

Pierre Clastres o una antropología contra el Estado

Pierre Clastres, or an Anthropology Against the State

Pierre Clastres, ou uma antropologia contra o Estado

.....

Recibido: 01/10/2025 • Aprobado: 17/10/2025 • Publicado: 01/01/2026

Marcio Goldman¹

Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro, Río de Janeiro, Brasil

Traducción de José María Miranda Pérez

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

josemari199@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3246-2467>

Resumen

Basado en el supuesto de que no hay ninguna razón para imaginar que los mecanismos contra-Estado descubiertos por Pierre Clastres en las sociedades indígenas amerindias tengan una existencia limitada a ese “tipo” de sociedad, esta presentación busca aislar algunos de los principios, temas y líneas de fuerza claves del pensamiento de Clastres. Este esfuerzo es orientado por mi propia experiencia de investigación en el campo de las religiones y de las políticas afrobrasileñas, así como en investigaciones sobre la historia del pensamiento antropológico.

Palabras claves: contra-Estado, resistencia, humor, aforismos

-
- 1 El autor es profesor asociado del programa de Postgrado en Antropología Social, Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro; investigador del CNPq y becario de Faperj. Autor de *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl* (1994), *Alguma antropologia* (1999) y *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política* (2006), además de editor, en colaboración con Moacir Palmeira, de *Antropologia, voto e representação política* (1996).

Abstract

Based on the assumption that there is no reason to imagine that the anti-state mechanisms identified by Pierre Clastres in Amerindian Indigenous societies are limited to that particular “type” of society, this presentation seeks to isolate key principles, themes, and lines of force in Clastres’ thought. This effort is guided by my own research experience in the field of Afro-Brazilian religions and politics, as well as by inquiries into the history of anthropological thought.

Keywords: anti-state, resistance, humor, aphorisms

Resumo

Baseado no pressuposto de que não há nenhuma razão para imaginar que os mecanismos contra-Estado descobertos por Pierre Clastres nas sociedades indígenas ameríndias tenham sua existência limitada a esse “tipo” de sociedade, esta comunicação pretende isolar alguns dos princípios, temas e linhas de força principais do pensamento de Clastres. Esse esforço é orientado por minha própria experiência de pesquisa no campo das religiões e das políticas afro-brasileiras, assim como em investigações sobre a história do pensamento antropológico.

Palavras-chave: contra-Estado, resistência, humor, aforismos

Introducción del traductor

La traducción que sigue corresponde a un artículo del Dr. Marcio Goldman, destacado antropólogo brasileño abocado al estudio de las religiones afrobrasileñas, la teoría etnográfica y el pensamiento político. El texto retoma y discute algunas ideas centrales de la obra del antropólogo francés Pierre Clastres, y tiene la particularidad de estar basado en una conferencia que Goldman dictó en São Paulo en 2009. Por esa razón, conserva deliberadamente el tono oral propio de una exposición pública. Como consecuencia de esta elección, ciertos conceptos teóricos pueden aparecer como sobreentendidos para lectores no familiarizados con la obra de Clastres, ya que la conferencia estuvo dirigida a una audiencia conocedora de su pensamiento. Con el fin de facilitar la lectura, esta breve introducción presenta algunas nociones fundamentales del autor que Goldman recupera y discute en su intervención.

Pierre Clastres (1934-1977) fue un antropólogo francés conocido por su influyente trabajo en antropología política, sobre todo por su teoría sobre las llamadas *sociedades sin Estado* en América del Sur. Su investigación desafió las perspectivas eurocéntricas que consideraban a estas sociedades como primitivas o incompletas. Formado junto a Claude Lévi-Strauss y Alfred Métraux en los años cincuenta, entre 1963 y 1974 realizó diversos trabajos de campo con pueblos indígenas de

Paraguay (como los guayaquí, hoy conocidos como achés, y los guaraníes) y Venezuela (los yanomamis). Su prometedora carrera se vio interrumpida por su prematura muerte en un accidente automovilístico.

En su obra más conocida, *La sociedad contra el Estado* (1974), Clastres sostiene que la organización tribal no carece de Estado, sino que *rechaza* activamente la centralización coercitiva del poder. Estas poblaciones, argumenta, desarrollaron mecanismos culturales y sociales destinados a impedir el surgimiento de una autoridad coercitiva que imponga una división entre *gobernantes* y *gobernados*. Clastres también dirige una implacable crítica a la visión marxista que reduce la totalidad de las relaciones sociales a la lógica de la producción económica. Para él, el origen de la dominación y la desigualdad se encuentra en la vida política, no en la economía. Su propuesta cuestionó así los fundamentos evolucionistas que sustentan las teorías modernas del cambio social, aquellas que ordenan a los grupos humanos según un eje de complejidad creciente (desde las sociedades sin Estado hasta las sociedades con Estado), ubicando al Occidente moderno como el punto culminante de la flecha del progreso.

Uno de sus aportes más originales es el análisis de las formas de poder político que caracterizan el ejercicio de la jefatura indígena. Clastres muestra que esta institución produce líderes que no poseen poder coercitivo: en lugar de ser obedecido, el jefe está al servicio de la comunidad. Su prestigio se basa en la generosidad y la capacidad para resolver conflictos, no en la autoridad para mandar. Para el antropólogo francés, esta pragmática del poder revela la fuerza de una filosofía indígena de la política que exige ser comprendida en sus propios términos, y no como un reflejo degradado de las teorías políticas occidentales, centradas en la naturalización de la división entre gobernantes y gobernados.

Desde su publicación, el legado de Clastres ha sido tan influyente como controvertido dentro de la antropología. En los años sesenta y setenta, sus tesis sobre las sociedades contra el Estado desafiaron las lecturas evolucionistas y economicistas que concebían el poder centralizado como resultado inevitable del desarrollo social. Incluso con el estructuralismo mantuvo una relación productiva aunque tensa, moviéndose dentro de él, pero también contra él. Durante las décadas de los ochenta y noventa, su obra fue en gran medida desplazada del canon académico por el predominio de enfoques marxistas y, más tarde, posmodernos, que la consideraban antihistórica y romántica en su lectura de las sociedades indígenas como esencialmente *antiautoritarias*.

En los últimos años, sin embargo, su pensamiento ha sido revisitado desde nuevas perspectivas teóricas. Sus elaboraciones sobre el poder, la autonomía y

la negatividad política han cobrado renovada relevancia en el marco de los debates contemporáneos sobre ontologías, pensamiento indígena y formas no modernas de vida colectiva. Autores como David Graeber, Marcio Goldman y Eduardo Viveiros de Castro han reivindicado a Clastres como una figura clave para pensar la política más allá del Estado y de la dominación, ofreciendo herramientas conceptuales que siguen inspirando reflexiones sobre la multiplicidad de los modos de imaginar y hacer lo político.

José María Miranda Pérez

Hace algunos años, Tânia Stolze Lima y yo escribimos un pequeño ensayo sobre el pensamiento, más que sobre la obra, de Pierre Clastres (Lima y Goldman 2001). Más tarde, también escribimos juntos el prefacio (Lima y Goldman 2003) para una nueva edición brasileña de su libro más conocido, *La sociedad contra el Estado* —que trae como subtítulo, poco recordado, *Investigaciones de antropología política*— (Clastres [1974] 2003). Como escribió Michel Foucault en alguna parte, para cada uno de nosotros existen, sin duda, autores *sobre* los cuales se trabaja y autores *con* los que se trabaja. Así, a pesar de los dos textos cortos que acabo de mencionar, al menos para mí, Clastres siempre formó parte de la segunda categoría de autores, *aquellos con quienes se trabaja*, lo que me causó, desde que recibí la invitación para participar de este homenaje², la extraña y, en estas circunstancias, escalofriante sensación de no tener nada más que decir *sobre* Clastres —aunque pueda tener, ciertamente, mucho trabajo que hacer *con* él—.

Fue en función de esta sensación que desde el inicio imaginé presentar algo que dijese más respecto a mi propio trabajo sobre política que al del autor homenajeado. Y aunque lo haya hecho algunas veces, debo confesar que nunca me he sentido muy cómodo con el ritual académico de citar muy elogiosamente a un autor en las primeras líneas de una presentación, para luego dejarlo de lado y hablar del propio trabajo, volviendo en las palabras finales a mencionar y elogiar al autor de quien supuestamente se debería haber hablado.

2 Este texto fue presentado en el coloquio Pierre Clastres: Pensar a Política à Contracorrente, realizado en el SESC São Paulo-Pinheiros, entre el 6 y el 9 de octubre de 2009. Agradezco a Renato Sztutman, Beatriz Perrone y Sérgio Cardoso la invitación a participar del homenaje, y también por permitirme mantener en el texto escrito, con algunas modificaciones, el estilo del hablado.

Me encuentro, pues, ante un impase: no tengo nada que decir acerca de Clastres y no deseo utilizarlo como pretexto para hablar de mi propio trabajo. La única solución que se me ocurrió, aunque muy insatisfactoria, fue tratar de hablar un poco de esa relación transversal que el pensamiento de Clastres estableció conmigo desde que me entiendo como un estudiante de antropología. “Solución” igualmente arriesgada, por supuesto, una vez que el peligro es poner en marcha una de esas conversaciones “de viejo” (aunque muchos jóvenes también las articulan) en las que se imagina gratuitamente que aquel o aquello que afectó al locutor necesariamente afectará de la misma manera a la audiencia. Finalmente, fue por pura falta de opciones que decidí correr el riesgo de intentar hilvanar algunas ideas que se me ocurrieron a partir de meditaciones acerca de esa relación con el pensamiento de Clastres. O mejor, a partir del modo como fui afectado por ese pensamiento desde hace mucho tiempo. De todos modos, los puntos que apenas voy a plantear quizás puedan, al menos, servir como una introducción o un aperitivo a los textos más precisos y profundos que serán reunidos en este coloquio. También quiero agregar que gran parte de lo que sigue es producto de conversaciones con Tânia Stolze Lima, a quien agradezco enormemente, aunque sea yo, evidentemente, el único responsable o irresponsable por lo que sigue a continuación.

Comienzo de esta manera, invirtiendo el procedimiento que describí arriba y hablando un poco de mi propio trabajo. Empecé mi carrera como antropólogo investigando una de las religiones de matriz africana en Brasil, el candomblé, en un *terreiro*³ de la nación angola en la periferia de Río de Janeiro. Después, trasladé esa investigación a un *terreiro* situado en el barrio de Ilhéus, en el sur de Bahía. Este trabajo desembocó en mi disertación de maestría (Goldman 1984), una tentativa de analizar la construcción ritual de la persona en el candomblé. Luego de eso, me dediqué a la historia del pensamiento antropológico, buscando analizar y reactivar la obra de Lucien Lévy-Bruhl (Goldman 1994). Posteriormente pasé algunos años estudiando la política, tratando —pretensiosamente— de elaborar una teoría antropológica de la llamada democracia occidental a partir de una investigación de campo en el mismo lugar en el que había estudiado el candomblé (Goldman, 2006). Hace cerca de dos o tres años estoy intentando regresar a los estudios sobre el candomblé.

En cierto sentido, es en estos contextos en los que, aun cuando parecía no hacerlo e, incluso, sin darme cuenta, he trabajado *con* Clastres todo el tiempo.

3
 3 Nombre que tienen los templos o casas espirituales en el candomblé. [N. del t.].

Así, recuerdo que en la defensa de mi tesis de doctorado fui sorprendido por mi orientador, que en sus comentarios finales observó el carácter “clastriano” de la tesis. Sin duda, la sorpresa se debió al hecho de que la tesis consistía en un trabajo sobre la historia del pensamiento antropológico, más precisamente sobre la obra de Lucien Lévy-Bruhl. Sin embargo, retrospectivamente, ahora ese carácter clastriano me parece muy evidente. Al final, lo que yo anhelaba en esa tesis era, básicamente, la reactivación de un autor medio maldito, o “menor”, de la historia de la antropología. Un autor que en esa posición acabó, para usar sus mismas palabras, estableciendo una inesperada y nueva relación con “esos lenguajes extraños” con los que Occidente rechaza una alianza (Clastres [1968] 1979, 35).

Después de la tesis —y de esto prometí hablar aquí— pasé muchos años estudiando “política”. Se trataba, antropología *oblige*⁴, de intentar entender el proceso electoral desde el punto de vista de personas siempre sospechosas de votar mal y estar alienadas; de realmente tratar de escuchar y entender lo que esas personas tenían que decir al respecto. Realicé esa investigación en el mismo lugar en que había trabajado en la maestría, un *terreiro* de candomblé en Ilhéus que, además de su dimensión propiamente religiosa, se articula en torno a una familia extensa, una red de vecindad y un *bloco*⁵ afro. Si en el comienzo de mi trabajo de campo el objeto a investigar, desde un punto de vista antropológico, era la *política en Ilhéus*, pronto se transformó —por medio de recortes que parecían más adecuados a un trabajo de antropólogo— en la *política en Ilhéus a partir de las relaciones mantenidas por el movimiento negro con los políticos o el modo en que la política partidista incide sobre el movimiento negro de la ciudad*.

Sin embargo, fue necesario un paso adicional para percibir que había algo más en juego y que una investigación realmente antropológica sobre política, desarrollada junto al movimiento negro en Ilhéus, no debería consistir solo en el estudio de ese movimiento en sí o de la política en la ciudad. Ni siquiera en el estudio de las relaciones entre ambos, sino en un análisis de la política oficial en la ciudad orientado por la perspectiva escéptica que el movimiento negro tiene a su respecto —una perspectiva, sin lugar a dudas, contra el Estado—.

Creo que una de las cosas que ese trabajo comprobó es que no hay razón para imaginar que los mecanismos *contra-Estado* aislados por Clastres en las sociedades indígenas amerindias tengan una existencia limitada a ese u otro “tipo” de sociedad. Se trata de procesos micropolíticos muy vivos, incluso en los sistemas

4 Juego de palabras con la expresión de origen francés *noblesse oblige*. [N. del t.].

5 Comparsa de carnaval. [N. del t.].

políticos occidentales, que involucran una resistencia pragmática a colaborar con el éxito de los mecanismos de centralización del poder y una negativa a aceptar la introyección de mecanismos de jerarquización. Por otro lado, es evidente que en una sociedad como la brasileña —una sociedad *a favor del Estado* más que simplemente *con Estado*⁶— el funcionamiento de los mecanismos contra-Estado tiende, a menudo, a contrarrestar su propia orientación. Así, en el enfrentamiento entre lógicas sociales distintas, marcadas por las asimetrías de poder, el resultado del choque entre diferentes concepciones de la política tiende a tomar la dirección de aquellas privilegiadas por el Estado.

En fin, hace unos dos o tres años vengo tratando de volver a la investigación que había sido mi primer objeto de estudio como antropólogo, a saber, las religiones de matriz africana en Brasil. En este caso, conviene recordar que estas son el efecto de un proceso de reterritorialización muy creativo, efectuado a partir de la brutal desterritorialización de millones de personas en uno de los movimientos que dieron origen al capitalismo, es decir, la explotación de las Américas con la utilización del trabajo esclavo. En vista de esta experiencia mortal, se articularon agenciamientos que combinaron, por un lado, dimensiones de diferentes pensamientos de origen africano con parte de los imaginarios religiosos cristianos y amerindios. Por otro lado, también se articularon formas de organización social vueltas inviables por la esclavización con aquellas que sí podían ser utilizadas, dando origen a nuevas estructuras cognitivas, perceptivas, afectivas y organizacionales. Por consiguiente, se trató de una recomposición, sobre nuevas bases, de territorios existenciales aparentemente perdidos, del desarrollo de subjetividades ligadas a la resistencia ante fuerzas dominantes que nunca dejaron de intentar la eliminación o captura de esa fascinante experiencia histórica —fue Félix Guattari (1993, 120), al hablar del jazz, quien formuló la cuestión en estos términos—. Esta recomposición se articula, sin duda, con el hecho de que estas religiones están atravesadas, hasta hoy, por un doble sistema de fuerzas: unas centrípetas, que las codifican y las unifican, y otras centrífugas, que pluralizan las variantes, acentúan sus diferencias y engendran líneas divergentes.

Los orígenes históricos y el devenir de las religiones de matriz africana quizás pueden explicar la inexistencia de algo parecido a una doctrina en ellas, así como su

6 Siguiendo las ideas de Clastres, Goldman sugiere que no solo somos una *sociedad con Estado*, sino que, por la introyección de los mecanismos de jerarquización, también somos una sociedad que trabaja *a favor del Estado*. Es una manera de afirmar que el Estado no es un destino natural, al que llegamos por la progresión evolutiva, sino una condición mantenida activamente. [N. del t.].

carácter institucionalmente descentralizado. Se trata de un espacio de una variabilidad y una creatividad que solo pueden embellecer el culto, alejándolo de los códigos monótonos de las grandes religiones. De todas formas, el hecho de que cada *terreiro* sea autónomo y de que no haya un poder que sobrecodifique el conjunto por ellos formado —lo que evidentemente limita el poder de cada jefe de *terreiro*— nos hace soñar, una vez más, con las hipótesis clastrianas. Por supuesto, también hay una *tendencia federalizante*, como la bautizó Michel Agier (1992, 73-74), pero, además del hecho de que parece operar principalmente en el ámbito de las relaciones con el Estado, las propias federaciones tienen la costumbre de subdividirse continuamente.

Más allá de estos temas con los que trabajé y como atestiguan los diversos textos presentados en este coloquio, la obra de Clastres es capaz de ofrecer puntos de vista alternativos sobre cuestiones tan diferentes como el arte, el bandidaje y la venganza, la economía, el nomadismo y la religión, además de la política —sea en la llamada etnología indígena, en la antropología en general o incluso en la filosofía—. Más que eso, sin embargo, pienso que de Clastres se puede decir lo que el gran escritor norteamericano Paul Auster dijo de la *Crónica de los indios guayaquís*, que en un momento de necesidad tradujo al inglés: “Es, creo, casi imposible no amar ese libro” —y a su autor— (1998, 7)⁷.

De este modo, para mí y para muchos, Clastres es sin duda, como dice Tânia Stolze Lima, una especie de amor de juventud. Y con los amores de juventud siempre tenemos que decidir, de una u otra manera, qué hacer. A veces nos casamos con ellos, aunque aquí no se trata de eso. Más frecuentemente, los olvidamos o nos arrepentimos, o los recordamos de vez en cuando con odio o ternura. Más interesante, sin embargo, es cuando somos capaces de administrar en justas dosis las potencias del olvido y del recuerdo para ir cambiando de pasado a medida que avanzamos hacia el futuro.

Como escribimos en el prefacio a la edición brasileña de *La sociedad contra el Estado* (Clastres [1974] 2003), no hay duda de que el pensamiento de Clastres presenta esa rara y admirable cualidad de ser capaz de interesar, o afectar, a casi todo el mundo; de grandes filósofos como Gilles Deleuze a sucesivas generaciones de jóvenes estudiantes que sabiamente encuentran en Clastres lo que la antropología promete y no siempre cumple: la posibilidad de modificar nuestro propio pensamiento a partir de una relación con pensamientos otros. En ese sentido, se podría decir, quizás, de la obra de Clastres lo que Deleuze escribió de la *Ética* de

7 Las traducciones de citas textuales son propias, salvo que se indique lo contrario. [N. del t.].

Spinoza: no solo que puede interesar a especialistas y no especialistas, sino que son esa posibilidad y esa relación las que resultan fundamentales para los mismos especialistas. Es decir, que ella puede ser leída, y que, de hecho, es leída, según los tres géneros sucesivos del conocimiento: el de los afectos, el de los conceptos y el de los perceptos:

Por eso la paradoja de Spinoza es ser el más filósofo de los filósofos: el más puro, en cierto sentido, el que más se dirige a los no filósofos, y el que más solicita una comprensión no filosófica. Es por esa razón que rigurosamente todo el mundo es capaz de leer a Spinoza y extraer de él grandes emociones, o de renovar completamente su percepción, aun entendiendo mal los conceptos spinozianos. En cambio, un historiador de la filosofía que solo entiende los conceptos de Spinoza no posee una comprensión suficiente. Se precisan ambas alas, como diría Jaspers, aunque solo sea para llevarnos, filósofos y no filósofos, a un límite común. Son necesarias por lo menos las tres alas para hacer un estilo, un pájaro de fuego. (Deleuze [1989] 1990, 225)

Así mismo, como casi todo el mundo, yo también me sentí tocado cuando me encontré por primera vez con esa fórmula tan luminosa como falsamente simple: *la sociedad contra el Estado*. Falsamente simple, porque en ella cada término, incluyendo los artículos definidos, exigen una meditación profunda, que puede, eventual pero no obligatoriamente, llevar del orden del afecto a los del concepto y el percepto. Me arriesgaría a decir que la atracción inmediata que los jóvenes estudiantes de antropología experimentan ante la obra de Clastres se debe a una intuición profunda de que, por medio de las *sociedades contra el Estado*, sea capaz de orientarnos hacia una *antropología contra el Estado*, en todo diferente de aquella que parece dominar la escena antropológica contemporánea.

Esta antropología contra el Estado, sabemos, percibimos, se encuentra ya en el propio texto de Clastres. Y no solo porque rechaza el punto de vista del Estado para hablar del poder y de la política, sino también porque su escritura no para de huir de lo que Deleuze y Guattari (1980, 466) denominaron *la forma-Estado del pensamiento* —esa forma imperial que inspira filosofías como la kantiana y sociologías como la durkheimiana—. Y donde también, para hablar como el propio Clastres, reina esa “conjunción, aparentemente inevitable para algunos, entre la seguridad en el tono y la imprecisión en las ideas” ([1980] 2004, 138). Así, detrás del texto continuo y académico de Clastres pulula una multitud de aforismos de los cuales,

como percibió Alfred Adler (1987, 96), “él tenía el secreto”. Podemos leer, de este modo, maravillas como:

La América indígena no cesa de desconcertar a aquellos que intentan descifrar su gran rostro. (Clastres [1974] 2003, 175)

No fui yo quien, desde este punto de vista, descubrió América. (Clastres [1980] 2004, 138)

Cada uno de nosotros trae efectivamente en sí, interiorizada como la fe del creyente, esa certeza de que la sociedad existe para el Estado. (Clastres [1974] 2003, 207)

Efectivamente, parecen ser dos los axiomas que guían la marcha de la civilización occidental desde sus comienzos: el primero establece que la verdadera sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado; el segundo enuncia un imperativo categórico: hay que trabajar. (Clastres [1974] 2003, 211)

Producir o morir es la moneda de Occidente. Los indios de América del Norte lo aprendieron en la carne, casi todos muertos con el fin de permitir la producción. (Clastres [1980] 2004, 63)

¿Por qué algunos quisieron proclamar un día: *esto es mío*, y otros dejaron que se estableciera así el germen que la sociedad primitiva ignora, la autoridad, la opresión, el Estado? (Clastres [1974] 2003, 221)

¿No será, al contrario, porque la civilización occidental es etnocida *en primer lugar en el interior de ella misma* que puede serlo hacia el exterior, es decir, contra las otras formaciones culturales? (Clastres [1980] 2004, 59)

El saber adquirido por vía iniciática no es en realidad un saber *sobre* la sociedad, por lo tanto, un saber exterior a ella. Es, necesariamente, el saber *de la* propia sociedad. (Clastres [1980] 2004, 80)⁸

O para terminar, por ahora, ya que varios otros aforismos aparecerán y nos acompañarán a lo largo de la exposición:

.....
8 Todos los énfasis son de Clastres. [N. del t.].

Nunca se interroga sobre la cuestión del origen, pues desde su antigüedad griega el pensamiento occidental siempre admitió la división social entre dominantes y dominados como inmanente a la sociedad como tal. Aprendida como una estructura ontológica de la sociedad, como el estado natural del ser social, la división entre Señores y Súbditos fue constantemente pensada como perteneciente a la esencia de toda sociedad real o posible. Por lo tanto, no podría haber en esta visión de lo social ningún origen de la dominación política, ya que es consustancial a la sociedad humana. Es un dato inmediato de la sociedad. (Clastres [1980] 2004, 139)

Estos y otros aforismos, si seguimos a Deleuze, no son ni *máximas de autor* ni *principios teóricos*. Porque las máximas y los principios, como los nombres ya sugieren, operan siempre como *actos de Estado*, como *juicios soberanos*, que supuestamente trazan en sí mismos su propio sentido, exigiendo, por lo tanto, obediencia y fidelidad. Un aforismo, al contrario, “siempre espera su sentido de una nueva fuerza exterior”, coloca “el pensamiento en relación inmediata con el afuera, con las fuerzas del afuera”, hace del “pensamiento una máquina de guerra” (Deleuze y Parnet [1977] 1998, 21; véase también Deleuze [1973] 2002, 355-360). O, como diría Nietzsche, el maestro de los aforismos, ellos no están ahí para ser *comprendidos*, sino interpretados, o mejor, *pensados*: “Bien acuñado y moldeado, un aforismo no ha sido ‘descifrado’ solo por ser leído: a partir de ahí debe comenzar su interpretación, para lo cual se requiere un arte de la interpretación” ([1887] 1998, 14).

Como se sabe, ese *arte de la interpretación* nietzscheano tiene poco que ver con esas hermenéuticas de la profundidad, en las que interpretar es bucear cada vez más hondo en un texto hasta ahogarse en él. En cambio, se trata de un arte de las conexiones con un afuera que está y proviene de diversas partes. Lo que se produce así, y continuamos siguiendo a Deleuze, no son esos libros codificados en la forma de la ley, del contrato o de la institución, sino *libros-canoa* en los que nos podemos embarcar, o *libros-rizoma*, que en lugar de pretender representar al mundo solo aspiran a formar parte de él ([1973] 2002, 353-355).

En ese sentido, creo que incluso la célebre fórmula *la sociedad contra el Estado* no debería ser tomada como una máxima o como un principio, sino más bien ser considerada como un aforismo. Como todo aforismo, este debe ser continuamente interpretado, al mismo tiempo que no deja de interpretar. Por consiguiente, la cuestión no es saber lo que *sociedad contra el Estado* quiere decir o significa, o incluso si la fórmula es verdadera o falsa, sino preguntarse con qué podemos conectarla. Esto es lo que los estudiantes y los militantes siempre han sabido ver en la obra de Clastres. Y es esto, me parece, lo que él mismo explicó

en la entrevista republicada en la nueva edición brasileña de *La sociedad contra el Estado* al “reconocer y afirmar claramente la influencia de Nietzsche” (Clastres [1974] 2003, 265). Por no hablar del párrafo que abre este libro, en el que justamente Clastres elabora un pasaje sobre este autor:

¿Se puede preguntar seriamente sobre el poder? Un fragmento de *Más allá del bien y del mal* [1886] comienza así [...]. Poco preocupado, como siempre, con lo verdadero y lo falso en sus sarcasmos, Nietzsche aísla y circunscribe a su manera un campo de reflexión que, antes confiado solo al pensamiento especulativo, se encuentra hace cerca de dos décadas sometido a los esfuerzos de una investigación de vocación propiamente científica. Queremos aludir al espacio de lo *político*, en cuyo centro el *poder* plantea su cuestión. (Clastres [1974] 2003, 23)

Pero, además de ser “casi imposible no amar a este autor”, es muy difícil evitar la risa cuando se lee uno de sus textos. Quién no muere de la risa al leer que “invocar, en tal o cual marxista, un talento superior al de Lévi-Strauss, por ejemplo, provocaría la hilaridad general” o “¿qué puede ser el Estado para alguien como Godelier? Con certeza, los ministerios, la Casa Blanca, el Kremlin, el Eliseo. Decididamente, es simpática esa inocencia de provinciano en la capital” (Clastres [1980] 2004, 147, 154). Por cierto, el texto sobre la antropología marxista tal vez solo puede ser comparado a “Nosotros, los temulentos”, de Guimarães Rosa (1985), en su capacidad de hacernos reír.

Pero hay pasajes con esa misma capacidad en otros textos. Por ejemplo, cuando Clastres habla de los que “admiten el sin Estado, pero no soportan el contra el Estado. Es indignante. ¿Y Marx, entonces? ¿Y Durkheim? ¿Y nosotros? ¿Es que no podremos digerir tranquilamente? ¿No podremos continuar contando nuestras pequeñas historias?” ([1980] 2004, 143). O sobre el hecho de que *Las estructuras elementales del parentesco* (Lévi-Strauss [1949] 1969) han suscitado, “entre los etnólogos, una formidable inflación de los estudios del parentesco, que no se cansan de hablar del hermano de la madre o de la hija de la hermana. A tal punto que nos preguntamos si son capaces de hablar de otra cosa” (Clastres [1980] 2004, 148). Acostumbrados desde hace algunos años a la llamada *ironía posmoderna*, estamos obligados, una vez más, a recordar con Deleuze que mientras la ironía pretende en el fondo discutir *los principios*, el humor solo se interesa por las consecuencias. Mientras la primera es griega, europea, platónica —es decir, de esa “mayoría” que en la peor de las hipótesis “sabe que nada sabe”—, el humor es judaico, negro, indio, de las minorías que cuando se ríen inevitablemente también

se están riendo de sí mismas (Deleuze y Parnet [1977] 1998, 55-56; véase también Deleuze [1973] 2002, 359-360).

Sabemos asimismo que esa potencia minoritaria, nómada y rizomática del pensamiento de Clastres no fue traída a la luz por la antropología, sino por un filósofo y un psicoanalista, Deleuze y Guattari. Es llamativo, además, como señala Bento Prado Júnior, que cuando Clastres estuvo en Brasil influyó más a los filósofos y que, “curiosamente, parece que los antropólogos mantuvieron una discreta distancia en relación con su trabajo” (Leirner y Toledo 2003, 433). Esto tal vez tenga que ver con lo que el propio Clastres llamó “pretensión común a las ciencias humanas, que creen asegurar su estatuto científico rompiendo toda conexión con lo que ellas llaman filosofía. Y, de hecho, no hay necesidad de tal referencia para describir *cuias*⁹ o sistemas de parentesco. Aunque se trata de otra cosa, y es de temer que bajo el nombre de filosofía sea simplemente el pensamiento mismo el que buscamos dejar” (Clastres [1974] 2003, 41). Pero sabemos que hoy eso felizmente ha cambiado o al menos viene cambiando.

De todas formas, ya en 1980 Deleuze y Guattari trazaron la decimosegunda de sus mil mesetas a partir de una cuidadosa meditación sobre las tesis de Clastres y de su conexión con materiales arqueológicos, epistemológicos y filosóficos¹⁰. En efecto, desde el principio esta meseta presenta un *axioma*: “La máquina de guerra es exterior al aparato de Estado” (tema, como se sabe, de los dos últimos ensayos publicados por Clastres)¹¹. En adelante, una de las *proposiciones* movilizadas para probar el axioma —“la exterioridad de la máquina de guerra es igualmente confirmada por la etnología”— es formulada justamente como “homenaje a la memoria de Pierre Clastres”. Y es ella la que permite a los autores plantear dos *problemas* consecutivos. Primero: “¿Existe algún medio de conjurar la formación de un apa-

9
9 Cuenco hecho con cáscara de calabaza utilizado para beber chicha, muy común entre los pueblos indígenas de la Amazonía. [N. del t.].

10 *Mil mesetas* (1980), de Gilles Deleuze y Félix Guattari, es el segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*. La obra se compone de quince capítulos, denominados mesetas, concebidos para ser leídos de manera independiente y en cualquier orden, en consonancia con su crítica a las formas jerárquicas, arbóreas y totalizantes del conocimiento. El concepto de *meseta* remite a una región de intensidad continua que no se orienta hacia un fin trascendente, sino que se sostiene en su propio devenir. Cada una articula problemas y conceptos desde múltiples registros, poniendo en conexión la filosofía, la política, la antropología, el psicoanálisis, el arte y la literatura, desde una lógica rizomática que busca escapar de todo orden sistemático y progresivo del pensamiento. [N. del t.].

11 Los dos últimos ensayos de Clastres fueron “Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas” y “La desgracia del guerrero salvaje”, ambos publicados después de su muerte en 1977. [N. del t.].

rato de Estado (o de sus equivalentes en un grupo)?”; segundo: “¿Cómo substraer el pensamiento al modelo del Estado?” (Deleuze y Guattari 1980, 464).

La política y el pensamiento salvajes tienen algo que decirnos y recíprocamente tenemos algo que aprender de ellos. En ese sentido, recordemos que el primer texto publicado por Clastres se llamaba justamente “Intercambio y poder: filosofía del liderazgo indígena” ([1962] 1978), lo que al mismo tiempo marca la indisociabilidad entre razón y poder en el pensamiento del autor y señala, por la ambigüedad de la preposición, el problema planteado. Porque, de hecho, *del* puede ser entendido tanto como *sobre* cuanto como un genitivo. En el primer caso, sería Clastres, como autor, quien estaría haciendo la filosofía del objeto *jefatura indígena*. Sin embargo, en el segundo él estaría haciendo la etnografía de algo que es al mismo tiempo institución y pensamiento o filosofía indígena. Y si hoy puede parecer más simple sostener la existencia de esa *filosofía indígena*, no creo que fuese el caso en 1962. Así, la hipótesis de Bento Prado Júnior según la cual Lévi-Strauss habría “sugerido o impuesto” este título a Clastres porque tal vez “el texto le pareciera sobrepasar la pura etnografía” (Leirner y Toledo 2003, 427) no me parece la única posible. Después de todo, 1962 también es el año de publicación de *El totemismo en la actualidad* (Lévi-Strauss [1962] 1965) y de *El pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss [1962] 1964), que, como sabemos, más que cualquier otra obra en antropología, abrirían el camino para el reconocimiento del carácter propiamente intelectual del pensamiento indígena.

En la misma dirección, recordemos que la monografía de Clastres, la bellísima *Crónica de los indios guayaquís* ([1972] 1986), presenta como subtítulo *Lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay*. Cuando fue publicada en 1972 no era tan común poner en el mismo sintagma los términos *saber* y *cazadores nómadas*, sin mencionar la provocadora palabra *crónica*, que parece indicar la intención consciente de renunciar a todo capricho cientificista que consistiría en pretender “explicar” a los guayaquís. Como se pregunta Clastres en otra parte (y al respecto de otra cosa): “¿Y qué ‘posee’ este hombre que le permite diferir su muerte por algunas horas, hasta poder lanzar una última mirada a su padre, y una vez cumplido su último deseo, morir?”. Y él responde:

En realidad, las magras categorías del pensamiento etnológico no nos parecen capaces de evaluar la profundidad y densidad del pensamiento indígena, ni aun su diferencia. La antropología deja escapar así, en nombre de impalpables y pálidas certezas, un campo al que permanece ciega (¿como el avestruz, tal vez?): el campo que no puede delimitar conceptos como los de espíritu, alma, cuerpo,

éxtasis, etc. Pero en cuyo centro la Muerte plantea burlonamente su cuestión.
(Clastres [1980] 2004, 44)

En suma, para usar un contraste establecido por Isabelle Stengers ([1993] 2002, 167-176) con otros propósitos, la antropología de Clastres siempre ha resuelto colocarse del lado del *aprendizaje* y no del *juicio*. Esto es lo que se refleja en uno de sus más bellos textos, aquel en que sugiere que el destino de la antropología se juega *entre el silencio y el diálogo*, es decir, entre constituirse como un puro *discurso sobre las civilizaciones primitivas* (lo que, vemos, equivale al silencio) o como un *diálogo con ellas* (Clastres [1968] 1979).

Aquí debemos tener cuidado con las palabras. Pues los ironistas también dicen gustar del diálogo y en la antropología nos han acostumbrado al término desde hace unos veinte años. El problema es que desde Sócrates el diálogo del ironista siempre esconde un tercer término, aquel que de forma oculta y silenciosa conduce la conversación hacia una conclusión ya dada desde el principio. Este tercer término actúa como el juez que se interpone y se eleva por encima de las partes. Generalmente actuando en nombre de la razón, es la propia figura del Estado la que vemos despuntar aquí. Ahora bien, un diálogo de verdad solo puede aspirar a la afección mutua de aquellos que de él participan. Así como solo puede darse en el espacio de lo que Clastres denomina *partilha*¹², palabra que puede significar, al mismo tiempo, hacer una división y compartir.

Que el texto de Clastres sobre el silencio y el diálogo haya sido escrito como homenaje a Lévi-Strauss no me parece en modo alguno casual, aunque al mismo tiempo pueda parecer un poco paradójal. Finalmente, es probable que nadie en toda la historia de la antropología haya insistido más que Lévi-Strauss en la existencia de una tercera posición, más allá de cualquier cultura particular a partir de la cual el antropólogo aspiraría a hablar. De esta manera, cuando Clastres escribe que “el estructuralismo es como una teología sin dios: una sociología sin sociabilidad”, solo nos cuenta la mitad de la historia ([1980] 2004, 149). Sabemos que Lévi-Strauss nunca pretendió fundar una sociología, sino una antropología en el sentido literal del término. En este sentido, el punto de vista de dios que el estructuralismo sin duda pretende alcanzar no puede encontrarse en la sociedad; aunque podría tal vez encontrarse en el *espíritu humano* o en el *inconsciente estructural* o, en los

12 Palabra del portugués que refiere a la acción de dividir algo para después ser distribuido en partes, por ejemplo, la división y posterior repartición de una herencia. [N. del t.].

momentos más materialistas del autor, en la vida y en el *conjunto de sus condiciones físicoquímicas*.

Por otro lado, siempre es necesario reconocer que estas profesiones de fe de Lévi-Strauss nunca sirvieron para conducir su trabajo efectivo. Por el contrario, este siempre se caracterizó como un esfuerzo notable para demostrar que, por más diferentes que las diferencias sean, es posible transitar entre ellas a partir de algunas operaciones fundamentales. Es un modo absolutamente original de resolver la vieja cuestión de las relaciones entre identidad y diferencia, que hace, como sabemos, que la primera sea solo un caso particular de la segunda. Pero el efecto colateral de esa “gimnasia del espíritu” es liberar la investigación del campo de las diferencias de la pesada sospecha que siempre ha girado sobre ella, esto es, que detrás de la pasión por lo diferente residiría siempre una voluntad de exotización, e incluso un esfuerzo para establecer desigualdades. Creo que aquí es donde siempre se ha alojado el pensamiento de Clastres.

Mucho más, en todo caso, que en el improbable retorno que algunos insisten en afirmar hacia tesis sociologistas. Porque de nada valdría escapar del fuego levistraussiano para caer en la sartén durkheimiana. Como observó Michel Foucault: “Clastres hizo aparecer una concepción del poder como tecnología, liberándose del privilegio de la regla y de la prohibición que dominaba la etnología de Durkheim a Lévi-Strauss” ([1976] 1994, 184). Se trata, dice el autor, de concebir el poder como una *tecnología*; pero se trata también de recordar que la noción durkheimiana de sociedad no es más que un eufemismo de la noción de Estado, y que una *sociedad contra el Estado*, en la acepción clastriana de la expresión, debe ser también una *contra la sociedad*, en el sentido durkheimiano del término. Este punto fue bien establecido por Gustavo Barbosa, que en 2002 escribió una bella tesis de maestría titulada “La socialidad contra el Estado: la antropología de Pierre Clastres”, en la que justamente mostraba la distancia entre las concepciones clastrianas y durkheimianas de lo social. Y, si me permiten un paréntesis, cito la frase de un líder político del campamento de refugiados de Chatila, en el sur del Líbano: “Aquí —le dije al propio Gustavo, que ahora hace investigación por allá— usted no va encontrar Estado. Todavía somos una revolución”. Cómo no recordar en este punto un aforismo de Clastres, aquel que dice:

El hombre es un animal político, la sociedad no se reduce a la suma de sus individuos, y la diferencia entre la adición que ella no es y el sistema que la define consiste en el intercambio y en la reciprocidad mediante la cual están ligados los hombres. Sería inútil recordar estas trivialidades si no se quisiese marcar que con

ello se indica lo contrario. A saber, que precisamente si el hombre es un *animal enfermo* es porque no es solamente un *animal político*, y que de su inquietud nace el gran deseo que lo habita: el de escapar a una necesidad apenas vivida como destino y de rechazar la obligación del intercambio, el de rehusar su ser social para liberarse de su *condición*. (Clastres [1974] 1978, 113-114)¹³

Este *sueño* de no ser lo que somos no reside por lo tanto solo en los mitos y cantos indígenas; en su lugar, constituye un devenir inmanente a la experiencia humana, un devenir con el que una antropología minoritaria, como la de Clastres, no puede dejar de articularse.

De hecho, el carácter minoritario del pensamiento de Clastres me parece intrínseco a su obra y se manifiesta, como hemos visto, tanto en el plano de su contenido como en el de su forma. Y es por eso que no acostumbra a despertar entusiasmos excesivos en los medios establecidos de la antropología. Un pensador “peso pluma” —como me dijo hace mucho un antropólogo brasileño—, Clastres suele ser relegado a los cursos de introducción a la antropología, para más tarde ser recodificado y reducido al autor de una sola obra, o peor, de una sola idea; sin faltar aquellos que gustan de recordarnos, de vez en cuando, que ya habría pasado el tiempo para dejar de hablar de este autor.

Fue eso lo que aprendimos Tânia Stolze Lima y yo cuando, ya en el doctorado, decidimos, para hablar como Foucault, probar nuestra capacidad de trabajar *sobre* este autor *con* quien hasta entonces habíamos trabajado. O, en otras palabras, tratar de transformar en exposición conceptual aquello que nos afectaba tanto. El resultado —un ensayo que bautizamos “Pierre Clastres, etnólogo de América” (Lima y Goldman 2001)— fue un trabajo de fin de curso que presentamos a dos de nuestros profesores. Uno de ellos nos dio el concepto máximo y nos animó a publicar el texto. El otro prefirió un concepto intermedio, lo que silenciosamente no recomendaba ninguna tentativa de publicación. Tal vez haya sido eso lo que hizo que solo viniéramos a publicarlo quince años más tarde, en función de una invitación de los responsables de la revista *Sexta-Feira*, que en 2001 publicó el ensayo en un número dedicado a la “Utopía”.

Fue probablemente este ensayo lo que hizo que algunos años más tarde nos invitaran a escribir el prefacio de la nueva edición brasileña de *La sociedad contra el Estado*. Puede ser pura impresión o ligera paranoia, pero tuvimos la sensación de que los editores se extrañaron un poco de que abriéramos nuestro texto

13 Traducción de Ana Pizarro. [N. del t.].

con una cita del líder indígena Ailton Krenak, en la que hace un breve y hermoso comentario que aprueba las tesis de Clastres¹⁴. Tal vez, esperaban que comenzáramos con la primera persona o citando a algún autor conocido. Sin embargo, no pudimos evitar la utilización de algo de lo que no muchos antropólogos pueden enorgullecerse: ¡un elogio indígena de su trabajo! Como ya adelanté hace poco y como escribimos en el propio prefacio, el “desdén de Clastres por los importantes y los que hablan de más” —las palabras son de su amigo Claude Lefort (1987, 184)— despierta en algunos el entusiasmo y en otros la irritación (véase Krenak 1999, 30).

Que Clastres haya anticipado temas de la antropología moderna o posmoderna fue lo que vimos cuando hablamos de diálogo, humor y saberes. También su elección de denominar *crónica* su libro sobre los guayaquíes anticipa temas contemporáneos, y con esto quiero terminar. Para ello, me gustaría evocar a un escritor cuya obra me parece repleta de resonancias clastrianas, que un día me gustaría explorar. En una conferencia para un público norteamericano, Chinua Achebe recordó cómo los profesores británicos hacían que los jóvenes estudiantes universitarios africanos leyeran la literatura europea. Condescendentemente, incluían uno u otro libro también europeo, por supuesto, que hablaba de “África” —y estos eran los que más irritaban a los estudiantes—. Nacido en una de esas sociedades contra el Estado que también pululan en el continente africano, los ibos de la Nigeria oriental, Achebe cuenta que fue la lectura de uno de esos libros la que lo obligó a dejar de lado su “suposición infantil acerca de la inocencia de los relatos” y lo convenció de que es tan importante para un pueblo tener el control de sus relatos (*stories*) como de su historia (*history*). Porque, concluye, “aunque la ficción es indudablemente ficticia, ella también puede ser verdadera o falsa, no como la verdad o la falsedad de un noticiero, sino en relación con su desprendimiento [*disinterestedness*], su intención, su integridad” (Achebe 2000, 33).

14 La cita de Krenak es la siguiente: “Pierre Clastres, después de convivir un poco con nuestros parientes Nhandevá y M’biá, concluyó que somos sociedades que, de manera natural, nos organizamos contra el Estado. No hay ninguna ideología en ello, somos contra naturalmente; así como el agua del río hace su camino, nosotros naturalmente hacemos un camino que no afirma estas instituciones como fundamentales para nuestra salud, educación y felicidad” (citado en Lima y Goldman 2003, 7). [N. del t.].

Referencias

- Abensour, Miguel.** 1987. *L'esprit des lois sauvages: Pierre Clastres, ou, une nouvelle anthropologie politique*. Seuil.
- Achebe, Chinua.** 2000. *Home and Exile*. Anchor.
- Adler, Alfred.** 1987. "La guerre et l'État primitif". En Abensour 1987, 95-114.
- Agier, Michel.** 1992. "Ethnopolitique: racisme, statuts et mouvement noir à Bahia". *Cahiers d'Études Africaines* 32 (1): 53-81. <https://doi.org/10.3406/cea.1992.2088>
- Auster, Paul.** 1998. "Translator's Note". En *Chronicle of the Guayaki Indians*, de Pierre Clastres, 7-13. Zone.
- Barbosa, Gustavo.** 2002. "A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres". Tesis de maestría en Antropología Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, Brasil.
- Clastres, Pierre.** (1962) 1978. "Intercambio y poder: filosofía del liderazgo indígena". En Clastres (1974) 1978, 25-42.
- Clastres, Pierre.** (1968) 1979. "Entre silence et dialogue". En *Claude Lévi-Strauss*, editado por Raymond Bellour y Cathérine Clément, 33-38. Gallimard.
- Clastres, Pierre.** (1972) 1986. *Crónica de los indios guayaquís: lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay*. Alta Fulla.
- Clastres, Pierre.** (1974) 1978. *La sociedad contra el Estado*. Traducción de Ana Pizarro. Monte Ávila.
- Clastres, Pierre.** (1974) 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Cosac & Naify.
- Clastres, Pierre.** (1980) 2004. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Cosac & Naify.
- Deleuze, Gilles.** (1973) 2002. "Pensée nomade". En *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953-1974*, editado por David Lapoujade, 351-364. Minuit.
- Deleuze, Gilles.** (1989) 1990. "Lettre à Réda Bensmaïa". En *Pourparlers*, 223-225. Minuit.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari.** 1980. *Capitalisme et schizophrénie: Mille Plateaux*. Minuit.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet.** (1977) 1998. *Diálogos*. Escuta.
- Foucault, Michel.** (1976) 1994. "Les mailles du pouvoir". En *Dits et écrits: 1954-1988*, 182-201. Vol. 4. Gallimard.
- Goldman, Marcio.** 1984. "A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé". Tesis de maestría en Antropología Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, Brasil.

- Goldman, Marcio.** 1994. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Universidade Federal do Rio de Janeiro; Grypho.
- Goldman, Marcio.** 2006. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. 7Letras.
- Guattari, Félix.** 1993. “La pulsion, la psychose et les quatre petits foncteurs”. *Chimères: Revue des Schizoanalyses* 20: 113-122. <https://doi.org/10.3406/chime.1993.1910>
- Krenak, Ailton.** 1999. “O eterno retorno do encontro”. En *A outra margem do Ocidente*, editado por Adauto Novaes, 23-31. Minc-Funarte; Companhia das Letras.
- Lefort, Claude.** 1987. “L’œuvre de Clastres”. En Abensour 1987, 183-209.
- Leirner, Piero de Camargo y Luiz Henrique de Toledo.** 2003. “Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Júnior”. *Revista de Antropologia* 46 (2): 423-444. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012003000200011>
- Lévi-Strauss, Claude.** (1949) 1969. *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude.** (1962) 1964. *El pensamiento salvaje*. FCE.
- Lévi-Strauss, Claude.** (1962) 1965. *El totemismo en la actualidad*. FCE.
- Lima, Tânia Stolze y Marcio Goldman.** 2001. “Pierre Clastres, etnólogo da América”. *Sexta Feira* 6: 291-309.
- Lima, Tânia Stolze y Marcio Goldman.** 2003. Prefacio a Clastres (1974) 2003, 7-20.
- Nietzsche, Friedrich.** (1887) 1998. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Companhia das Letras.
- Rosa, João Guimarães.** 1985. “Nós, os temulentos”. En *Tutameia (terceiras estórias)*, 115-118. Nova Fronteira.
- Stengers, Isabelle.** (1993) 2002. *A invenção das ciências modernas*. Editora 34.