

La antropología política de Pierre Clastres “Anarquía” en la selva

Emiliano Ríos

Nos interesa abordar el enfoque propuesto por Pierre Clastres (1934 -1977), en especial aquel horizonte teórico inaugurado por su antropología política. En ese sentido, iniciaremos nuestro recorrido tomando como eje central la relación “Sociedad versus Estado”¹, articulándolo expresamente con el pensamiento clastresiano sobre la cuestión del poder en las sociedades “primitivas”. En relación a este calificativo (al que tenemos la precaución inicial de ponerlo entre comillas) es necesario distinguir que el uso que hace este autor no se encuentra para nada ligado a las concepciones evolucionistas: por el contrario, lo “primitivo” en su obra no es sinónimo de atraso, ausencia, ni carencia, sino que al utilizar este adjetivo con ironía se burla de los eufemismos políticamente correctos y le otorga un matiz positivo y afirmativo. Esta connotación del concepto se hace manifiesta en la caracterización de las sociedades primitivas como sociedades contra el Estado (y no meramente sin Estado), como sociedades indivisas (con mayor unidad), sociedades con igualdad, con libertad y con mayor tiempo de ocio disponible para la recreación, la sociabilidad y la realización de ciertas prácticas culturales como los ritos y mitos².

Su perspectiva sobre dichas configuraciones societales y sus dinámicas de funcionamiento permite dar mayor luz a la contraposición, planteada en su análisis de la mitología de los pueblos originarios sudamericanos, entre sociedades primitivas (selváticas) y sociedades con Estado (mundo andino), tipos opuestos entre los cuales se encuentra el particular caso de los pueblos tupí-guaraní transitando un proceso de transformación y complejización social, alentado por factores demográficos, sociológicos y políticos por los que comenzaban a transitar el pasaje desde el primer tipo de sociedades al segundo.

1 Para Clastres, el tipo de sociedades a las que la antropología como disciplina científica ha tomado desde sus comienzos como principal objeto de estudio, más que “sociedades sin estado” eran sociedades cuyas formas de organización implicaban mecanismos que impedían la emergencia del Estado, así eran más bien sociedades anti-estatales.

2 A propósito de esto: en “Mitos y ritos de los indios de América del Sur” las sociedades consideradas “primitivas” se corresponden con las llamadas sociedades selváticas.

De esta manera, para abordar y comprender más cabalmente su mirada sobre la religión (mitología y ritualidad) de las sociedades originarias sudamericanas³, creemos conveniente hacer pie en un marco más general sobre su teoría que posibilitará brindar mayores elementos para la comprensión de su pensamiento político y, más específicamente, para entender su óptica sobre la mitología indígena.

La obra de Clastres –si bien breve, o mejor dicho, incompleta dada su muerte temprana en un accidente automovilístico– plantea un nuevo horizonte. Como afirma Eduardo Grüner (en Abensour, 2007), su pensamiento significó una “revolución copernicana”, un patear el tablero y volver a foja cero hacia el interior de la etnología⁴, a partir de la cual ya no puede universalizarse el entendimiento y la significación de lo político propio de la “cultura occidental” para aplicar este punto de vista eurocéntrico del poder hacia todas las sociedades humanas. Con esta irrupción que pone en evidencia a la universalidad del Estado y cuestiona su necesaria existencia como estructura organizadora de lo político, es que comienza a fraguarse una línea de investigación emergente en la actualidad: la antropología anarquista (Barclay, 1982; Roca Martínez, 2008; Clastres, 2010; Graeber, 2011; Morris, 2005; Scott, 2010, entre otras publicaciones). Si bien Clastres es considerado uno de los pioneros en sentar las bases de una antropología científica con un enfoque libertario, es necesario destacar que podemos rastrear los primeros intercambios y vinculaciones entre esta disciplina y la teoría anarquista mucho antes.

Así, encontramos los primigenios indicios de tales relaciones en autores como el célebre académico anarquista ruso Piotr Kropotkin (1842-1921) y su teoría con base etnológica, geográfica, naturalista y etológica⁵ sobre el apoyo mutuo y la cooperación (1902), factores considerados elementos centrales en la evolución de nuestra especie, lo que permitía a su vez poner en discusión los postulados evolucionistas y social-darwinistas de la época⁶ (que solo caracterizaban como factores relevantes en la evolución a la selección natural y la competencia). O, en segundo lugar, en el reconocido referente de la corriente de la antropología social estructural-funcionalista británica, Alfred Radcliffe-Brown, a quien en sus años jóvenes sus colegas llamaban ni más ni menos que *Anarchy-Brown*, en referencia a la influencia que tenía respecto de las ideas del mencionado Kropotkin y que luego desarrolló en su obra antropológica, en confluencia con el influjo de la sociología durkheimiana. O, por último, en el pensamiento de otro teórico de referencia de la escuela sociológica francesa de

3 Dicha referencia temática es en relación a uno de los contenidos estipulados en el programa de las cátedras “Antropología” y “Problemática antropológica de la Salud” de la Licenciatura y el Profesorado en Psicología y de las Tecnicaturas en Acompañamiento Terapéutico y en Psicogerontología (Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales - UADER).

4 Aunque todavía el impacto de su obra no haya terminado de sacudir los cimientos de la disciplina antropológica sobre todo por el silencio de muchos distraídos. Como dice Grüner, la obra clastresiana es una bomba de tiempo que aún no ha explotado pero que ya nos deja escuchar su tic-tac.

5 La etología es una disciplina científica que estudia el comportamiento, la conducta y las costumbres de los animales en sus medios naturales (es decir, su *ethos*, de ahí proviene el origen etimológico de la palabra etología).

6 Como los propuestos por Thomas Henry Huxley (1825-1895), biólogo inglés, conocido por ser un acérrimo defensor de las ideas de Darwin. Kropotkin, aún sin proclamar un abandono de las teorías evolucionistas ni descartando de plano el factor de la lucha entre individuos de la misma especie en el proceso evolutivo (la supervivencia del más apto) escribió “*El apoyo mutuo*” en contraposición a las ideas de Huxley y, para Graeber, “condujo al darwinismo social a una crisis de la que todavía no se ha recuperado por completo, documentando de qué modo las especies con mayor éxito son aquellas que cooperan con más eficacia”. (La sociobiología surgió básicamente para intentar dar respuesta a Kropotkin” (Graeber, 2011: 25)

antropología, Marcel Mauss, que si bien no se definía como anarquista, tenía una ideología política socialista revolucionaria y, según Graeber:

Mauss creía que el socialismo jamás podría ser construido por decreto estatal sino que era un proceso gradual, que se desarrollaba desde la base, que era posible crear una nueva sociedad basada en la ayuda mutua y en la autoorganización (...). Se trata sin duda de posiciones anarquistas clásicas, aunque Mauss no se considerase anarquista. (Graeber, 2011: 25)

Es destacable además, la influencia que este autor –con su propuesta de pensar en el “hecho social total”⁷ y su famoso análisis sobre el don (o regalo) en las relaciones de intercambio⁸– ha tenido sobre los desarrollos teóricos posteriores del anarquismo⁹. Es principalmente su perspectiva respecto a la existencia de tipos de moral alternativa en aquellas sociedades “sin” Estado y “sin” mercado lo que influyó en el esbozo de lo que Graeber llama en la actualidad como “fragmentos de una antropología anarquista”. Tanto Mauss como Clastres sentaron las condiciones de posibilidad para el surgimiento de esta línea epistemológica, al plantear concienzudamente que, más que carencias (de Estado o mercado) podemos ver la existencia de un contra-poder diseñado en este tipo de sociedades para evitar justamente el surgimiento de un poder separado de lo social (ya sea económico, como lo demostró Mauss, o político, como lo hizo Clastres).

Es, entonces, en la obra de Clastres donde la confluencia entre anarquismo y antropología comienza a tomar forma en pos de la emergencia de una línea de investigación que mucho antes había comenzado a esbozarse embrionariamente y que luego retomarían, entre otros, autores como Harold Barclay, Brian Morris, David Graeber, Beltrán Roca Martínez o Jesús Sepúlveda.

La cuestión del poder en las sociedades primitivas

La historia de los pueblos que tienen una historia es, se dice, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia es (...) la historia de su lucha contra el Estado
(Clastres, 2008: 185, 186).

En *La sociedad contra el Estado*, Pierre Clastres sostiene que no es posible realizar una división entre sociedades con y sin poder ya que el poder político es universal, inherente a lo social (no hay sociedad sin poder). En todo caso, este poder puede realizarse de dos maneras diferentes: puede ser coercitivo o no. Los antropólogos (desde el evolucionismo en adelante, pero aún en la actualidad) han analizado la cuestión política desde una óptica eurocéntrica, como si la única forma de poder fuera la característica de las sociedades occidentales “civilizadas” (es decir, el poder coercitivo ejercido a través de relaciones jerarquizadas y autoritarias de mando-obediencia). Pero este es solo un

7 Es decir, pensar en los hechos sociales como multidimensionales sin reducirlos a solo uno de los aspectos que los componen (económico, social, político, religioso, jurídico, etc.)

8 En este ensayo lo que Mauss demuestra es que estas relaciones de intercambio no comerciales (que no desconocen sino que rechazan el cálculo y el lucro) generan lazos de reciprocidad, solidaridad y apoyo mutuo entre sus miembros a través del cumplimiento de tres obligaciones: dar, recibir y devolver.

9 En un repaso sobre las primeras relaciones entre anarquismo y antropología, Graeber (2011) agrega a los autores que acabamos de citar otros dos: Robert Graves y Georges Sorel.

tipo particular y no un modelo aplicable a todas las sociedades humanas, que no debe ser necesariamente el patrón de referencia en el análisis.

Si bien el poder político no es propio de la naturaleza humana, aparece siempre como necesario en la vida social.

[...] El poder político, como coerción o como violencia, es la marca de las sociedades históricas. (...) [En tanto que] las sociedades con poder político no coercitivo son las sociedades sin historia. (Clastres, 2008: 22)

Así, el poder coercitivo es característico de la innovación social, del cambio, de una transformación que permite la escisión social entre dominadores y dominados y la desigualdad entre estos, el pasaje hacia la “historia”.

Así, para Clastres, la antropología política propone dos grandes proyectos: en primer lugar, interrogarse por la esencia del poder político (que es lo mismo que preguntarse ¿qué es la sociedad?); y, en segundo lugar, comprender y explicar la transición del poder político no coercitivo al poder político coercitivo (objetivo que puede entenderse como buscar respuestas a la pregunta ¿qué es la historia?).

Entonces, en el caso de las llamadas sociedades primitivas, nos interesa preguntarnos: ¿dónde reside el poder?, y para responder esto, partimos de la base de que Clastres identifica a las sociedades primitivas como aquellas que, en su esencia, no solo no dividen a sus miembros en dominadores y dominados sino que generan mecanismos para evitar la dominación política; por ello más que sociedades pre-estatales, son sociedades anti-estatales. Para el autor, las sociedades primitivas rechazan la división política y “son homogéneas en su ser, indivisas. (...) Carecen de un órgano de poder separado, el poder no está separado de la sociedad” (Clastres, 2014: 112).

Este tipo de sociedades, dentro de las cuales podemos incluir a la mayor parte de las culturas que habitaban nuestro continente hacia los albores de la invasión europea¹⁰ y que fueran concebidas como “salvajes” o “bárbaras” para el ojo occidental, se caracterizaban por no tener un poder político escindido de lo social: en otras palabras, nadie mandaba y nadie obedecía. Por su parte, desde los comienzos del siglo XVI y basándose en la tradición de la filosofía política griega (para la cual lo social es lo político), los europeos pensaron que las poblaciones que habitaban nuestro continente no eran verdaderas sociedades: eran gente “sin fe, sin ley y sin rey”, al punto que hasta llegó a discutirse su pertenencia a la especie humana.

Pero aun no existiendo relaciones de dominación política, efectivamente existían en la mayoría de los casos jefaturas o líderes en los agrupamientos indígenas, aunque lo paradójico es que dichos jefes tribales estaban desprovistos de poder político. Planteando la separación entre jefatura y poder, Clastres explica la función del jefe por la necesidad social de depositar en el líder la ejecución de una serie de tareas, siendo lo que podríamos concebir actualmente como una especie de funcionario no remunerado: “es principalmente el hombre que habla en nombre de la sociedad cuando circunstancias y acontecimientos la ponen en relación con otras sociedades” (Clastres, 2014: 113).

10 Cabe aclarar que no damos lugar aquí ni al eufemismo de “conquista” ni a la mentira descarada del “descubrimiento”.

Estas otras sociedades siempre pertenecen a uno de dos posibles tipos: aliados o enemigos. De este modo, el jefe deberá mostrar su habilidad en tejer o mantener alianzas con los primeros y, contrariamente, en realizar las disposiciones adecuadas para llevar adelante la guerra de manera exitosa con los segundos. Pero en cualquiera de los casos, la estrategia de alianzas o la táctica militar no son decisiones del jefe, sino que corresponden a la voluntad de la tribu. El líder, entonces, no tiene más que el deber de ser el portavoz de la sociedad tribal y esta función reside en que es el depositario de prestigio (que no es lo mismo que poder): quizás su palabra pueda ser, en algunos casos, más considerada que la de los demás individuos pero esto nunca se traduce en términos de mando y obediencia.

Volviendo a nuestra pregunta: ¿cuál es entonces el lugar del poder? Siendo que la jefatura es solo su lugar aparente pero no real, el poder para Clastres está dentro del cuerpo social que lo detenta (ya que el poder se constituye como tal cuando está en ejercicio).

Se ejerce en un sólo sentido, anima un sólo proyecto: mantener indiviso el ser de la sociedad, impedir que la desigualdad entre los hombres instaure la división en la sociedad. (Clastres, 2014: 116)

En consecuencia, el poder se ejerce precisamente sobre la jefatura: es el jefe tribal quien está vigilado por la tribu para evitar que la satisfacción generada por la posesión de prestigio social se transforme en deseo de poder. Cuando esto sucede, los mecanismos para evitar el surgimiento del poder político son bastante sencillos: la tribu directamente abandona al jefe o, en algunos casos de insistencia extrema en pos de la satisfacción de las aspiraciones de poder, hasta llega a matarlo inclusive.

Sin embargo, el deseo de poder no puede existir sin su contracara: el deseo de sumisión. Entonces, las sociedades primitivas impiden la relación de poder al evitar que este deseo se realice. En este sentido, los mitos (entendidos como discursos que circulan socialmente) y los ritos –de estos, más aun los iniciáticos cuya finalidad es transmitir en las nuevas generaciones las normas sociales– contribuyen a rechazar cualquier tipo de innovación social (que en este contexto, significaría la pérdida de la libertad e igualdad, es decir, el nacimiento del Estado o, en palabras de Etienne de la Boétie, el comienzo de la desventura de la servidumbre voluntaria).

La tribu le dice a sus niños: sois todos iguales, ninguno vale más que otro, ninguno menos, la desigualdad está prohibida porque es falsa, porque es perniciosa. Y para que no se borre el recuerdo de la ley primitiva se inscribe su saber en marcas dolorosas sobre el cuerpo de los jóvenes iniciados. En el acto iniciático el cuerpo del individuo como superficie de inscripción de la ley es un objeto de investidura colectiva deseada por la sociedad íntegra a fin de impedir que algún día el deseo individual, transgrediendo el enunciado de la ley, intente investirse del campo social. (Clastres, 2014: 127)

La mayor parte de las sociedades indígenas de América del Sur han evitado así la estratificación social: en los casos más extremos, algunas de estas sociedades (como los *selk'nam* o los *yámanas* en Tierra del Fuego) se han caracterizado por no tener ni siquiera líderes o, yendo aún más lejos, se dice que los *shuar* (o jíbaros) de las selvas amazónicas actualmente peruanas y ecuatorianas ni siquiera desarrollaron un concepto en su lengua para identificar la función de la jefatura. ¿Por qué?: sencillamente porque no lo necesitaban ya que, teniendo en cuenta la dimensión performativa del lenguaje (sobre todo del discurso político), para que algo “exista” en el universo de nuestras representaciones debemos necesariamente poder enunciarlo, construir un símbolo particular para designarlo.

Pero, como se expresa algunos párrafos atrás, aún sin tener relaciones de mando y obediencia, la mayoría de las sociedades originarias americanas han compartido el poseer una jefatura, que generalmente se transmitía generacionalmente como un cargo heredado de una línea de descendencia patrilineal: el hijo del jefe se convertía en su sucesor¹¹.

Clastres plantea que en toda América, en sus sociedades originarias indivisas, son cuatro los rasgos característicos de un líder indígena: su función de pacificador (no como juez que sanciona sino como árbitro de los conflictos internos, que busca reconciliar y mantener la armonía); su extrema generosidad (atributo incompatible con la avaricia, dado que el líder está sometido a una especie de servidumbre con la sociedad en la que debe otorgar regalos a sus miembros, a tal punto que en algunas comunidades posee menos que todos); debe ser un buen orador, condición necesaria para acceder al liderazgo; y, finalmente, en los pueblos originarios sudamericanos (excepto en una decena de grupos como los *palikures*, *apinayé*, *timbaré* o *yaguas*) el jefe posee un privilegio casi exclusivo¹²: la poligamia, frecuentemente practicada en la forma de poliginia sororal, es decir, la unión de un hombre con un conjunto de hermanas. Respecto a los últimos tres atributos, el autor nos dice que:

[...] Definen el conjunto de prestaciones y contraprestaciones por medio de las cuales se mantiene el equilibrio entre la estructura social y la institución política: el líder ejerce un derecho sobre un número anormal de mujeres en el grupo; este último en compensación tiene el derecho de exigir de su jefe generosidad de bienes y talento oratorio. (Clastres, 2008: 33)

Mientras la función apaciguadora de conflictos cumple un rol político, las otras tres cumplen una función sociológica al asegurar la estructura social como tal.

Así, las funciones del jefe son siempre controladas por la sociedad: este depende de la opinión pública y de la buena voluntad del grupo. Para analizar la cuestión del liderazgo indígena, Clastres se separa del enfoque de su mentor Lévi-Strauss y rechaza hacerlo en términos de intercambio: se rehúsa a pensar la relación entre el jefe y la tribu a la manera de un trueque recíproco, entendido como un movimiento de bienes y de “palabras” (desde el jefe a la sociedad) y de mujeres (desde la tribu al líder). De todos modos, no debe pensarse esta relación desde la óptica clastresiana como la de un canje de elementos (y personas, claro está¹³) con valor de cambio, sino lo que se debe apuntar es a reconstruir el movimiento de cada tipo de “signo”¹⁴ independientemente en su propio recorrido. En primer lugar, las mujeres son donadas sin contrapartida desde el grupo a su jefe: si bien con

11 O, en el caso de sociedades matrilineales, el sucesor del líder era su sobrino: el hijo de su hermana, ya que el rol de jefe seguía siendo atributo masculino pero la mujer marcaba la línea de descendencia al interior de la familia.

12 Según el autor: “de 180 a 190 grupos que practican la poliginia, solamente una decena deja de asignarle límite; es decir que todo hombre adulto en estas tribus puede desposar más de una mujer” (Clastres, 2008: 30). En algunos de los demás casos de poliginia exclusiva, este privilegio puede extenderse a una pequeña minoría de hombres, los mejores guerreros o cazadores, aunque en general es solo atributo del jefe.

13 Personas que también podían ser hombres, en el caso de las sociedades matrilineales basadas en una residencia matrilocal (eran los hombres quienes se asentaban en las comunidades de su pareja a partir de la alianza). En América, uno de los casos ejemplares de este tipo ha sido el de los iroqueses.

14 Concepto que usa Clastres para referirse en este triple movimiento tanto a las mujeres (como signo de alianza, fecundidad, poder natural) como a los bienes (signo de dependencia y de deuda del líder hacia su grupo) y las palabras (signo de prestigio).

el tiempo las hijas del jefe pueden ser las futuras parejas de los jóvenes del grupo, la reinserción de estas jóvenes no logra resarcir la poliginia del padre, menos aun teniendo en cuenta que el cargo del jefe es hereditario (el hijo del jefe, o el hijo del hermano de este en algunos casos, se convertirá en el nuevo líder que lo sucederá y tendrá también derecho a la poliginia). En segundo lugar, el jefe tiene que cumplir las tareas necesarias para satisfacer aquellos bienes demandados por el grupo, saliendo a cazar o cultivando, de manera que el líder es quien más duramente trabaja y menos posee (aunque el grupo de mujeres con quienes contrae relaciones de alianza pueda ayudarlo en estas tareas). Por último, el jefe es el único al que le corresponde la obligación del dominio de las palabras, aunque eso no implica que siempre se lo escuche, su discurso no tiene por sí mismo la fuerza de constituirse en una ley, sino la de transmitir en todo caso lo que ya está socialmente acordado:

[...] el jefe debe hablar (...) pero para decir nada. O, mejor expresado, para decir nada nuevo, para decir lo que todo el mundo ya sabe. Recitará como una letanía interminable (...) las leyes, las normas y los mitos fundantes de la sociedad. (Grüner, 2007: 32)

Relaciones de parentesco y organización social

En cuanto a la forma de organización de las unidades sociopolíticas de este tipo de sociedades, más que hablar de familias extensas¹⁵ o linajes¹⁶, conviene hablar de comunidades compuestas por demos exogámicos, o sea, unidades residenciales: cada uno de estos se compone por dos o más familias extensas que conviven en una *maloca*, que es el nombre que designa a la vivienda que los agrupa¹⁷. La comunidad indígena en los territorios selváticos se caracteriza por ser una unidad autónoma, políticamente independiente.

Hablar de estos demos como de unidades socio-políticas implica que funcionan de acuerdo con un esquema unitario de totalidades “orgánicas”, y que la integración de los elementos componentes es profunda: lo que se traduce por la existencia de un “espíritu de cuerpo” como conciencia de sí del grupo, y por una solidaridad permanente entre sus miembros. (Clastres, 2008: 51)

En estas sociedades no hay estratificación social (aunque sí operan las diferencias de sexo, edad y parentesco). La autoridad dentro de las sociedades primitivas se desmenuza, multiplica y fragmenta ya que cada *maloca* tiene su propio líder, generalmente el más anciano del grupo, lo que significa la intención de mantener su identidad como unidad. En ese contexto se explica la función pacificadora del jefe, integradora de las diferencias planteadas por las fuerzas centrífugas ejercidas desde cada *maloca* (al interior del sistema social en donde horizontalmente se manifiestan las decisiones

15 Constituidas por un conjunto de parientes descendientes de una línea directa común, generalmente compuesto de no más de tres generaciones y de un promedio de 15 a 20 individuos.

16 “El linaje agrupa a las personas que se consideran descendientes de un ancestro común y que pueden reconstituir su genealogía a partir de dicho ancestro” (Augé y Colleyn, 2012: 40). Para Clastres, lo característico de los linajes es que su pertenencia no se basa en la co-residencia (como los demos exogámicos) sino en la filiación.

17 Cada comunidad reúne a una media de 100 a 200 personas, pero en el caso de los pueblos tupí-guaraníes las aldeas compuestas por entre 4 y 8 malocas podían alcanzar una población de hasta tres mil habitantes

de los líderes de cada vivienda colectiva). Así, la multiplicidad de tendencias divergentes dentro de la estructura social, legitima y justifica la acción unificadora del líder principal.

La mayoría de las poblaciones practican la exogamia local: las personas que habitan una misma *maloca* están emparentados directamente entre sí por lo que los intercambios de mujeres se realizaban hacia afuera de esta (de mujeres en el caso de las poblaciones con residencia patrilocal, ya que en las comunidades con residencia matrilocal los intercambios eran de hombres). Los demos exogámicos pueden definirse como:

Unidades sociológicas entre las que se operan intercambios y se construyen alianzas: la exogamia, que es a la vez la condición y el medio, es esencial para estructurar estas unidades y mantenerlas como tales. (Clastres, 2088: 55)

De esta manera se conforman lazos estrechos de parentesco contribuyendo a la integración de las comunidades a través de la institución de relaciones políticas de alianza en el seno de sus familias extensas y demos. Entonces, para Clastres, la regla de la exogamia local no tiene una función negativa (prohibir el incesto) sino positiva, al erigirse como el medio de la alianza política entre “grupos insertos en una red de lazos estrechos de parentesco” (Clastres, 2008: 57), es decir, grupos no totalmente ajenos ni indiferentes entre sí, entre los cuales inclusive se hacía coextensiva la regla del matrimonio de primos cruzados como una relación deseable para la constitución de las alianzas matrimoniales.

Sin limitarse a un análisis meramente sincrónico sobre la estructura social, Clastres observa la incidencia de algunos factores que pueden favorecer una cierta tendencia a la transformación de los demos exogámicos bilaterales (donde la alianza matrimonial implica para uno de los miembros, generalmente la mujer, un cambio de pertenencia de *maloca*) en linajes unilineales (donde solo una línea de parentesco se consideraba). Esto se debe en parte a que, siendo la co-residencia lo que determina la pertenencia a un demos, el lazo entre un integrante y sus vínculos matrilocales dependerá de la distancia que separe su residencia de la del demo “materno”. Existiendo generalmente distancias considerables, el sentimiento de pertenencia se profundiza en la línea paterna. Pero también los demos presentan otro rasgo: la continuidad del liderazgo a partir de la herencia, que contribuye por su parte conjuntamente a acentuar una línea de parentesco.

Desde esta perspectiva, que solo puede pensarse a través del paso del tiempo (es decir, desde una mirada diacrónica), la cercanía o lejanía de las *malocas* entre sí puede considerarse como una expresión de la diferenciación en los niveles de las unidades sociales y políticas. En las sociedades selváticas donde estas se encuentran dispersas entre sí, se imposibilita la tendencia hacia el linaje ya que el matrimonio, que significa para uno de sus integrantes mudarse a una nueva *maloca*, implicaba para este casi “desaparecer” del demos original. Pero, en el caso de grandes poblaciones constituidas en aldeas, como las de los pueblos tupí-guaraníes, la exogamia local (bilateral) se transforma en exogamia de linaje (unilineal). Esto se debe principalmente a que, con la contigüidad de las *malocas*, las alianzas no impiden el contacto con el linaje de origen. “Las poblaciones tupí ilustran así el paso de una estructura polidémica a una estructura de multilinaje” (Clastres, 2008: 63). En dicha estructura, en cada *maloca* habitaba un linaje diferente que tenía su propio líder que conformaba el consejo de ancianos por el cual pasaban todas las decisiones.

La complejización del entramado social, en el caso de las poblaciones tupí-guaraníes, provocó en diversas zonas una propensión a la creación de un modelo de autoridad que superaba los límites de la aldea, con una tendencia a la constitución de sistemas políticos cada vez más amplios. Así por

ejemplo, “existía entre los tupinambás verdaderas federaciones que agrupaban de diez a veinte aldeas” (Clastres, 2008: 65). Pero para el antropólogo, esto no significaba considerar a dichos pueblos como un tipo diferente al de las sociedades selváticas o, más bien, sus diferencias eran de grado y no de naturaleza, ya que los tupís compartían el mismo modelo de organización de la estructura social que las demás sociedades de la selva, pero con un grado de desarrollo tal que podía indicar la condición de posibilidad para el inicio de la historia (o sea de la estratificación).

La economía de la abundancia primitiva

Así como las sociedades primitivas rechazan la dominación política, en la esfera de lo económico impiden la desigualdad. Para argumentar esta idea, Clastres se basa en los desarrollos teóricos de Marshall Sahlins sobre la economía en las sociedades primitivas. El principal aporte de Sahlins consiste en afirmar que este tipo de sociedades, lejos de tener economías de subsistencia (es decir, formas de organización económicas que por impedimentos en el desarrollo de la técnica solo llegaban a producir lo justo y necesario para la mera supervivencia, tal como afirmaban los autores de la línea de la antropología económica “clásica”), en realidad vivían en una situación de prodigalidad y abundancia debido a la variedad de recursos naturales accesibles para la población. Basándose en diversos trabajos etnográficos, comenzando con el examen de sociedades de cazadores y recolectores nómadas que habitaban entornos geográficos hostiles (desierto australiano y sur de África), Sahlins observó que la realización de las actividades económicas para la satisfacción de las necesidades básicas no ocupaba más que una media de cinco horas al día. Inclusive esta jornada generalmente era de solo tres o cuatro horas y ni siquiera ocupaba a toda la población puesto que los jóvenes y viejos casi no participaban y los adultos no lo hacían en todo su conjunto de manera simultánea.

Teniendo en cuenta lo anterior, se llega a la conclusión de que si las sociedades primitivas no producen excedentes es solo porque no lo desean. Cuando se ha juntado la suficiente comida, los cazadores o recolectores dejan su tarea habiendo empeñado una escasa parte del día en dicha actividad. Pero el análisis de Sahlins, retomado por Clastres, no cesa en el caso de las pueblos nómadas sino que también hace lo suyo en relación a indagar respecto de las sociedades agrícolas “neolíticas” y su economía, utilizando para ello el concepto de *modo de producción doméstico* (MPD) con el cual se examinan los casos de distintas sociedades tanto melanesias o africanas como sudamericanas, las cuales comparten características recurrentes”.

Predominio de la división sexual del trabajo; producción segmentaria para los fines del consumo; acceso autónomo a los medios de producción; relaciones centrífugas entre las unidades de producción. (Clastres, 2014: 139)

Enfocándonos en la producción, se puede decir que cada comunidad persigue su propia autonomía, esto es, una autarquía completa para no depender de los grupos vecinos. Así, tanto a nivel general como hacia el interior de la comunidad (en cada *maloca*) se produce lo mínimo necesario para poder satisfacer las necesidades, pero siempre de manera tal que ese mínimo sea producido ya que de esto depende la independencia económica. El MPD, de esta manera, es hostil tanto a la formación de excedentes como a una producción por debajo del umbral mínimo. Solo en casos de crisis en los que no se llega a cumplir este mínimo, ya sea por desastres naturales o por la agresión de fuerzas externas a la comunidad, cada grupo doméstico (*maloca*) se aísla en su interior, afirmando la tendencia centrífuga hasta que concluya dicha situación.

Siguiendo a Grüner (en Abensour, 2007), se puede decir que aquí la producción es el medio y el hombre –es decir, la sociedad en pos de su conservación y reproducción– es el fin (contrariamente a lo que sucede con el capitalismo). Cuando se produce por encima del mínimo, lo sobrante se gasta “improductivamente” en fiestas rituales. Estamos ante sociedades de la superabundancia en las que principalmente lo que sobra es el ocio y el tiempo libre: “dedicados al ritual, a la creación de mitos, a la sociabilidad, al cultivo de las relaciones de parentesco o, ya lo veremos, a las tácticas de guerra” (Grüner, 2007: 21).

La economía se transforma en un medio de la política, ya que es el jefe indígena el único obligado a producir “excedente” (en relación al umbral mínimo de necesidades de su propia maloca, no de toda la comunidad) que se reparte en las demás *malocas*: en consecuencia, un jefe no puede acumular porque la generosidad debe ser constitutiva de su función, ya que es él quien está en deuda:

Es por la negativa de aceptar la separación de poder y sociedad que la tribu mantiene con su jefe una relación de deuda, ya que es ella quien permanece detentadora del poder y lo ejerce sobre el jefe. La relación de poder existe: adopta la figura de la deuda que el líder debe pagar por siempre. (Clastres, 2014: 147, 148)

Arqueología de la violencia

Con el título que también lleva este apartado, Clastres nos dejó su investigación sobre el rol de la guerra en las sociedades primitivas. En dicho trabajo, lejos de quedarse solo con una visión romántica, idílica e idealizadora de estas sociedades, el autor afirma que la violencia se manifiesta como constitutiva de las estructuras sociales. Incluso, sin llegar a constituirse como un poder coercitivo, la autoridad en situación de guerra adquiere más peso al fundarse en la competencia técnica del jefe como guerrero. Aun así es necesario destacar, como afirma Grüner (en Abensour, 2007), que estos horrores que Clastres no se calla (como cuando describe el sacrificio ritual de una niña *guayaki*, por ejemplo) pueden encontrarse también en la historia y la actualidad de nuestra “civilización”, aunque indudablemente lo que nosotros no practicamos es el amor de las sociedades primitivas a la libertad y la igualdad.

En su búsqueda de pensar la función de la guerra, Clastres critica abiertamente las explicaciones del discurso naturalista (la guerra como una extensión de la caza), del discurso economista en sus versiones eruditas y marxistas (la guerra como una competencia de grupos para la apropiación de bienes) y a la teoría del intercambio de Lévi-Strauss (la guerra como consecuencia de transacciones fallidas). Para este autor, la guerra junto al intercambio se manifiestan como lugares comunes dentro de una discontinuidad radical que caracteriza a la sociedad primitiva (en este análisis, para Clastres: Hobbes olvidó el intercambio y Lévi-Strauss, la guerra). Como el medio de un fin político, la guerra garantiza la dispersión de cada unidad local. Cada una de estas posee un control sobre un territorio “como reserva natural de recursos alimenticios, ciertamente, pero también y sobre todo como espacio exclusivo de ejercicio de los derechos comunitarios” (Clastres, 2014: 200). El territorio constituye entonces el vínculo político y la guerra es siempre una posibilidad latente: es un mecanismo de defensa del territorio y de la propia identidad, que unifica cada unidad política para impedir su división.

Podemos decir que la guerra es aquello que permite la autoconservación de la sociedad primitiva, es decir, es una de sus estructuras. Pero esto no implica una situación de guerra generalizada: de hecho, con los grupos más cercanos se establecen alianzas. Estas alianzas que suponen el intercambio son, para Clastres, implicaciones de la táctica guerrera, ya que el problema central es mantener la independencia (ya que como vimos, la economía al interior de cada unidad es de abundancia y por ello el intercambio es secundario, un efecto táctico). La guerra es así, la política exterior estrechamente vinculada con una política interior conservadora ya que las normas sociales apuntan a que la sociedad no cambie, es decir, no se divida. La guerra es contra el Estado: a partir del contraste con los otros (extranjeros, enemigos, no aliados) se refuerza la identidad local del Nosotros, la dispersión, eludiendo una posible unificación en unidades mayores que significaría el surgimiento de un órgano de poder político centralizado.

Religión, mitología y ritualidad¹⁸

Lejos de coincidir con la imagen transmitida por los primeros cronistas, Clastres afirma que en las sociedades selváticas la religiosidad es profunda, con un fuerte matiz social, manifestada en forma colectiva y ejercida a través de danzas, cantos y verdaderas *performances*. Sin embargo, los “dioses” no tienen distinciones jerárquicas entre sí y se encuentran prácticamente ausentes de los ritos: estos son los cuerpos celestes visibles (estrellas, luna, sol, constelaciones), los fenómenos naturales (como el trueno o la tempestad) o los fundadores míticos, es decir, todo aquello que está más allá de la sociedad. La mitología se remonta al tiempo pre-humano, de los héroes culturales y los grandes ancestros, tiempo en que se desarrolla la institución de lo social y del que emergen sus reglas transmitidas en los mitos.

A los ancestros se les rinde culto para celebrar el acto fundador de lo social, y a través del ritual la sociedad manifiesta su interés de adaptarse a las normas de los antepasados primeros. Pero para los muertos, contemporáneos a los vivos, no hay culto: los ritos funerarios buscan extremar la separación de los muertos y los vivos, activando mecanismos de defensa contra las almas en pena, consideradas un potencial peligro. Así, el muerto pasa a ser tabú: su cuerpo es enterrado en lugares que no se vuelven a visitar, sus pertenencias quemadas, su nombre y su recuerdo silenciados. Incluso, algunas sociedades, como los *guayaqui* o los *yanomami*, llevan esta separación al extremo y comen a sus propios muertos (endocanibalismo), privándolos así de la posibilidad de una tumba para evitar el contacto.

En este contexto, el chamán es el centro de la vida religiosa. Su saber le da un lugar de prestigio (que también resulta un lugar de peligro cuando sus acciones no son efectivas) y es también el encargado de las prácticas terapéuticas, entendida la enfermedad como una ruptura de la unidad alma-cuerpo, una anticipación de la muerte: así, el chamán debe realizar un viaje ritual en busca del alma perdida para volverla a su lugar.

¹⁸ Aquí nos ocuparemos muy brevemente de reconstruir a grandes rasgos la línea de argumentación del análisis de Clastres respecto a la mitología y ritualidad de las sociedades primitivas de los “indios” de América del Sur. Para profundizar respecto de estos contenidos (y sobre todo en relación a la religión del mundo andino que no desarrollaremos aquí) se propone utilizar la guía de lectura del capítulo 5 de “Investigaciones en Antropología política” que cierra este artículo.

La celebración de la vida también tiene su lugar en las ceremonias de las sociedades salvajes selváticas, específicamente en los cantos y danzas rituales, en los ritos de nacimiento, purificación y en los de iniciación, estos últimos vinculados con la funcionalidad de transmitir las normas y reglas sociales, afirmando el ser comunitario.

La tierra sin mal (el caso de los pueblos tupinambá y guaraní)

El profetismo es el fenómeno que distingue a los pueblos tupí-guaraníes y se basa en la acción de los *karai*, hombres de discurso que podían transitar libremente por los distintos pueblos enfrentados entre sí por la guerra. Al afirmar que no tenían un padre humano, sino uno divino, estos “hombres-dioses” no pertenecían a ningún linaje y no formaban parte de ningún grupo social. En ello reside la carga subversiva del discurso del profeta: se niega la estructura misma de la sociedad primitiva.

Dicho discurso se puede resumir en dos postulados. En primer lugar, un juicio negativo sobre la sociedad actual que observa el carácter “malo” del mundo, ya que:

[...] llegaba a esta sociedad la innovación más mortal: la división social, la desigualdad. Un malestar profundo, signo de una crisis grave, agitaba a estas tribus y es de este malestar que tomaron conciencia los *karai* para reconocerlo y enunciarlo como presencia del mal y la infelicidad en la sociedad. (Clastres, 2014: 102, 103)

En segundo término, una promesa para superar esta adversidad: abandonar la tierra mala para llegar a la “tierra sin mal”, lugar de abundancia y de libertad que, a diferencia del mito cristiano, se encuentra en la realidad concreta y es accesible, sin necesidad de pasar por la muerte. Así, los indígenas organizaron expediciones en su búsqueda, mediante prácticas que pueden rastrearse desde antes de la invasión española y aún hasta bien entrado el siglo XX. Estas migraciones religiosas, que conducían a verdaderos suicidios colectivos producto de las privaciones del ascético viaje, el hambre y la fatiga, operaban como un mecanismo que coartaba la emergencia del Estado:

Un sobresalto de la sociedad misma, como sociedad primitiva, un sobresalto, un levantamiento, dirigido de algún modo, si no explícitamente contra los liderazgos, al menos, por sus efectos, destructor del poder de los jefes. Queremos hablar de ese extraño fenómeno que desde los últimos decenios del siglo XV agitaba a las tribus tupí-guaraníes; la prédica encendida de ciertos hombres que, de grupo en grupo, llamaban a los indios a abandonar todo para lanzarse a la búsqueda de la tierra sin mal, el paraíso terrestre. (Clastres, 2008: 182)

Para concluir, cabe mencionar el profundo estudio de Hélène Clastres (2007) respecto de la religión tupí-guaraní, cuyas investigaciones antropológicas basadas en trabajos etnográficos realizadas junto a su marido nos permiten extraer algunas conclusiones sobre la religiosidad de estos pueblos que, desde una perspectiva más filosófica, se condicen con el pensamiento político de Pierre. Hélène nos dice que el conjunto de prácticas rituales de estos pueblos está erigido en la creencia de la posibilidad de alcanzar el *kandire*, la inmortalidad, sin pasar por la muerte a la que solo puede llegarse una vez obtenido el *aguyje*, la perfección o la plenitud. En un mismo discurso profetista caracterizado por la abundancia de las palabras y por su belleza (producido más como una forma

de pregunta siempre abierta que como una verdad revelada) se establece una relación contestataria respecto del orden social junto a una visión no teológica de lo sobrenatural: la Tierra sin Mal implica la abolición de todo poder y hacia ella se puede llegar en esta vida. El efecto entonces, consiste en que “al ser escuchada la palabra profética, queda quebrado el marco que garantizaba las existencias, todo el espacio medido y diferenciado de lo social” (H. Clastres, 2007: 136).

¿Qué desafío nos aporta el análisis clastresiano de la sociedad primitiva?

El enfoque propuesto por Clastres da vuelta radicalmente el esquema materialista marxista clásico al decir que en las sociedades primitivas, lo político es la infraestructura y lo económico, la superestructura. En otras palabras, podemos decir que lo político organiza todo el universo de lo social (producción y relaciones de intercambio, formas de parentesco, mitología y ritualidad, vínculos de enemistad o alianza con grupos vecinos, etc.). En el abordaje de cada uno de los aspectos de la antropología clastresiana, hemos visto que en las sociedades primitivas, la cuestión del poder no se resuelve mediante la constitución de un Estado como organizador de la vida social (estructura que es la base de la concepción de lo político en el sentido occidental, tal como se ha entendido la dimensión del poder desde la filosofía clásica hasta la actualidad). Aún más, la sociedad primitiva está organizada de tal modo que su función principal es la de impedir que el poder se vuelva coercitivo, mientras que su estructura misma busca evitar la división interna, la estratificación, la desigualdad y la dominación de unos individuos sobre otros: esto es lo que Grüner, siguiendo a Clastres, conceptualizó como una “revolución anticipada”.

Pensar en las sociedades primitivas como sociedades organizadas de una manera tan radicalmente diferente a las nuestras, donde el mito se materializa mediante prácticas rituales asentadas en una consciencia colectiva que promueve entre sus miembros valores como la igualdad, la libertad, la horizontalidad y la unión; donde la idea de la propiedad privada –tan arraigada en nuestra cultura– no existe; donde la naturaleza no es un objeto del cual apropiarse sino que, al contrario, el hombre no puede pensarse a sí mismo como algo separado de ella... Todo esto nos permite corrernos un poco del esquema que tenemos tan internalizado, propio de la cosmovisión occidental, para así –sin una mera idealización de lo “primitivo” y sin dejar de observar lo negativo de estas sociedades– poder desnaturalizar nuestras propias representaciones, nuestras formas de comportamiento y nuestros modos de pensar la dimensión política, teniendo en cuenta que es posible generar prácticas diversas a partir de experiencias de organización alternativas, con valores mucho más fecundos que el individualismo y la competencia, representaciones cuyas prácticas se traducen en la desigualdad económica y también “política” que asientan la estructura social de la civilización capitalista occidental. De esta manera, la sociedad primitiva se vuelve un contra-modelo fáctico posible de replicar, pero a su vez opuesto a las formas de organización social convencionales con su concepción particular (disfrazada de universal) de pensar el poder como coerción, aquello que hasta antes de Clastres en la antropología se consideraba una fatalidad imposible de evitar, excepto para sociedades que “no tenían Estado porque no podían”, como afirmaba la tradición disciplinar.

Un contramodelo de aquella forma civilizatoria que a sangre y fuego durante los últimos siglos se ha impuesto como universal, como una geocultura que –con sus Estados nacionales y su sistema interestatal mundial– avanzó por todo el planeta negando, silenciando y exterminando otras cos-

movimientos culturales, provocando el etnocidio y el epistemicidio, el aniquilamiento de culturas y de formas de conocimiento diferentes a la lógica científica moderna¹⁹.

Para acercarnos –aun sin demasiada profundidad– al psicoanálisis, podríamos decir (si bien el aspecto psicológico no es central en el programa clastresiano, tal como lo ha sido en la línea de los estudios de “cultura y personalidad”) que el examen sobre estas configuraciones sociales nos permite encontrar individuos no como personalidades cerradas, sujetos aislados (que en ningún entramado social son tales), sino como seres que se constituyen a sí mismos socialmente, cuya conciencia colectiva (basada en la identificación con el grupo social) es lo que marca las formas de vida y de conducta. Apuntando a desnaturalizar, des-universalizar e historizar la construcción del aparato psíquico moderno, podemos ver lógicas de comportamiento diferentes pero también válidas, con un “superyó” basado en otros valores y normas sociales.

Otro punto que no debiéramos pasar por alto en un análisis que se pretenda profundo, es el referido a las relaciones de género: Clastres, enfocado en la cuestión del poder, no problematizó quizás en profundidad esta dimensión en su interrumpida obra²⁰. Con el influjo de las lecturas feministas para enfocar la mirada sobre las diferencias dadas por los roles de sexo, esto se nos revela con urgencia como una línea de investigación a seguir. Seguramente así encontraremos también los “horrores” de la sociedad primitiva que no dejan de ser nuestros propios horrores, porque ¿acaso el rito occidental de que el padre acompañe a la novia durante la marcha nupcial no es la expresión simbólica de la entrega de la mujer? La cosificación del cuerpo de esta pareciera en apariencia una estructura universal de cualquier sociedad... ¿pero acaso algunos pueblos primitivos no tenían sociedades matrilineales? Si bien esto no equivale a decir que no existía dominación masculina, en estas sociedades el “intercambio” era de hombres que se asentaban en una nueva comunidad a partir de la alianza según el mandato social de la matrilocidad. Quizás el intercambio dentro de las relaciones de parentesco no partía de una distinción de género... quizás... lo dejaremos en suspenso porque cualquier conclusión acabada al respecto debería ser el fruto de próximos estudios.

En este camino de búsqueda también nos podríamos encontrar con valiosas sorpresas. Como algunas de esas tribus “salvajes”, como las del norte de Abya Yala, que no distinguían solo posiciones binarias en cuanto a los roles de género, diferenciando distintos tipos de identidades que habitaban tanto el universo masculino como el femenino: los “dos espíritus”, que lejos de sufrir el acoso social que ejercemos en nuestra sociedad a quienes escapan a la norma binaria estatuida, poseían gran prestigio por entender y experimentar ambos mundos.

19 La antropología y las ciencias sociales, en el camino de la deconstrucción de sus históricos sesgos eurocéntricos, comienzan a rescatar de a poco aquel llamado “conocimiento local”: en el campo de la salud mental, por ejemplo, es oportuno ver cómo crecientemente se comienza a investigar e indagar sobre prácticas terapéuticas alternativas a las occidentales, como por ejemplo, las realizadas por los chamanes en un contexto ritual con el uso de elementos naturales, como la ayahuasca.

20 Aunque es necesario destacar que, por ej., en el capítulo “El arco y el cesto” Clastres (2008) analiza la asignación de distintos roles de tareas en cuanto al género en la sociedad guayakí: las mujeres dedicadas a la recolección y los hombres a la caza y la pesca. Pero estos roles opuestos no implican la distinción de estatus diferenciados sujetos a relaciones de dominación sino dos mundos de actividades que se complementan y en las que no existe una asignación biológica ya que el autor relata el caso de *Krembegi*, quien en términos actuales podríamos decir que era una mujer trans que, habiendo nacido biológicamente hombre se identificaba con el universo femenino y realizaba tareas de recolección, siendo plenamente respetada por la aldea.

Esta antropología de las sociedades primitivas debería conjugarse con una “antropología de la modernidad” en donde “nuestra” civilización histórica –en este sentido, entendida como azarosa, accidental, producto de los vaivenes de la historia que bien podrían haberse producido de otra manera– se piense analíticamente como una nueva forma de alteridad, con lo cual nos permitamos quebrar de una vez el sesgo eurocentrista de la ciencia... abordaje que, por cierto, algunos teóricos del poscolonialismo han comenzado a tomar como programa.

Sin pretensiones de haber agotado el objeto en estas líneas, invitamos al lector a continuar estas reflexiones sin despreciar el convite de la obra clastresiana²¹. Para concluir y solo provisoriamente, podemos afirmar que esta lectura, resulta fecunda para desnaturalizar y des-universalizar nuestra sociedad y nuestra psiquis y es una herramienta necesaria para poder analizarnos a nosotros mismos e influir positivamente en nuestra propia “salud mental” como sociedad.

²¹ Con la finalidad de articular esta rica mirada sobre las sociedades primitivas de nuestro autor de referencia con otra perspectiva que tome como objeto el “nosotros”, cabe resaltar un aporte importante que debería ser material de estudio de todo profesional del campo de la salud mental, con un abordaje interdisciplinar posicionado desde la historia, la sociología y la psicología principalmente: nos referimos a la obra de Norbert Elias, sociólogo judío alemán que rompe con los tabiques disciplinares en su gran libro “El proceso de la Civilización” (1939), en cuyo análisis retoma ciertas herramientas teóricas del psicoanálisis freudiano en el sentido de indagar cómo históricamente se origina y consolida el aparato psíquico moderno (estudios psicogenéticos) en relación a cambios sociales estructurales en múltiples dimensiones (estudios sociogenéticos) realizados en la sociedad europea a través de un proceso histórico de larga duración.

[Bibliografía]

- ABENSOUR, M. (2007). *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del sol.
- AUGÉ, M. y Colleyn, J.P. (2012). *Qué es la antropología*. Buenos Aires: Paidós.
- BARCLAY, H. (1982). *People without Government: An Anthropology of Anarchy*. Londres: Kahn & Averill.
- BOIVIN, M.; Rosato, A. y Arribas V. (2004). *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- CAMPAGNO, M. (editor). (2014). *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Buenos Aires. Miño y Davila.
- CLASTRES, H. (2007). *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires. Del Sol.
- CLASTRES, P. (2008). *La sociedad contra el Estado*. La Plata. Terramar.
- CLASTRES, P. (2014). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona. Gedisa Editorial.
- ELIAS, N. (1939). *El proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid. Fondo de Cultura Económica (2016 4ta. ed. español).
- GRAEBER, D. (2011). *Fragments de antropología anarquista*. Barcelona. Virus.
- GRÜNER, E. (2007) "Pierre Clastres o la rebeldía voluntaria". En: ABENSOUR, M. (2007). *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires. Ediciones del sol.
- MORRIS, B. (2005). *Anthropology and Anarchism: Their Elective Affinity. Goldsmiths Anthropology Research Papers n° II*. London. Goldsmith College, University of London.
- KROPOTKIN, P. 1989 (1902). *El apoyo mutuo*. Móstoles. Madre Tierra.
- ROCA MARTÍNEZ, B. (coord.) 2008. *Anarquismo y antropología*. VV.AA. Madrid. LaMalatesta.
- SCOTT, J. (2010). *The art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven: Yale Univ. Press.

(ACTIVIDADES)

Guía de lectura para “Mitos y ritos de los indios de América del Sur” de Pierre Clastres (Capítulo 5 de “Investigaciones en antropología política”)

- ¿Cuáles son las características generales que plantea al autor respecto del área cultural de Sudamérica? Identificar los distintos modelos culturales del área.
- ¿Por qué se afirma que hay un bloque homogéneo respecto al modo de producción?
- ¿Cuál es el problema metodológico que aparece al utilizar un criterio de separación lingüístico? En esta introducción del texto prestar atención sobre todo a comprender: ¿en qué consiste la división analítica entre los pueblos indígenas planteada por Clastres sobre la que basa su análisis de la mitología?

Sociedades selváticas

- ¿Cómo se expresa la religión en las sociedades selváticas? ¿Cuáles son sus “dioses”? ¿En qué se diferencian los ancestros culturales respecto de los muertos? ¿Cuál es la finalidad de los rituales funerarios? ¿Cómo analiza el autor los casos de endocanibalismo? ¿Cuál es la función del chamán? Caracterizar a este personaje central de la religiosidad selvática. ¿En qué consiste su acción terapéutica?
- Describir el papel de los ritos y las ceremonias de nacimiento e iniciación. ¿Cómo se articula el discurso mitológico con lo social? Observar el rol del mito como transmisor de la ley social.

Mundo andino

- Retomar la descripción del horizonte cultural de las sociedades andinas propuesta por el autor. Distinguir entre los dos planos de la religión andina (tradicional e incaico) en cuanto a: sus dioses, cultos a ancestros y muertos. ¿Qué eran los huacas? ¿Qué lugar tiene el chamán en la vida religiosa tradicional? ¿Cómo se articula la dominación inca hacia las poblaciones sometidas en el plano religioso? ¿Cómo se organizaban las comunidades en la tripartición de tierras incaica? ¿Qué era el Coricancha y cómo estaba organizado? Describir el culto a Inti, Viracocha, el trueno y los huacas. Retomar la caracterización de las ceremonias religiosas: las “excepcionales” (por acontecimientos naturales especiales, muerte o enfermedad del Inca) y las “regulares” propias del ciclo agrario (Inti Raymi, Capac Raymi y Sitowa).

El mundo tupí-guaraní

- ¿Quiénes eran los karaí? ¿Cómo analiza el autor el discurso de estos profetas? ¿Cuál es su juicio y cuál la promesa? ¿Qué tipo de transformaciones estaban teniendo estas sociedades? ¿En qué consiste el mito de la Tierra sin mal? ¿Cuál es el efecto social de este mito?