

# Pierre Clastres e a antropologia libertária

**Dorothea Voegeli Passetti**

Professora no Departamento de Antropologia e no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP e diretora do Museu da Cultura. Contatos: [dvpassetti@spo.matrix.com.br](mailto:dvpassetti@spo.matrix.com.br) e [museudacultura@pucsp.br](mailto:museudacultura@pucsp.br).

## **RESUMO:**

O antropólogo Pierre Clastres investiga sociedades indígenas da América do Sul que se organizam de forma a impedir a emergência do Estado, diferenciando-as das andinas Astecas e Maias. Busca esclarecer os mecanismos que impedem a concentração de poder nas mãos do “um”, o chefe com possibilidade de mando que ultrapassa a simples organização de tarefas, e demonstra como a palavra do chefe é apenas um dever, sem nenhuma condição de comando ou obrigação dos chefiados, nem mesmo a de escutar. Em sua singular pesquisa antropológica, Clastres abre as possibilidades para uma antropologia libertária.

Palavras-chave: poder, Estado, chefias, sociedades indígenas

## **ABSTRACT:**

*The anthropologist Pierre Clastres investigates South American native societies that are organized in order to prevent the emergence of the state, differentiating them from the Andean's, Aztecs' and Mayans'. Clastres seeks to clarify the mechanisms that prevent the concentration of power in the hands of “one”, the chief, with possibility of authority that goes beyond simple organizational tasks, and demonstrates how the word “chief” is only a duty, without any connotation of command or obligation of headed, not even of listening. In its singular anthropological research, Clastres opens up the possibilities for a libertarian anthropology.*

*Keywords: power, State, chiefs, native societies*

PASSETTI, Dorothea Voegeli (2014). Pierre Clastres e antropologia libertária. *Revista Ecopolítica*, n. 10, set-dez, pp. 107-20.

Recebido em 06 de outubro de 2014. Confirmado para publicação em 17 de novembro de 2014.

Pierre Clastres foi um antropólogo que ousou afirmar que as sociedades indígenas são sociedades contra o Estado. São, portanto, sociedades que produziram modos de vida para impedir que suas formas de organização política seguissem na direção evolutiva e naturalizada da construção de um Estado. Nesse sentido, as sociedades indígenas não são sociedades que preparam consciente ou inconscientemente um futuro desenvolvimento em direção ao Estado, mas criam condições para impedir que isto ocorra. Este é o tema dos seus artigos e livros: uma minuciosa pesquisa a respeito de mecanismos políticos e econômicos para evitar a organização centralizada e estatal (Perrone Moisés et alii, 2011).

Conforme o levantamento de Miguel Abensour (1987), o primeiro artigo publicado por Clastres foi “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”, que atualmente pode ser lido em *A Sociedade contra o Estado*, uma das duas coletâneas que abarcam sua produção de artigos. Este escrito é anterior à pesquisa de campo entre os Guayaki, realizada no Paraguai. Publicado pela primeira vez na revista francesa *L’Homme*, em 1962, contempla a pesquisa realizada entre janeiro de 1963 e janeiro de 1964.

Neste primeiro escrito, Clastres expressa já sua atenção focada para as relações políticas das chamadas sociedades primitivas e realiza uma breve retrospectiva. Afirma que a teoria etnológica oscila entre duas ideias a respeito do poder político, que identifica como opostas e complementares. De um lado, haveria as sociedades

desprovidas em sua maioria de qualquer forma real de organização política: a ausência de um órgão claro e efetivo do poder levou a que se recusasse a própria função desse poder a essas sociedades, a partir de então tidas como estagnadas em uma etapa histórica pré-política ou anárquica. Para a segunda, ao contrário, uma minoria entre as sociedades primitivas ultrapassou a anarquia primordial para chegar a esse modo de ser, o único autenticamente humano, do grupo: a instituição política; mas vê-se então a ‘falta’, que caracterizava a massa das sociedades, converter-se aqui em

‘excesso’, e a instituição perverter-se em despotismo ou tirania (Clastres, 2003: 45).

A América do Sul é o continente que evidenciará sua tese: por um lado, a grande parte das sociedades indígenas é caracterizada como se vivesse em um separatismo anárquico, e por outro, o Império Inca consta como “império totalitário do passado” (Idem: 46). A maioria das sociedades caracterizava-se por um “sentido de democracia e gosto da igualdade” (Ibidem).

Clastres aponta que os primeiros viajantes e cronistas do século XVI, como Jean de Lery, André Thevet, Hans Staden e outros, observaram que os chefes indígenas tinham como maior característica a quase ausência de autoridade. Segundo Clastres, em alguns poucos grupos, quase todos do Noroeste da América do Sul e mais próximos das culturas da área andina, os chefes conquistam maior autoridade. No Brasil, isto ocorreu entre os Guaikuru e os Aruaque (Guaná), do Chaco, conhecidos como explicitamente guerreiros que, entre outras peripécias, apoderavam-se de cavalos que passavam a criar, tornando-se perigosos cavaleiros, famosos guerreiros com uma imensa manada. Suas mulheres, as senhoras Guaikuru, eram fruto dos saques realizados com este propósito acrescido do rapto de crianças, que seriam incorporadas ao grupo como genuínos Guaikurus.

Estas mulheres, consideradas belíssimas e que passavam a ser as companheiras destes guerreiros, também se tornaram tema de artigos de Clastres, em “O infortúnio do Guerreiro Selvagem” e “Arqueologia da Violência: a guerra nas sociedades primitivas”, publicados em sua segunda coletânea, intitulada *Arqueologia da Violência*. Elas se pintavam com arabescos em preto no rosto, colo e braços, o que chamou a atenção de outros autores e pesquisadores antes e depois de Clastres, como Guido Bogianni (1975), Lévi-Strauss (1994 e 1996) e Darcy Ribeiro (1980). Estes três autores visitaram suas aldeias e comprovaram

essas pinturas faciais femininas, reproduzindo-as em seus textos através de aquarelas, desenhos, fotografias e também com registros em filme. O padrão principal é uma divisão da superfície do rosto em duas partes através de uma linha vertical e geralmente ainda outra transversal, criando assim campos geométricos adornados com arabescos e formas angulares menores. Cada autor a seu modo descreve essa divisão geométrica do rosto destas mulheres que tanto os impressionou.

Princípios semelhantes de decoração de superfície também foram desenvolvidos nas cerâmicas e em couros, diferenciando-se da pintura corporal por apresentarem padrões mais geométricos, embora haja um visível parentesco entre a pintura facial e sobre cerâmica. Esta pintura caracterizou um padrão visual Kadiwéu que permanece até hoje, tornando-se atualmente produção artesanal para o mercado turístico e ecológico. Além disto, criou possibilidades de outros povos, como os Kinikinau, adequarem os padrões Kadiwéu para um estilo próprio, mas muito semelhante. A cerâmica, tradicionalmente utilizada pelos Kadiwéu e Kinikinau como utensílios domésticos, é pintada com pigmentos naturais retirados das ribanceiras da região.

Em “O infortúnio do guerreiro selvagem”, Clastres aborda uma estratégia que impede o guerreiro de tornar-se alguém que possa acumular poder e toma-lo para si em função de sua força, coragem e estratégia. Aponta que “a violência guerreira surge no universo dos selvagens como o principal meio de manter na indivisão o ser desta sociedade, de manter cada comunidade em sua autonomia de *totalidade una*, livre e independente das outras” (Clastres, 2004: 273). Como afirma em “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”, artigo imediatamente anterior em 1977, a sociedade primitiva

é uma multiplicidade de comunidades indivisas que obedecem todas a uma mesma lógica do centrífugo. Que instituição exprime e garante ao mesmo tempo a permanência dessa lógica? É a guerra, como verdade das relações entre as comunidades, como

principal meio sociológico de promover a força centrífuga de dispersão contra a forma centrípeta de unificação. A máquina de guerra é o motor da máquina social, o ser social primitivo baseia-se inteiramente na guerra, a sociedade primitiva não pode subsistir sem a guerra. Quanto mais houver guerra, menos haverá unificação, e o melhor inimigo do Estado é a guerra. A sociedade primitiva é a sociedade contra o Estado na medida em que é a sociedade-para-a-guerra (Idem, 269).

A guerra indígena exclui qualquer dispersão não igualitária no eixo do poder político, pois não há a divisão entre soldados que executam e chefes que mandam. Clastres afirma que “a disciplina não é a força principal dos exércitos primitivos” (Idem: 274) e que a “obediência não é o primeiro dever do combatente” (Ibidem). Ou seja: “o chefe não exerce nenhum poder de comando” (Ibidem). Ele não está habilitado a impor sua vontade e dar uma ordem, pois ninguém obedeceria se assim o fizesse. Conclui que, como chefes de guerra e guerreiros são iguais, a máquina de guerra não gera desigualdades. Se um chefe tentar impor seu próprio desejo, será abandonado ou morto. Esta é a “relação estrutural que mantém com a guerra a sociedade primitiva em geral” (Ibidem: 275).

Contudo, a guerra também pode assumir um objetivo privado, como fim pessoal do guerreiro, transformando-se em jornada individual livre, procedendo da sua vontade e desejo. Forma-se assim “uma minoria de homens, aqueles que escolheram deliberadamente dedicar-se, em período integral (...) à atividade guerreira, aqueles para quem a guerra é o próprio fundamento de seu ser, o ponto de honra máximo, o sentido exclusivo de sua vida” (Ibidem: 276). Esta é a sociedade de guerreiros, uma minoria que faz constantemente a guerra.

Estes guerreiros são exaltados para a guerra e festejados pela sociedade como um todo, estabelecendo-se uma relação positiva entre ambos. Clastres lembra que no Chaco, região entre os territórios do Paraguai, Argentina e Bolívia, encontravam-se os povos em que a guerra era a

atividade mais valorizada e ocupação quase exclusiva de uma parte dos homens. Baseia-se em registros mais antigos, especialmente nos de José Sanchez Labrador, um dos jesuítas que ali viveram até sua expulsão em 1768, além de sua própria pesquisa no Chaco paraguaio, quando conviveu com os caçadores nômades Guayaki sobre os quais publicou *Crônica dos índios Guayaki*.

Realizou pesquisas entre os Chulupi no Chaco Paraguai, e uma pesquisa bibliográfica buscando o destino de guerreiro selvagem (os Abipones, Guaikuru e Chulupi), em função da qual constata que “a superioridade do grupo guerreiro baseia-se, de fato, exclusivamente no prestígio que os feitos de armas lhes conferem” (Clastres, 2004: 282). A sociedade deseja e reconhece a superioridade do seu estatuto social que, contudo, “não poderia exceder a esfera do prestígio” (Idem). Evitando uma hierarquia de poder e dependência da sociedade em relação aos guerreiros, a sociedade não os deixa instituir-se como órgão do poder político. A sociedade não permite que o guerreiro encarne a figura do senhor e aciona procedimentos para mantê-lo distante do poder.

Assim como fez seu professor Claude Lévi-Strauss, Clastres também não encontra poder na chefia indígena. O exemplo em que ele realçou esta questão é o do guerreiro Guaikuru. O grupo de guerreiros é minoritário e composto por parte dos homens da aldeia, os que têm paixão pela guerra e buscam o prestígio que só a sociedade poderia lhes dar. O guerreiro Guaikuru, portanto, depende do reconhecimento social para obter prestígio; é o que ele deseja e somente o assentimento social o confere. Clastres insiste em qualificar estes guerreiros como homens que não têm desejo de poder, mas sim de glória. A prova da vitória e da vingança em uma guerra está nos despojos que o guerreiro traz: instrumentos metálicos, homens, mulheres e crianças, e os cavalos, que são a paixão destes guerreiros.

O maior prestígio, entretanto, vinha dos prisioneiros de guerra, principalmente por haver poucos homens sendo incorporados. Além de

muitos guerreiros morrerem nas guerras constantes, as mulheres recusavam gerar mais de um filho para permanecerem belas. A captura de crianças, que passam a ser tratadas como crianças Guaikuru, é o mecanismo para garantir a população estável. Elas passavam a ter as mesmas ambições que as outras nascidas ali, e são incorporadas estabelecendo-se à nova situação, passando a ser também Guaikuru.

Clastres entende que havia dois desejos: o dos homens, que era levar a guerra e a morte para outro lugar, e o das mulheres, que não queriam gerar filhos para a guerra. Elas “aceitavam ser esposas dos guerreiros, mas não mães de seus filhos” (Idem: 291). Os homens, então, provocam a guerra também para manter a população num patamar constante mediante a incorporação de crianças estrangeiras, pois, para garantir um número populacional estável, cada mulher deveria ter dois filhos, que substituiriam a ela e ao marido. Numa sociedade de guerreiros, o que garante uma estabilidade populacional é ter mais filhos, pois os homens fazem a guerra constantemente e veem a morte lhes acenando o tempo todo. Trata-se de uma sociedade que, do ponto de vista estético, valoriza os corpos, a beleza e a força. E ao fazer da guerra sua existência procura manter seu equilíbrio populacional. Situa a captura de crianças como componente da sua vida, introduzindo-as em sua cultura de modo igualitário, e ao mesmo tempo não transforma prisioneiros em escravos.

De tanto fazerem a guerra, eles deixam de caçar o suficiente para alimentar suas famílias. A partir da presença dos espanhóis, promoviam ataques a eles visando obter alimentos necessários. Desse modo, os homens Guaikuru permaneciam fazendo a guerra e também abastecendo a sociedade com alimentos. Porém, o que lhe dava o reconhecimento de grande guerreiro era trazer o escalpo do inimigo mais reconhecido e temido, garantindo assim sua glória que apenas a sociedade poderia lhe assegurar e reconhecer. Cada partida em busca de um escalpo mais difícil de conquistar obriga-o a enfrentar um perigo sempre maior para

manter seu estatuto de bravo guerreiro. A morte está cada vez mais presente, assim como a glória a ser alcançada.

Clastres conclui que se trata de guerra para alimentar o prestígio, ação que culmina no ataque solitário do guerreiro a inimigo, como teria feito o Apache Gerônimo, ou um guerreiro Crow que se aventurou sozinho a tentar roubar os cavalos dos Sioux. O guerreiro é, portanto, um *ser para a morte* que obterá glória eterna pela eternidade advinda de seu fim espetacular. As mulheres, ao contrário, são seres para a vida, como geradoras e produtoras das crianças que devem viver – sejam estas saídas de seus próprios ventres, de outras etnias, portuguesas ou espanholas, ou as que encontrassem pelo caminho.

Recusam a morte de sua beleza como mulheres, dos seus filhos como crianças e os repõem constantemente pelas capturas, produzindo um paradoxo diante do destino dos homens. Este é, conforme Clastres, o infortúnio do guerreiro selvagem.

Assim como a guerra é produtora de prestígio, a chefia também o é. Clastres afirma que

(...) o chefe não dispõe de nenhuma autoridade, de nenhum poder de coação, de nenhum meio de dar uma ordem. O chefe não é um comandante, as pessoas da tribo não tem nenhum dever de obediência. O espaço da chefia não é o lugar do poder, e a figura (mal denominada) de ‘chefe’ selvagem não prefigura em nada aquela do futuro déspota. Certamente não é da chefia primitiva que se pode deduzir o aparelho estatal em geral (Clastres, 2003: 222-223).

Ou seja, o chefe que se aventurasse a mandar não obteria a respectiva obediência. Ele se tornaria objeto de piada e chacota, ridicularizado, pois “a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme num déspota” (Idem: 224). Entretanto, Clastres pondera ser “bastante provável que uma condição fundamental da existência primitiva consista numa fraqueza relativa do seu porte demográfico” (Ibidem: 229). A



população era pouco numerosa. Por isso mesmo, sublinha a “atomização do universo tribal, que é certamente um meio eficaz de impedir a constituição de conjuntos sócio-políticos que integram os grupos locais, e, mais além um meio de proibir a emergência do Estado que, em sua essência, é unificador” (Ibidem).

Há, entretanto, dois dados perturbadores: os Tupi-Guarani, na época da chegada dos europeus ao continente, parecem se afastar do modelo habitual. A taxa de densidade demográfica é maior que nas populações vizinhas e, além disso, o porte dos grupos locais às vezes é muito grande, como entre os Tupinambá, que tinham aldeias com milhares de habitantes. Além disto, Clastres constata que os chefes Tupi-Guarani não eram déspotas, mas também não eram chefes sem poder.

Clastres evidencia duas certezas: o crescimento demográfico possibilita a lenta emergência do poder político e a busca da Terra sem Mal entre os Tupi-Guarani. Chefia e linguagem estavam intrinsecamente relacionadas nas sociedades indígenas. A palavra é o único poder concedido ao chefe: mais que poder, é um dever.

Observa-se que no século XVI os europeus notaram a importância do Karaí, o profeta que com suas palavras subvertia a ordem cotidiana, incentivando os Tupi-Guarani a buscar a Terra sem Mal. Este acontecimento que mobilizou grande número de indígenas Tupi-Guarani seguindo um Karaí também passou a ser a fonte de especulações para se entender o que estava sendo transformado na realidade destes povos. Clastres afirma que a “Terra má” é aquela em que há sociedades que começam a se estruturar com um sistema de normas dos chefes, que criavam formas de autoridade com peso de poder político nascente. A Terra sem Males, que passa a ser um lugar a ser encontrado, um lugar em que a vida poderia ser plena é, para Clastres, o indício de que alguma coisa muito importante aconteceu. Os grupos Tupi-Guarani migraram à procura de uma situação sem males, um Paraíso, o inverso do que estava ocorrendo na vida real devastada.

Um poder político estava nascendo, afirma Clastres, e aí se escondia o perigo. Alerta que sociedades estruturadas com um sistema de nomes imposto através da autoridade de chefes possibilita observar o aparecimento do poder político. “Esse pensamento selvagem, que quase cega por tanta luz, nos diz que o lugar de nascimento do Mal, da fonte da infelicidade, é o Um” (Idem: 232). Os profetas sabiam que o Um é o Mal. Buscar o oposto deste perigo, através de migração religiosa encabeçada pelos Karaí, seria a esperança de uma Terra sem Mal.

Clastres entende que o Um (figura existente na imaginação dos Guarani) é a raiz deste mal, e o localiza na presença do Mal, o Estado. Recusar o Estado é procurar a terra em que não há esse Mal, em que chefes não têm poder. Impedir os chefes de serem chefes é o destino do esforço permanente de recusa de unificação, de sua conjunção, do Estado concentrar esta força que é o poder: “a história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da luta contra o Estado” (Idem: 234). Já em seu primeiro artigo, Clastres deixa evidente que se interessa por sociedades indígenas que possibilitam a pesquisa de formas e estratégias que evitam a criação do Estado. Na realidade, para ele eram todas as sociedades indígenas, as chamadas primitivas nas Américas, excluindo-se as que criaram impérios como os Incas e Maias.

Os missionários foram os primeiros a praticar o etnocídio, na América do Sul e em outras partes do mundo. “A atitude evangelizadora implica duas certezas: primeiro, que a diferença – o paganismo – é inaceitável e deve ser recusada; a seguir, que o mal dessa má diferença pode ser atenuado ou mesmo abolido” (Clastres, 2004: 84). Este seria o aspecto otimista do etnocídio, se confrontado ao genocídio, que é pessimista. O etnocídio pretendia conduzir o indígena da selvageria à civilização através da verdadeira fé, exercendo o bem para o selvagem. Clastres conclui que “a espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo” (Idem), afirmando que isto é determinado por dois axiomas: a hierarquia

das culturas e a superioridade absoluta da cultura ocidental. Sendo assim, nossa cultura só poderia manter uma relação de negação com as outras culturas, especialmente com as ditas primitivas. Mas, pondera Clastres, “trata-se de uma negação positiva, no sentido de que ela quer suprimir o inferior enquanto inferior para içá-lo ao nível superior. (...) Na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental” (Ibidem: 85).

A cultura ocidental, porém, não é apenas etnocêntrica. Ao contrário das outras, é também etnocidária. Pode-se afirmar que as sociedades sem Estado, as selvagens de Clastres, são etnocêntricas, e as civilizadas, o mundo ocidental, as sociedades de Estado, são etnocidárias. Reduzem o outro ao mesmo, dissolvem o múltiplo no Um, que, em outras palavras, é o Estado, o que aciona forças centrípetas. Ele autoproclama-se o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos deste corpo. O âmago da sua força é a força do um, a vocação da recusa do múltiplo, o temor e horror à diferença. Portanto, Clastres mostra que a prática etnocidária e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: “sob as espécies da civilização ocidental ou do Estado, revelam-se sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um” (Ibidem: 88).

Ele toma como exemplo a França, cuja última etapa de homogeneização ocorreu com a República, que transformou todos em cidadãos, graças à escola laica, gratuita e obrigatória e ao serviço militar, igualmente obrigatório. “O etnocídio (...) está inscrito de antemão na natureza e no funcionamento da máquina estatal, a qual procede por uniformização da relação que a liga aos indivíduos: o Estado só reconhece cidadãos iguais perante a Lei” (Ibidem: 89).

Apresentando ainda outros exemplos, como o Inca, Clastres conclui que “toda organização estatal é etnocidária. O etnocídio é o modo normal de existência do Estado” (Ibidem: 90). Diferenciando também Estados bárbaros e Estados civilizados, afirma que o que os difere está na capacidade etnocidária: nos Estados bárbaros, como o Inca, esta força etnocidária finda quando a força do Estado não corre risco. Nos Estados ocidentais, a capacidade é sem limites, em função do seu regime de produção econômica capitalista. A sociedade industrial seria a maior máquina de produção e de destruição.

Independentemente das suas evidências generalizadoras questionáveis, a pesquisa antropológica de Clastres provoca ruídos no pensamento antropológico convencional ou mais engajado, pois estanca o que é comum aos dois: a natural aparição do Estado e o Estado como meio para se almejar o comunismo avançado, ou seja, o ideário colonizador com sua filantropia nacarada. A pesquisa de Clastres anunciou o rompimento político com a oposição binária interpretativa centrada no Estado. Ao considerar as relações entre densidade populacional, a vocação para a guerra, a estética e o modo de vida que obstaculiza a emergência de um poder centralizado, propôs, mais que uma *nova* antropologia, uma maneira filosófica de compreender a existência livre de Estado.

\*

A pesquisa de campo durante um ano, de janeiro de 1963 a janeiro de 1964, entre os Guayaki, no Paraguai, está publicada com o título de *Crônica dos índios Guayaki*. É quase uma descrição de aventuras e venturas de um povo pouco conhecido, que leva o leitor a descobrir, em sua companhia, quem são os Guayaki (ou Aché), como viviam, o que pensavam, e o que era importante para suas existências. Longe de um árido texto de doutorado, essa crônica envolve o leitor a adentrar com Clastres no desenrolar de sua aventura e suas descobertas etnográficas. Mesmo sendo orientado por Claude Lévi-Strauss, não se recomenda,

apressadamente, classifica-lo como estruturalista, embora também opere por oposições binárias, como fazia Lévi-Strauss, para estabelecer os marcos de sua pesquisa: o arco, objeto masculino, e o cesto, feminino, objetos opostos que marcam a vida e as atividades cotidianas dos Aché.

As suas demais publicações em sua curta vida são: *A sociedade contra o Estado* e *Arqueologia da violência*, ambas coletâneas de artigos, e ainda *A fala sagrada - mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*.

Clastres buscou os mecanismos políticos nas sociedades indígenas pesquisadas, realçando as formas de evitar a emergência do Estado, mesmo havendo chefes muito habilidosos e vaidosos, os conselhos de anciãos, os guerreiros armados e louvados pelos seus feitos, os caçadores manejando armas com maestria, os feiticeiros manipulando forças extraterrestres, e as intrigas de toda valência. Mesmo assim, as sociedades indígenas continuaram existindo e resistindo, tentando manter-se “primitivas”, mas cada vez mais sendo obrigadas a adaptar-se aos novos tempos com ou sem demarcação de seus territórios.

Além de temáticas econômicas, mitologia e formas de organização, os mecanismos políticos são esmiuçados nos artigos das duas coletâneas citadas, especialmente “Troca e poder, filosofia da chefia indígena”, “O dever da palavra”, “A sociedade contra o Estado”, “A questão do poder nas sociedades primitivas”, “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” e “O infortúnio do guerreiro selvagem”.

Seus artigos são preciosidades que reviram temáticas importantes de forma clara e precisa, e de uma maneira que facilmente identificamos ser Clastres um antropólogo estranho, indomesticável, provocador de revisões urgentes para quem desconfia que na superfície das coisas estão inscritas maneiras de viver contra o UM. Ler Clastres sempre é um prazer de liberdade que não se circunscreve aos cânones antropológicos.

## Bibliografia

- ABENSOUR, Miguel (1987). “Présentation”. In: ABENSOUR, M. (org). *L'Esprit des Lois Sauvages — Pierre Clastres ou une nouvelle Anthropologie Politique*. Paris: Seuil, pp. 7-18.
- BOGGIANI, Guido (1975). *Os Caduveos*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- CLASTRES, Pierre (1995). *Crônica dos índios Guayaki*. Tradução de Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- \_\_\_\_\_. (2003). *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Arqueologia da Violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. (1975). “Pierre Clastres: entretien avec L'Anti-mythes”. In: *L'Anti-mythes*, nº 9. Disponível em: <http://lavoiedujaguar.net/Pierre-Clastres-entretien-avec-> (consultado em 20/11/2014).
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1994). *Saudades do Brasil*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Tristes Trópicos*. Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz et. alli (2011). “Dossiê pensar com Clastres”. In: *Revista de Antropologia*, v. 54, n.2. São Paulo: USP.
- RIBEIRO, Darcy (1980). *Kadiwéu*, Petrópolis: Vozes.