

Clastres: o Mal radical e a Terra sem mal

Olgária Matos *

Resumo: Para Pierre Clastres, a linguagem do ocidente reduz e limita todas as coisas a sua medida, a medida da identidade e da não-contradição. O monismo centralizador, que marca a história do pensamento ocidental, constitui na supressão do heterogêneo e das diferenças. A partir do estudo das sociedades indígenas, sociedades sem Estado, Clastres deseja pensar a busca de uma linguagem que não queira dizer o Um, linguagem instituidora da sociedade na medida em que pensa ao mesmo tempo o Um e o outro, juntos. Tal é a busca da Terra sem mal, terra da verdadeira linguagem, distante da linguagem enganosa da identidade unificadora, pois nada do que existe pode ser dito segundo o Um.

Palavras-chave: Clastres; Mal; Linguagem.

Nos anos 1960, a linguística e o estruturalismo marcaram fortemente os saberes (da história à filosofia, da psicanálise aos estudos literários, saberes que, organizados em disciplinas, tornaram-se o que passou a ser denominado “ciências humanas”), e, sobretudo, o rigor de sua formalização. Essas significaram o abandono das preocupações metafísicas diante de uma concepção da ciência que abarca a totalidade da experiência humana. A construção de um saber a um só tempo científico e humanista foi ultrapassado, a filosofia foi considerada um mero exercício de abstração, um estágio do pensamento a partir de então superado pelas ciências humanas. Deixando de lado a filosofia, puderam pensar por si mesmas. Foi durante esse período que Lévi-Strauss criticou *O Existencialismo é um humanismo*, considerando a obra de Sartre uma filosofia fundada sobre a experiência pessoal, subjetiva, o existencialismo sendo incapaz de desenvolver uma visão analítica da sociedade e da humanidade, limitando-se a uma dramatização individual sem possibilidade de universalização:

se, como acreditamos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados [...], basta atingir a estrutura inconsciente subjacente a cada instituição ou a cada costume, para se obter um princípio de interpretação válido para todas as instituições e outros costumes.¹

* Professora do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Contato: olgariam@gmail.com

¹ LÉVI-STRAUSS, 1974, p 28.

Em busca de leis gerais, o estruturalismo e as ciências sociais encontram “na indução ou na dedução lógica”² as relações matemáticas que permitem a implementação de sistemas de oposição duais e identitários. Para Pierre Clastres, o estruturalismo de Lévi-Strauss e seu formalismo, baseados na abstração e na não-contradição, consiste em um

discurso elegante [em suas duas principais vertentes, que são a análise do parentesco e a dos mitos], frequentemente tão rico, [mas que] não fala em sociedade. O estruturalismo é como uma teologia sem deus: é uma sociologia sem sociedade.³

Em contrapartida, o pensamento de Clastres transcende a ideia de uma antropologia como ciência de rigor, elaborando uma metafísica que questiona o otimismo filosófico e científico, do evolucionismo ao marxismo, do racionalismo ao estruturalismo, sobretudo quando analisa a violência e a guerra nas tribos primitivas: “equivocar-se quanto à guerra: [se ela é o efeito de uma troca fracassada, como para Lévi-Strauss, ou então o resultado de deficiências na produção, como para Godelier] é equivocar-se quanto à sociedade”⁴.

Clastres desenvolve uma reflexão sobre a instituição do político diferenciando-se da tradição filosófica hegemônica no Ocidente, que considera o homem como um ser social por natureza – como Aristóteles e seu *zoon politikon echon*, Lévinas e a ética “como filosofia primeira” –, ou contrário à sociedade, como Hobbes e Freud; ou mesmo em sua “insociável sociabilidade”, como Kant. De onde as teorias que recorrem ao contrato para fundar o político e a razão como o que se opõe à violência, ou, ainda, como o que racionaliza o campo histórico (Hegel, Marx). Em todos os casos, predominam os princípios de identidade e de não-contradição, aos quais Clastres confronta a categoria da ambivalência de todas as coisas, desenvolvendo uma lógica do paradoxo em que a razão não é racional e não-contraditória, sendo o que contesta todo princípio monárquico de explicação do social, que é falocrata quando analisa a presença da mulher entre os nativos, logocêntrico face ao que é considerado claro, evidente e racional na explicação e organização dos saberes, capitalista quanto aos produtos do trabalho e ao acúmulo dos bens. Os marxistas, em particular, concebem a sociedade primitiva como o reino da falta, o estruturalismo, segundo o sistema da troca e do parentesco, fazendo da guerra uma consequência do fracasso das trocas – de mulheres e de bens. Até mesmo o pensamento freudiano recai no monismo centralizador ao tratar da passagem da “anarquia das pulsões” ao mono-princípio genital: “a sexualidade infantil” escreve Freud, “é, em seu conjunto, privada de tal centramento e organização, suas pulsões

² Ibidem

³ CLASTRES, 1980, p 160.

⁴ CLASTRES, “L’Archéologie de la Violence: la guerre dans les sociétés primitives”, 1997.

singulares parciais gozam de direitos iguais, cada qual perseguindo, por conta própria, a conquista do prazer”⁵. Se, na infância, a pulsão sexual não possui um centro e é polimórfica, na idade adulta, “o falo” intervém como equivalente geral que fornecerá o lugar e a direção das trocas pulsionais, eliminando a ambivalência, sendo que esta recebe a denominação de desvio ou perversão. Razão pela qual Clastres critica a noção etnocêntrica da antropologia⁶, segundo a qual as tribos primitivas são sem história, sem rei, sem mercado, sem escrita e sem Estado, indicando que a sociedade selvagem quer fazer a catarse do Um, da Unidade, do Poder, pela percepção da contingência de todo despotismo, contingência que ameaça a sociedade dos iguais de degenerar em tirania, na Razão identitária, no Um.

Não por acaso, Clastres apresenta estas reflexões ao analisar o “discurso da servidão voluntária ou o Contra-Um”, afastando-se da tradição da filosofia política que, buscando a legitimidade ou ilegitimidade do poder, tinha por eixo a discussão jurídica do exercício da dominação e das formas de governo. Recusando o debate sobre “o melhor regime”, se aristocrático, democrático ou despótico, La Boétie escrevera que, embora haja diferença nas maneiras de aceder ao poder e independentemente de o governante o ser por um golpe de Estado, por hereditariedade ou por eleição do povo, “sempre o modo de reinar é o mesmo”, pois, aquele que foi eleito se comporta como um conquistador e o conquistador como se tivesse sido eleito, todos se esforçando para manter seu poder. Sua contrapartida, Clastres a encontra nas sociedades contra o Estado.

Porque o poder sempre se exerce em meio a rivalidades políticas, ele é essencialmente errático, ele produz a ilusão da estabilidade na figura do Estado, revelando algo da natureza das sociedades sem Estado, aquelas que impedem a instituição de um poder separado delas, que quereria colocar-se acima delas. Na sociedade Guaiaki todo aquele que o fizer é abandonado pela comunidade. O chefe existe para proferir um discurso que ninguém ouve, revelando o lugar vazio do poder. O que o chefe repete todas as tardes é a Lei, os princípios gerais fundadores da comunidade e por ela praticados cotidianamente. Mas estes mesmos princípios podem dissolvê-la. E isto porque, observa Clastres, “a linguagem da autoridade é uma linguagem *dura* que não espera por uma resposta.”⁷. A linguagem da chefia não é aquela que a sociedade não quer escutar, mas aquela que a sociedade só pode acolher em uma espécie de “distração” bem vigilante, uma “atenção distraída”, porque os próprios princípios

⁵ FREUD, 2010.

⁶ Cf. também Canevacci, M.. *Fetichismos Visuais*. São Paulo: Ateliê, 2009.

⁷ CLASTRES, 1974, p. 41.

são incontornáveis, não são objeto de uma comunicação no sentido de uma troca de argumentos em prós e contras. Esta linguagem que não espera resposta é aquela da qual o chefe é o garantidor. Eis por que Clastres indica o limiar em que o chefe opera, ele diz a Lei e ao mesmo tempo é seu guardião:

É bom exprimir, ao mesmo tempo, o cuidado que a cultura tem por si e o sonho de se ultrapassar, que o poder, paradoxal em sua natureza, é venerado em sua impotência: metáfora da tribo, imago de seu mito, eis o chefe indígena.⁸

Tudo se passa como se estas sociedades tivessem encontrado a fórmula de prevenir a arrogância de Um sobre os outros membros da sociedade. Se entre nós a palavra tem força de lei, entre os selvagens a palavra do chefe não tem força alguma: “o que nos mostram os Selvagens, é o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes, é a recusa da unificação, é o trabalho da conjuração do Um, do Estado”⁹. Unificar é suprimir o heterogêneo e as diferenças. O que não é sem consequência para a compreensão da sociedade democrática, pois esta, ao contrário dos Selvagens, se funda em uma desigualdade de fato, a separação entre aqueles que dirigem e aqueles que obedecem:

as sociedades [selvagens] são igualitárias porque ignoram a desigualdade: nela um homem não ‘vale’ nem mais nem menos que um outro, não há superior ou inferior. Em outras palavras, ninguém pode mais do que ninguém, ninguém é detentor do poder.¹⁰

Se a sociedade selvagem quer fazer a catarse do Um, da Unidade, do Poder, é pela percepção da contingência de todo despotismo, contingência que ameaça a sociedade de iguais de degenerar em tirania, no Um.

O Um é o Mal que o profeta quer exorcizar. Para Clastres, o profetismo selvagem é sua melhor expressão¹¹: Os *karai*:

[são] personagens enigmáticas surgidas na sociedade, segundo os primeiros cronistas. Nem xamãs nem sacerdotes, esses homens se situavam totalmente e exclusivamente no campo da palavra, falar era sua única atividade: homens do discurso [...] eles se diziam encarregados de proferir [discursos] em todos os lugares, não apenas em sua comunidade. Os *karai* se deslocavam incessantemente, de aldeia em aldeia, perorando diante dos índios atentos. Essa vocação dos profetas para o nomadismo é tanto mais surpreendente quanto os grupos locais, às vezes reunidos em federações de várias aldeias, guerreavam entre si. Ora, os *karai* podiam circular impunemente de um campo a outro. Eles não corriam qualquer tipo de risco e, pelo

⁸ Ibidem, p. 44.

⁹ Ibidem, p. 186

¹⁰ CLASTRES, 1976, p. 233.

¹¹ CLASTRES, 1980, p. 101-102.

contrário, eram acolhidos por toda parte com fervor [...]. De onde quer que viessem, os *karai* jamais eram considerados como inimigos.¹²

“Seres da distância”, os profetas são ouvidos por todos, amigos e inimigos, porque, em ambos os lados, há a consciência do Mal:

o mundo é mau, a terra é feia. Abandonemo-la. Sua descrição do mundo absolutamente pessimista encontrou eco na aquiescência geral dos índios que os ouviam. [...] O discurso dos *karai* não parecia ser, aos índios, um discurso doente, um delírio demente, pois ele repercutia, para eles, como a expressão de uma verdade pela qual aguardavam, como uma prosa nova que falava da nova configuração do mundo – configuração má do mundo.¹³

Clastres enfatiza a linguagem da identidade e da unidade na expressão do Mal: “nós, que conhecemos nossa linguagem enganosa, não poupamos nenhum esforço para chegarmos à pátria da verdadeira linguagem, a morada dos deuses, a Terra sem Mal, onde nada do que existe pode ser dito segundo o Um.”¹⁴.

A busca de uma linguagem que não diga o Um é aquela que deseja encontrar a Terra sem Mal, e, para isso, é preciso encontrar novas palavras. Os “Últimos Homens” não estão em busca de uma solução à sua infelicidade, mas, acima de tudo, em busca de uma linguagem, ou do lugar da linguagem, lugar que é “a Terra sem Mal, onde nada do que existe pode ser dito segundo o Um.”. É nesse sentido que Clastres escreve, ao analisar o pensamento político de La Boétie e o *Discurso sobre a servidão voluntária*, que cabe à humanidade o destino de acolher a Palavra, de existir nela, e de fazer dela seu abrigo:

O que não teria sido dado ao jovem La Boétie, se ele pudesse ter escutado o que dizem, em seus cantos mais sagrados, os índios Guaraní de hoje [...] Seu grande deus Namandu surge das trevas e inventa o mundo. Ele faz advir, primeiro, a palavra, substância comum aos seres divinos e aos homens. Ele confere abrigo. Protetores da Palavra e protegidos por ela, a sociedade é o usufruto do bem comum que é a Palavra [...] Então só pode subsistir [...] a solidariedade tribal dos iguais: e, assim como a sociedade que ela funda é una, os homens dessa sociedade são todos uns.¹⁵

Esse é o momento da fundação do político, fundação pela palavra e pelo bem comum que ela institui. Os “Últimos Homens” vagavam em busca da Terra sem Mal, terra da “verdadeira linguagem”. Em seus lamentos, eles repetiam:

sabemos que nossa linguagem é enganosa, jamais poupamos esforços para chegarmos à terra da ‘verdadeira linguagem’, morada dos deuses, Terra sem Mal, onde nunca se acolherá um

¹² CLASTRES, “Les Prophètes”, Op. Cit., p. 98.

¹³ CLASTRES, “Le Discours des Prophètes”, Op. Cit., p.100.

¹⁴ CLASTRES, Op. Cit., p.382.

¹⁵ Clastres, P. Op. Cit., p.126.

deus que seja apenas um deus, nem um homem que só fosse um homem, pois nada do que existe pode ser dito segundo ‘o Um’.¹⁶

Eles afirmam também: “as coisas, em sua totalidade, são uma, mas, para nós que não desejamos isso, elas são más”¹⁷. Clastres reflete sobre o Um, no âmbito da linguagem do Ocidente que, para os Guarani, é a “terra do poente”, do *occasum*, a terra do crepúsculo “para onde o mar se foi com o sol”. Isto quer dizer que a linguagem do Ocidente reduz e limita todas as coisas a sua medida, que é a da identidade e da não-contradição.

Não se trata, para Clastres, da lógica exclusiva do Um parmenidiano, nem da profusão indiferenciada do múltiplo, mas do *amphi*, do um e do outro juntos. Por isso, para o pensamento guarani “o mal é o Um”¹⁸, o bem é “isto ao mesmo tempo que aquilo”:

Este ‘um’ que é o mal aparece dividido em dois polos extremos: o do Todo-Um, esmagando a múltipla singularidade dos indivíduos e das sociedades, mas também o do só Um [...], este Um que não está aberto a nenhuma comunidade com o seu Outro, este Um que só é ele mesmo, incapaz de abrir-se à dimensão da alteridade que, apenas ela, permitiria sobreviver a si mesmo, este eu do despojamento [...]; [este Um] está voltado à corrupção de todas as coisas, impotente para se fazerem outras do que elas são, impotência em se transcender a si mesma.¹⁹

Clastres desenvolve uma lógica do paradoxo em que a razão não é racional e não-contraditória, contra um princípio monárquico de explicação do social, o economicismo marxista, a sexualidade freudiana ou o funcionalismo na sociologia²⁰. Se os Conquistadores tinham dúvidas quanto à humanidade dos selvagens, quanto ao fato de eles terem, ou não, alma, a filosofia e a antropologia racionalistas não são menos etnocêntricas, definindo o homem pelo uso que faz das mãos ou por ser o único ser que ri, como animal que cobre o corpo e se veste ou, ainda, como aquele que possui um ritual para a morte, construindo sepulturas e guardando luto. Para Clastres, nenhuma dessas soluções é aceitável: o que constitui a sociedade primitiva é a guerra:

nenhuma teoria geral da sociedade primitiva pode deixar de lado o fato de que a guerra existe. Não: somente o discurso sobre a guerra faz parte do discurso sobre a sociedade, como lhe confere sentido: a ideia da guerra mede a ideia de sociedade. Por isso, uma ausência de reflexão sobre a violência por parte da etnologia atual pode ser explicada, primeiramente, pelo desaparecimento efetivo da guerra, em consequência da perda da liberdade que instala os

¹⁶ Clastres, P. Op. Cit., p 382.

¹⁷ Cf. Nimuendaju, apud Clastres. “De l’Un sans le multiple”. In: *La Société contre l’État*. Paris: Minuit, 1974, p 146.

¹⁸ Ibidem, p. 148

¹⁹ ROVIELLO, 2011, p. 150.

²⁰ Cf. também Canevacci, M., *Fetichismos Visuais*. São Paulo: Ateliê, 2009.

Selvagens num pacifismo forçado, assim como pela adoção de um tipo de discurso sociológico que tende a excluir a guerra das relações sociais na sociedade primitiva.²¹

Clastres procura compreender as aporias da vida coletiva. Com efeito, a própria ideia de comunidade política está em questão: “como uma política que tem a vida como objeto pode se tornar uma política que tem a morte como efeito?”²². A ambiguidade encontrando-se no próprio corpo das palavras, a comunidade é, ao mesmo tempo, imunidade e algo em comum. A comunidade é “*cum munus*”, tarefa, dever, lei, como um dom a ser feito e não como algo a ser recebido; para que a comunidade signifique “algo em comum”, é preciso haver algo que não o é, que é o “próprio” que não poderia ser “comum”. Neste sentido, “a comunidade é forçosamente tomada como um movimento de exílio originário, a comunidade sendo a falta do Si, do próprio”²³. Conflito essencial, a comunidade se faz pelo que é comum, recalcando o próprio que não poderia ser comum, a comunidade comportando, pois, sua própria imunidade.

Neste ponto a questão da comunidade política, que acolhe o comum e ao mesmo tempo o próprio, é a de concebê-la como sendo constituída por “todos uns” e não um Todo Um, o que faz Clastres analisar o pensamento de La Boétie e o tema da amizade, esse laço afetivo que forma a sociedade dos iguais: Pois a natureza “nos fez a todos da mesma forma e na mesma fôrma e nos deu o dom da palavra para nos entre-acompanharmos e nos comunicarmos”²⁴, para que fôssemos todos uns e não “todos Um”. Para La Boétie a amizade é aquela relação entre os livres e iguais tecida no bem-querer e no bem-fazer em que os amigos suprem reciprocamente as limitações uns dos outros e formam uma companhia livre que imita a auto-suficiência do divino, diminuindo os efeitos dramáticos da finitude:

Diferentemente da comunidade política, a amizade não sucumbe ao poderio da fortuna, mas, ao contrário, somente ela tem a força para impedir que a diferença de posses, fama, glória e honras divida os amigos, pois o que é de cada um é de todos e são todos que agem para que cada um seja o que é e tenha o que tem.²⁵

O que há de trágico no pensamento de Clastres e La Boétie é que a virtude da amizade, suposta vencer a fortuna, a adversidade e o infortúnio, não está ao abrigo da contingência:

²¹ Clastres, P. “A guerra nas sociedades primitivas”, Op. Cit., p. 176: “Há um discurso naturalista sobre a guerra [de A. Leroi-Gurham] um discurso marcado pelo economismo [nascido no início do século XIX europeu, quando do fim da crença segundo a qual a vida primitiva era feliz e o mundo primitivo passa a ser apenas miséria e infelicidade] e um discurso baseado na troca. (Cf. Clastres, P. Op. Cit., pp. 179 -186).

²² Ibidem

²³ Ibidem

²⁴ Clastres, Op. Cit., 1976

²⁵ CHAUI, 1999, p. 462.

nem a vontade livre, nem a prudência, nem a amizade podem impedir o advento do Um [...]. Nada impede que a vontade livre possa renunciar a si mesma e ceder ao desejo de servir, escolhendo um senhor. Nada impede que os prudentes, deliberando entre dois males, escolham o mal menor em vez de nenhum Mal. Também nada impede que, por amizade, os amigos elevem um dos seus, colocando-o acima deles, fora dos limites da amizade, separando-os da boa companhia [...]. Este risco é real, bastando, para prová-lo, que o nome de ‘tirano’ não designa aquele que exerce o poder fazendo uso da violência, mas aquele que supera a todos em excelência em tudo o que ele faz, sendo o mais corajoso, o mais sensato, o mais clarividente, o mais hábil.²⁶

Porque a parte de contingência corresponde à indeterminação das coisas, há sempre o risco da desigualdade, da dominação e da servidão. Risco ao qual a sociedade democrática deve contrapor sempre uma afirmação, uma afirmação que é o “não” àquilo que transforma a igualdade e a liberdade em desejo de servidão, um ‘não’ que é “recusa de servir”.

Clastres: Radical evil and the Land-without-evil

Abstract: For Pierre Clastres, Western language reduces and limits all things to its measure, the measure of identity and of non-contradiction. The centralizing monism which marks the history of Western thought is constituted by the suppression of the heterogeneous and of differences. Using the studies of indigenous, stateless societies, Clastres wanted to reflect about the search for a language which refuses to say the One, a language which founds society in so far as it thinks the One and the other together. Such is the quest for the Land-without-evil, the land of true language, far from the misleading language of unifying identity, for nothing that exists can be talked about according to the One.

Keywords: Clastres; Evil; language.

Referências bibliográficas

Canevacci, M.. Fetichismos Visuais. São Paulo: Ateliê, 2009;

Chauí, M. “Contre l’un, contre l’état: le contre-discours de Clastres et La Boétie”. In: Miguel Abensour e Anne Kupiec (org.) *Pierre Clastres*. Paris: Sens & Tonka, 2011;

_____. “O mau encontro”. In: Adauto Novaes (org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999;

Clastres, P. “L’Archéologie de la Violence: la guerre dans les sociétés primitives “. In: *L’archéologie de la Violence*. Paris: L’Aube, 1997;

_____. *La Société contre l’État*. Paris: Minuit, 1974;

²⁶ CHAÚÍ, 2011.

_____. “Les marxistes et leur anthropologie”. In: *Recherches d’anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1980;

_____. “Liberté, malencontre, innomable”. In: La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976;

Freud, S. *Introdução à Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010;

Lévi-Strauss, C. *Anthropologie structural*. Paris: Plon, 1974;

Roviello, A.M. “Pierre Clastres et la quête du non-Um”. In: Miguel Abensour e Anne Kupiec (org.) *Pierre Clastres*, Paris: Sens & Tonka, 2011.

Recebido em: 08/04/2016 – *Received in: 04/08/2016*
Aprovado em: 11/05/2016 – *Approved in: 05/11/2016*