnos míos de la especialidad de arqueología dejándose llevar por los títulos adquirieron las obras de Foucault y Clastres creyendo hallar en ellas un tratamiento "arqueológico" del saber y de la violencia.

ra Clastres. En seguida comenta la postura "marxista" anotando que no está de acuerdo con ella pues su discurso economicista no puede ser la panacea y móvil que expliquen la guerra, ya que Sahlins y Lizot por su parte han demostrado en sus pesquisas lo inconsistente de esa propuesta. Continúa su revisión con el trabajo de Lévi-Strauss, quien según Clastres, para explicar el mecanismo de la guerra antepone la fórmula del intercambio. El autor plantea una larga discusión en torno al intercambio que no queda bien resuelta, pues no presenta las inconsistencias de éste. Para él la guerra en las sociedades primitivas se debe al sentido tan profundo que tienen los aborígenes para con la autonomía, la democracia y la unidad (es decir, la indivisibilidad del grupo). Afirma que la guerra está antes que la alianza. "La guerra sirve para mantener a cada comunidad en su independencia política. En tanto que haya guerra habrá autonomía: por esto no puede, no debe cesar, es permanente. La guerra es el modo de existencia privilegiado de la sociedad primitiva en tanto que ella se distribuye en unidades sociopolíticas iguales, libres e independientes". Resumiendo, la sociedad primitiva es una sociedad guerrera; inversamente, las sociedades con Estado impiden la guerra, las sociedades estatales son sociedades divididas y clasistas.

Malheur du guerrier sauvage (1977). En sus últimos estudios Clastres se interesó en la temática de la guerra y política de las sociedades primitivas; acerca de esta última elaboró una hipótesis inspirado en las obras de La Boétie, Rousseau, Hobbes, Heráclito y otros. Hay que recordar que en su *Société contre l'État* propuso una línea metodológica con la que pretendía elaborar un modelo para el estudio de la política en las sociedades primitivas; observaba asimismo que había temas escasamente tratados por los antropólogos que era preciso retomar para profundizar en ellos para así alcanzar un panorama consistente de lo que son las sociedades aborígenes. Los temas a explorar serían: la guerra, violencia, poder, Estado, desigualdad, etcétera.

En el mencionado artículo Clastres se ocupa de la cuestión de los guerreros salvajes en relación con la violencia y al poder. Anota que este guerrero en las sociedades primitivas tiene un significado peculiar que sirve de contrapeso para evitar el surgimiento de esferas monopolizadoras del poder social, dicho poder es detentado por toda la sociedad siendo ésta una unidad indivisible, igualitaria, por tanto, autónoma, teniendo como característica principal la ausencia del Estado y estar en contra de la aparición de éste.

La belicosidad es tratada en referencia a los grupos aborígenes de América del Sur, valiéndose de comparaciones con grupos de Norte América (cheyenes, sioux, crow, pieles rojas y otros), pero la mayoría de sus datos provienen de los guerreros del Chaco paraguayo (chulupí, toba, höhero, abipones, etc). Apoyado en información de fuentes antiguas de viajeros, frailes, soldados, funcionarios y demás, Clastres

construye un discurso en torno al "guerrero salvaje" y su destino. Algunas propuestas al respecto son tomadas de sus observaciones directas (recuérdese que el autor estuvo entre los grupos del Chaco durante seis meses). Para Clastres un guerrero de las sociedades primitivas jamás es un simple guerrero, lo infinito de su tarea le confiere un estatuto especial, pues cuando realiza la hazaña suprema —el combate—, gana, junto con la gloria absoluta, la muerte. El guerrero es, en su ser, ser-para-la-muerte.

Les marxistes et leur anthropologie (1978). Artículo ya mencionado arriba, que según apunta la Editorial Payot, Clastres dejó en "borrador". Este "picoso" documento es quizás el trabajo más conocido del mencionado autor (en castellano fue cuatro veces publicado, a saber: en la revista *Bicicleta*, no. 16, 1979, Valencia; en edición mimeográfica en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, s.f.; revista *Viejo Topo*, no. 34, 1979 y en *Investigaciones en antropología política* en 1981), pero en mi concepto es el menos afortunado de toda su obra. ¿Qué se proponía Clastres con ese escrito? Quizás alguna sátira similar a la que presentó en "*Le clou de la croisière*". Tal vez no era esa su intención ya que en el contenido de ese artículo hay observaciones muy precisas. Ese artículo se puede caracterizar, *grosso modo*, en lo siguiente: de orientación anarquista dirigido a los llamados "antropólogos marxistas", específicamente a Maurice Godelier y Claude Meillassoux. Para Clastres estos estudiosos son retóricos que han dogmatizado al marxismo oficial. Señala además que el quehacer antropológico en Francia estuvo presidido durante años por el pensamiento estructuralista de Lévi-Strauss, que reconoce como un pensamiento profundo y de altos vuelos en la academia, sus aportes son notables en los análisis del parentesco y la mitología, pero opina que el estructuralismo tiene una gran laguna: tratar a la sociedad como una abstracción, de allí su crisis, la cual se pretendió superar con el "etnomarxismo" profesado por Godelier, Meillassoux y seguidores. De hecho, el mencionado escrito es una protesta al esquematismo del que se valen algunos autores al aplicar de manera poco cautelosa las categorías del marxismo y tomarlas como verdades absolutas. En resumen, el trabajo no aporta mucho, pero nos recuerda las tendencias políticas e ideológicas que a guisa de modas rigen el quehacer oficial del antropólogo.

Es conveniente leer las versiones en castellano con cuidado ya que sus traductores hicieron un trabajo deficiente en algunas partes. La versión más recomendable es la que se encuentra en *Investigaciones en antropología política*.

Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud (1980). Interesante artículo póstumo donde Clastres reseña la función que desempeñan los mitos y los ritos dentro de la vida religiosa de los grupos aborígenes sudamericanos. El estudio inicia presentando un panorama general de lo que son los indígenas de América del Sur, en

seguida describe a los grupos selváticos proporcionando información acerca del rol que desempeñan en su sociedad los dioses, ancestros, ritos de paso, la droga, las deidades terrestres, los chamanes, profetas y otros importantes personajes. Según Clastres en las sociedades selváticas no puede hablarse de un culto a los muertos. Asimismo refiere lo relativo al canibalismo, al nacimiento y otras singularidades de los aborígenes. Incluye también un esbozo etnohistórico de las sociedades andinas en el que anota la gran importancia que el sol tenía para los antiguos incas. Concluye con un resumen del mundo religioso de los tupi-guaraníes.

Recherches d'anthropologie politique (1980). Obra póstuma publicada en homenaje a Clastres. En ella se reunieron varios artículos y notas publicados en diferentes momentos, en especial los que aparecieron en *Libre*, órgano cuya tendencia anarquista es bien conocida en Francia y el exterior. Lamentablemente, esta obra, como también *La sociedad contra el Estado*, sólo reúnen ensayos de interpretación "etnológica", dejando de lado el importante trabajo etnográfico y etnológico del autor.

Bibliografía de Pierre Clastres³

- , 1962 "Echange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne", *L'Homme*, tome II, numéro 1*.
- , 1963a "Indépendance et exogamie : structure et dynamique des sociétés indiennes de la forêt tropicale", *L'Homme*, tome III, numéro 3*.
- , 1963b (con Lucien Sebag) "Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Ahén)", *Revista del Museo Paulista*, nova série, vol. XIV, São Paulo.
- , 1964 "Compte rendu de mission chez Indiens Guayaki", *L'Homme*, tome IV, numéro 2.
- , 1965a "Entre silence et dialogue : Lévi-Strauss", *Cahier de L'Arc*, numéro 26, Aix-en-Provence, France (traducción castellana : "Entre silencio y diálogo", *Lévi-Strauss : estructuralismo y dialéctica*, editorial Paidós, Buenos Aires).
- , 1965b *La vie sociale d'une tribu nomade. Les Indiens Guayaki du Paraguay*. Thèse de troisième cycle. Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris-Sorbonne.
- , 1966a "L'Arc et le panier", *L'Homme*, tome IV, numéro 2 (publicado en castellano en la revista *Alcor*, Venezuela y reproducido en la compilación de Augusto Roa Bastos *Las Culturas condenadas*, Siglo XXI editores, México)*.
- , 1966b "La civilisation Guayaki : Archaisme ou regression?", *Suplemento antropológico de la revista Ateneo Paraguayo*, II, no. 1, Universidad Católica, Asunción (incluido como apartado III de su "Ethnographie des Indiens Guayaki", 1968).
- , 1967a "Mission au Paraguay et au Brésil", *L'Homme*, tome VII, numéro 4.
- , 1967b "De quoi rient les indiens?", *Les Temps Moderns*, no. 253, année 22 (publicado en castellano en *Las culturas condenadas*).
- , 1967c "Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu", *L'Homme*, tome VII, numéro 4.
- , 1968 "Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay-Brásil)", *Journal de la Société des Americanistes*, tome LVII.
- , 1969a "Une ethnographie sauvage", *L'Homme*, tome IX, numéro 4.**
- , 1969b "Copernic et les sauvages", *Critique*, numéro 270.*.
- , 1970 "Prophètes dans la jungle", *Échanges et communications*. Melanges offerrets a Claude Lévi-Strauss en occasion de sa 60th anniversaire. Jean Poullion et Pierre Maranda (eds.), Mouton, Paris-La Haye.*
- , 1971a "Le dernier cercle", *Les Temps Moderns*, numéro 298** (reproducido en castellano en 1986 : *El último círculo*. Ediciones "El Pirata", Facultad de Antropología Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz).

³ Las obras que aparecen con un *se encuentran también en *La société contre l'État*, las que incluyen **lo están en *Recherches d'anthropologie politique*.

- , 1971b "Le clou de la croisière", *Les Temps Moderns*, numéros 299-300**.
- , 1972a "The Guayaki", *Hunters and Gatherers Today. A Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century*, edited by Michael G. Bicchieri. Holt, Rinehart and Wiston Inc.
- , 1972b *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché chasseurs nomades du Paraguay*. Plon, France (Collection Terre Humaine).
- , 1972c Reseña a J. Hurault : Les Indiens Wayana de la Guayane Française. Structure sociale et coutume familiale, *L'Homme*, tome XII, numéro 1.
- , 1972d Reseña a N. Wachtal : La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570, *L'Homme*, tome XII, numéro 1.
- , 1972e Reseña a Piegan R. Lancaster : Chronique de la mort lent. La réserve indienne des Pieds-Noires, *L'Homme*, tome XII, numéro 1.
- , 1972-3 "De l'Un sans le Multiple", *L'Ephémère*, nos. 19-20*.
- , 1973a "Le devoir de parole", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, numéro 8*.
- , 1973b "Éléments de démographie amérindienne", *L'Homme*, tome XIII, numéro 1-2*
- , 1973c "De la torture dans les sociétés primitives", *L'Homme*, tome XIII. Numéro 3*.
- , 1974a *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Éditions du Seuil, France (Recherches Anthropologiques sous la direction de Remo Guidieri).
- , 1974b "León Cadogan", *L'Homme*, tome XIV, numéro 2.
- , 1974c *La société contre l'État*. Éditions Minuit, France (traducción castellana *La sociedad contra el Estado*, editorial Monte Ávila, Barcelona/Venezuela, 1978. Traducida al italiano : *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*. Edit. Feltrinelli. 1977. La última parte de la mencionada obra , titulada precisamente "La sociedad contra el Estado" fue publicada en castellano en tres partes por la revista *Caos*, números 2, 3 y 4, sin fecha).
- , 1974d "De l'Etnocide", *L'Homme*, tome XIV, numéros 3-4 (publicado también en la *Encyclopaedia Universalis*, 1974 : 282b-286b. Ed. Universalis, Paris.)**.
- , 1976a Préface à l'ouvrage de Marshall Sahlins : *Age de Pierre, Age d'abondance*. Ed. Gallimard, Paris (en su versión castellana aparece con el título "L'économie primitive")**.
- , 1976b "La question du pouvoir dans les sociétés primitives", *Interrogations*, no. 7**.
- , 1976c "Liberté, Malencontre, Innommable", dans *La Boétie et la question du politique, La Boétie. Le Discours de la servitude volontaire*. Éditions Payot Paris (publicado en castellano de manera incompleta en la revista *Viejo Topo*, no. 32, 1979 con el título "La voluntad de servir")**.
- , 1977 "Le retour des Lumières", *Revue française de science politique*, no. 1. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris**.
- , 1977b "Archéologie de la violence, la guerre dans les sociétés primitives", *Libre*, no. 1 (publicado en castellano en 1978 por la revista *Vuelta*, nos. 20 y 21, con el título "Arqueología de la violencia, el origen de la guerra", reimpreso en Ediciones "El Pirata", Facultad de Antropología, Xalapa, Veracruz, sin fecha)**.
- , 1977c "Malheur du guerrier sauvage", *Libre*, no. 2**.

- , 1978 "Les marxistes et leur anthropologie", *Libre*, no. 3 (traducciones castellanas : "Los marxistas y su antropología", *Vuelta*, no. 122 : 10-15, 1978 ; "El cuento de la antropología marxista", *Bicicleta*, no. 16, 1979, Valencia, con el mismo título en folletos "La Puñeta", ediciones mimeográficas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, sin fecha ; "Contra la antropología marxista", *Viejo Topo*, no. 34, 1979)**.
- , 1980 *Recherches d'anthropologie politique*. Éditions du Seuil, Paris (traducción castellana, Investigaciones en antropología política, 1981. Editorial Gedisa, Barcelona, Colección "Hombre y Sociedad").
- , 1981 "Amérique du Sud : Mythes et rites des Indiens; Andes. Religions et cultes des sociétés andines ; Indiens de la forêt", *Dictionnaire des mythologies et religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, sous la direction de Yves Bonnefoy. Éditions Flammarion. Tome I, pp. 23-27 ; 546-553, Paris (este artículo se publicó primero — previa autorización de la editorial Flammarion— en 1980 con el título "Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud"**, en *Recherches d'anthropologie politique*).
- , 1982 "Les Mbya : Jumeaux. Les Aché : Mythe du déluge universel", *La tête dedans. Mythes, récits, contes, poèmes des Indiens d'Amérique Latine*, pp. 139-148. Publiés par Jacqueline Baldran et Ruben Barreiro-Saguier. François Maspero, Paris.

Bibliografía general

- Abélès, Marc, 1979 *Anthropologie et marxisme*, Editions Complexe, Bruxelles.
- Barreiro-Saguier, Rubén, 1978 "Pierre Clastres, 1934-1978", *Journal de la Société des Americanistes*. Tome LXV : 227-228.
- Cadogan, León, 1957 "Notas acerca de los Guayakí (Paraguay)", *Boletín Indigenista*, XVII, 3-B : 252-256. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- , 1962 "Baiô Kará Wachú y otros mitos guayaktes", *América Indígena*, vol. XXII, no. 1 : 39-82, enero, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- , 1965 "Especulaciones en torno al bai eté ri vá guayakí", *América Indígena*, vol. XXX, no. 3 : 303-319. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Juste, Ramón S.J. 1966 "Nuevas observaciones sobre la antropología guayakí", *Suplemento antropológico de la revista Ateneo Paraguayo*, vol 2, no. 1 : 75-76, Universidad Católica, Asunción.
- Larousse, Éditions, *Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse*, vol 3. Libraire Larousse, France.
- Lefort, Claude, 1978 "Pierre Clastres, 1934-1978", *Encyclopedia Universalis*. Édit. Universalis, Paris.
- Manrique Castañeda, Leonardo, 1966 "Notas sobre la somatometría de los guayakí", *Suplemento antropológico de la revista Ateneo Paraguayo*, vol 2, no. 1 : 65-74, Universidad Católica, Asunción.
- Sprintzin, Noemie G. 1952 "Los indios Guayakí", *Etnografía soviética*, no. 4. Academia de Ciencias de la URSS, Moscú.