

PIERRE
CLASTRES A
SOCIEDADE DE
CONTRA
O ESTADO

PESQUISAS DE ANTROPOLOGIA PO

prefácio Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman
tradução Theo Santiago

PREFÁCIO

TÂNIA STOLZE LIMA e MARCIO GOLDMAN

Por ocasião de um recente evento destinado a debater o encontro, ou “malencontro”, entre europeus e ameríndios, Ailton Krenak dizia que:

Pierre Clastres, depois de conviver um pouco com os nossos parentes Nhandevá e M'biá, concluiu que somos sociedades que naturalmente nos organizamos de uma maneira contra o Estado; não tem nenhuma ideologia nisso, somos contra naturalmente, assim como a água do rio faz o seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma essas instituições como fundamentais para a nossa saúde, educação e felicidade.¹

As palavras de Krenak não devem ser mal interpretadas: “somos contra naturalmente” não significa que a oposição ao Estado dependa de alguma natureza, mas sim que ela se dá com naturalidade, pois depende de uma certa forma de organização, ou um modo de ser da sociedade indígena, e passa por um desejo coletivo. E o fato de a filosofia política das sociedades indígenas apresentar essa dimensão de inten-

1. Desde os anos 80 Ailton Krenak se destaca como um dos principais articuladores de um importante movimento político indígena de alcance nacional. O povo Krenak vive atualmente em uma pequena terra indígena no médio rio Doce, Minas Gerais. Cf. Ailton Krenak, “O eterno retorno do encontro”, in Adauto Novaes (org.), *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: MinC-Funarte/Companhia das Letras, 1999, pp. 23-31.

cionalidade, ou de agência, não significa que ela possa ser reduzida a algum tipo de ideologia, que, como definiu Clastres, é o discurso com o qual a sociedade de Estado mascara sua própria divisão interna.

Não é de surpreender que a ideia central de *A sociedade contra o Estado* tenha sido incorporada pelo discurso político de Ailton Krenak. Em parte porque o próprio Clastres também se inspirou no pensamento das sociedades indígenas, mas também porque a força de sua obra – o ar de liberdade que nela se respira, e, mais ainda, a atitude ao mesmo tempo política e epistemológica que exprime – vem produzindo afecções (na acepção filosófica do termo) em muitos leitores já há quase trinta anos. A presente reedição, com tradução revista, contribuirá sem dúvida para a ampliação desses efeitos, sobretudo porque acrescida da tradução inédita de uma rica entrevista com o autor.

Esta é, com efeito, uma obra de antropologia quase única em sua capacidade de interessar a todo mundo, desde pessoas ilustres da filosofia e do movimento político indígena, como Gilles Deleuze ou Ailton Krenak, até sucessivas gerações de estudantes que buscam aquele pensamento novo que a antropologia promete a partir de um diálogo com o pensamento indígena. É que a questão examinada neste livro, a da constituição política das sociedades indígenas (como o próprio autor observa nas páginas finais) é por si mesma interessante e não está reservada aos especialistas.

Não queremos com isso sugerir, é claro, a existência de qualquer unanimidade em torno da obra de Clastres. Dizemos simplesmente que seu livro tem um admirável poder de produzir afecções, e não poderíamos deixar de lembrar que a “trajetória solitária”, a “indiferença ao espírito de época” e o “desdém pelos importantes e tagarelas”² – tra-

2. Cf. Claude Lefort, “L’Oeuvre de Clastres”, in M. Abensour (org.), *L’Esprit des lois sauvages – Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1987, pp. 183-209.

ços destacados por Lefort para caracterizar o autor – , não estando de todo ausentes de seu estilo, despertam em alguns leitores o entusiasmo, e em outros a irritação.

Articulada com a antropologia das sociedades amazônicas, com a antropologia política e com a filosofia política, a obra de Clastres não pertence, contudo, a nenhum desses domínios enquanto especialidades. Ciência nômade, como diriam talvez Deleuze e Guattari,³ ela parece, antes, ocupar o espaço intersticial de um triedro imaginário formado por esses três planos, sem deixar-se, no entanto, capturar por nenhum deles. Falar, assim, de uma inserção da obra de Clastres em qualquer dessas subdisciplinas seria inadequado. Preferimos imaginar que essa obra se apresenta antes de tudo como uma intervenção, entendida tanto no sentido psicanalítico do termo, quanto naquele, nietzscheano, da intempestividade, isto é, da irrupção do acontecimento em uma cena aparentemente bem ordenada que ele vem perturbar.

Começemos pelo mais simples. *A sociedade contra o Estado*, editado originalmente em 1974, reúne dez artigos publicados a partir de 1962 (quando Clastres tinha 28 anos), acrescidos de um capítulo final escrito especialmente para o livro e que a ele dá seu título. Sublinhemos também que sua espinha dorsal provém do deslocamento de três desses artigos de sua posição relativa na série cronológica. Com isso, “Cópérnico e os selvagens”, um longo ensaio escrito a partir de uma crítica à obra do filósofo político Jean-William Lapierre publicado originalmente em 1969, faz as vezes de introdução do volume. E anuncia desde o início sua tese central: a ausência do Estado nas chamadas socieda-

3. Entendida como uma forma de tratar a ciência, a ciência nômade se opõe à ciência régia. Enquanto esta se caracteriza por teoremas e constantes, aquela depende de problemas de fluxos e suas variações contingentes, manifestando um esforço de tornar o pensamento independente do modelo do Estado. Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil Platôs* [1980]. São Paulo: Editora 34, 1997.

des primitivas não deriva, como se costuma imaginar, de seu baixo nível de desenvolvimento ou de sua suposta incompletude, mas de uma atitude ativa de recusa do Estado, enquanto poder coercitivo separado da sociedade. "Contra o Estado", portanto, mais que "sem Estado".

O livro adquire então uma organização temática relativamente explícita: quatro capítulos sobre organização social, três sobre linguagem, dois de filosofia política e, finalmente, uma conclusão. Esquema muito aproximativo, é claro, já que cada uma das partes anuncia a que se segue, e na medida em que quase todos os capítulos abordam mais de um desses temas. Em especial, "Troca e poder: filosofia da chefia indígena" [cap. 2], primeiro texto publicado por Clastres, já anunciava o tema a ser por ele perseguido por muito tempo: em que condições a vida social indígena pode desenrolar-se fora das relações de poder coercitivo? O autor analisa aqui a chefia, instituição política dos índios da América do Sul tropical, abordando-a sob o aspecto do paradoxo que apresenta ao Ocidente: o fato de que o chefe indígena é a um só tempo chefe e homem destituído de poder de coerção.

Às organizações cronológica e temática é preciso acrescentar um elemento ainda mais importante: entre o segundo e terceiro capítulos, de um lado, e o restante da obra, de outro, intercalam-se os períodos de trabalho de campo do autor no Paraguai. Primeiro, junto aos Guayaki, entre 1963 e 1964; em seguida, pesquisas mais curtas, em 1965 e 1966, junto aos Guarani, e por fim entre os Chulupi, no Chaco paraguaio, em 1966 e 1968. Essa experiência de campo está na base não apenas de quatro dos capítulos deste volume como de outros artigos e das três obras de Clastres publicadas em 1972, 1974 e 1992.⁴

4. Clastres realizou também uma pesquisa junto aos Yanomami, na Venezuela, entre 1970 e 1971, e uma rápida visita aos Guarani, em São Paulo, em 1974. (Sobre a carreira e as pesquisas de Clastres, cf. Abensour, op. cit.)

Se desde os dois artigos escritos antes da experiência de campo a direção do então jovem filósofo francês já parece traçada - a opção pela antropologia das sociedades indígenas sul-americanas -, o projeto do autor não era, por outro lado, tornar-se apenas americanista. Já o subtítulo de *A sociedade contra o Estado* apresenta a obra como antropologia política,⁵ e "Copérnico e os selvagens", situado como introdução, ambiciona operar justamente a revolução que deveria conduzir a "uma antropologia política geral", a uma perspectiva capaz de produzir um discurso adequado ao ser das sociedades indígenas.

A antropologia política, como se sabe, tem fama de ser uma especialização tardia da disciplina, mais precisamente datável do início da década de 1940 com os trabalhos de antropólogos britânicos sobre sociedades africanas, principalmente aquelas - como os Nuer, estudados por Evans-Pritchard, e os Tallensi, por Meyer Fortes - dotadas de uma estrutura social segmentar composta por grupos de descendência ou linhagens. Mas a ideia de que a política é um objeto antropológico tardio é no mínimo duvidosa e não deveria distorcer nossa compreensão do nascimento e desenvolvimento da disciplina. Nem tampouco daquilo que seria a tarefa da antropologia política geral proposta por Clastres, antropologia cuja ambição parece realmente ampla quando observamos a magnitude de suas questões:

- 1] Que é o poder político? Isto é: o que é a sociedade?
- 2] Como e por que se passa do poder político não-coercitivo ao poder político coercitivo? Isto é: o que é a história?

5. "Pesquisas de antropologia política" servirá também como título da coletânea póstuma dos escritos de Clastres publicada em 1980 (*Arqueologia da violência*, no Brasil). Da mesma forma, o subtítulo do volume reunindo os ensaios apresentados em 1982 num colóquio consagrado à sua obra será "Pierre Clastres ou uma nova antropologia política".

entre indivíduos), a antropologia política se afastará cada vez mais de uma definição substantivista de seu objeto (Estado, linhagens, qualquer órgão ou sistema onde o poder possa estar ancorado) para buscar uma definição formalista: a política, ou o poder, como um aspecto ou dimensão de qualquer relação social. Mais um descentramento, portanto (do poder em relação ao Estado), e mais um recentramento também (nos indivíduos e suas interações e transações).

Sem falar no aborrecido jogo da oposição entre indivíduo e sociedade, nem no fato de que ora a política é muito pouca coisa, ora é quase tudo, a principal dificuldade que emerge desse brevíssimo exame do campo da antropologia política é a seguinte. Quando se trata de sociedades com Estado, a política é definida como o domínio por excelência da intervenção humana, ou como sendo essa própria intervenção; mas, quando se trata de sociedades sem Estado, é definida ora como uma espécie de espaço neutro governado por leis e princípios situados além da agência humana, ora como o nome conferido a intenções e intervenções puramente individuais, sem que se reconheça a existência de uma dimensão propriamente política da vida social.

Sugeríamos acima que a revolução copernicana da antropologia política visada por Clastres exprimia um desejo de recriação da própria antropologia. Entendemos por isso um desejo de tomar posse do grande divisor que funda a disciplina para fazê-lo funcionar de um outro modo. Mais precisamente, Clastres reconheceu nesse grande divisor aquilo que sempre foi, dominação política, introduzindo assim no coração da antropologia a questão do poder.

7. Por ocasião de uma homenagem a Claude Lévi-Strauss, Clastres reflete sobre o "paradoxo da antropologia", saber originado do grande divisor e meio possível de superá-lo. A condição de uma tal superação estaria na conversão de "um discurso sobre as civilizações primitivas" em "um diálogo com elas". Cf. Clastres, 1968.

16

Foi desse modo que Clastres inventou um uso afirmativo da noção de sociedade primitiva, liberando-a de toda escala de complexidade e conferindo-lhe uma qualidade política por assim dizer absoluta. Como observamos, as sociedades primitivas foram caracterizadas em termos de falta de Estado; pôde-se ora tomar essa falta como expressão do caráter embrionário ou retardatário de seu desenvolvimento, ora reencontrar, sob a falta, as funções do Estado ausente sendo efetuadas pelo conjunto da estrutura social.

A questão posta por Clastres a esse discurso é a seguinte: até que ponto restringir a reflexão à problemática da manutenção da ordem, da coesão e dos mecanismos de controle não manifestaria a adoção do ponto de vista do Estado pela própria antropologia? Esta não estaria assim condenada a encarar como necessidade antecipadamente dada o que talvez só exista como modo de operação do próprio Estado?

Foi assim também que, recusando o modelo jurídico da política e do Estado, Clastres focalizou a chefia, buscando, a um só tempo, problematizar o modelo da reciprocidade em sua capacidade de dar conta por si só da sociedade primitiva, e apreender a filosofia política particular que ela exprime, isto é, o tratamento específico da questão do poder pela sociedade primitiva. Contestando as conclusões de Lévi-Strauss em sua breve reflexão sobre a chefia Nambikwara, Clastres demonstrou que a relação da sociedade indígena com a instituição política não poderia ser reduzida à reciprocidade. Bem ao contrário, essa instituição destaca-se muito mais como um nódulo que desvia mulheres, bens e palavras de sua função de comunicação uma vez que a via que cada um desses termos percorre, entre o chefe e o grupo, é unidirecionada.

Nessa direção, torna-se necessário pensar o próprio Estado a partir de uma perspectiva que seja a de uma antropologia política geral.

PREFÁCIO

17

Concepção primitiva do Estado
isto é, capaz de levar em conta o ponto de vista político da sociedade primitiva. E é dessa perspectiva que se torna possível criar um vínculo lógico novo entre a sociedade primitiva e a sociedade de Estado. Se a chefia está separada do poder, e a sociedade primitiva é o verdadeiro lugar do poder, o Estado se apresenta como poder separado do corpo social, como divisão entre os que mandam e os que obedecem. Em outras palavras, o Estado é a expressão de uma constituição política mais fundamental, a divisão ou a separação do poder, ao mesmo tempo em que a sociedade primitiva se define como sociedade indivisa - indivisão que é uma prática política sua, simultaneamente um modo de funcionamento da máquina social e desejo coletivo ou intencionalidade sociológica.⁸

Pensamos, pois, que a intervenção fundamental de Clastres reside justamente na tentativa de centrar a antropologia política no poder, e articulá-la não por meio de uma teoria dos tipos sociais mas de uma reflexão orientada pelas relações diferenciais de constituição política observáveis no conjunto das sociedades humanas.

É com essa orientação que, em análises sobre temas etnográficos diversos, como as falas do chefe ou os rituais de iniciação, Clastres, em lugar do velho problema da representação do poder, focaliza aquele de seu exercício. E se o poder, em diversas passagens deste livro, define-se como força que cria e sustenta um espaço coletivo, ele não se acompanha menos de forças centrífugas, ou contra-poderes - o canto dos caçadores Guayaki, a guerra, a fala dos profetas -

8. Poder-se-ia indagar por que Clastres não encara a ausência de Estado em certas sociedades como um elemento a mais da diversidade cultural inerente à humanidade. É que um tal relativismo manifesta muito mais a indiferença da antropologia pela questão do Estado do que a das sociedades primitivas, assim como a assunção do ponto de vista do Estado. Ou seja, a pressuposição de que só existe poder coercitivo e o tratamento do problema por meio de um modelo jurídico baseado em normas e sanções.

*Poder
coercitivo
e
sanções
coercitivas*

que criam um espaço de errância e são irreduzíveis a todo modelo jurídico. Como já observara Michel Foucault,⁹ A sociedade contra o Estado oferece nada menos que uma nova concepção do poder como tecnologia, pronta a emancipar a antropologia do primado da regra e da proibição.

Mesmo tendo optado por explicitar alguns pontos que dão originalidade à antropologia política geral de Pierre Clastres, pensamos certamente que a intervenção do autor repercutiu menos ali do que na antropologia das sociedades indígenas da América do Sul tropical. Abordar as relações dessa produção antropológica nas duas últimas décadas com a obra de Clastres, não é contudo tarefa simples, e seria demasiadamente ambicioso tentar fazê-lo aqui. É que o corpus etnográfico hoje disponível sobre essas sociedades é sensivelmente maior (não só em extensão mas principalmente em compreensão) do que o existente na época de Clastres. Para disso oferecer uma imagem sucinta, eis o que Lévi-Strauss declarava em 1993:

Há quinze ou vinte anos, uma explosão sustentada pelo ardor e o zelo dos pesquisadores agita os estudos amazônicos. Como toda explosão, ela se manifesta por uma ruptura com um estado anterior e por uma expansão rápida bem além de seu ponto de origem. Assim foram postas sucessivamente em causa bom número de ideias consideradas como adquiridas sobre as sociedades amazônicas e outras relativas à pré-história, à história pré- e pós-colombiana das Américas. Pressentimos que essas agitações poderão atingir a própria antropologia, e abalar alguns de seus princípios que parecem mais bem estabelecidos.¹⁰

9. Michel Foucault, "Les Mailles du pouvoir" [1981], in *Dits et écrits* IV, 1980.
10. Claude Lévi-Strauss, "Un Autre regard". *L'Homme*, 126-128, 1993, pp. 7-10.

Na década de 60, quando Clastres começou a publicar, a literatura sobre as sociedades amazônicas passava a ser dominada pela ecologia cultural criada por Julian Steward, editor do monumental *Handbook of South American Indians*, em sete volumes, publicado entre 1946 e 1950, dedicado a oferecer um panorama geral das sociedades indígenas da América do Sul. O problema é que a nova proposta de Steward continuava a depender de uma das noções mais pobres da doutrina evolucionista, a de *adaptação*. De acordo com o perfil sociológico da Amazônia por ele esboçado, as práticas de subsistência (agricultura itinerante, caça e coleta) adotadas por essas sociedades seriam, por um lado, uma resposta adaptativa a um ambiente natural hostil e pobre em recursos e, por outro, dariam origem unicamente a formas sociais simples – daí a fragmentação que se observa nessas sociedades e, daí também, suas relações de hostilidade recíproca.

Fiel ao princípio político-epistemológico da autodeterminação sociopolítica das sociedades indígenas, Clastres faz, em “Independência e exogamia” [cap. 3], de 1963, uma crítica pioneira ao retrato sociológico desenhado por Steward. Procura demonstrar que a sociologia indígena não corresponde à imagem do atomismo sociológico e da hostilidade guerreira, pois a dispersão territorial de comunidades politicamente autônomas oculta um sistema social mais amplo que integra, pelo menos, três comunidades, e se alimenta de relações de casamento intercomunitárias como um “meio da aliança política” (grifo do autor). É verdadeiro que a argumentação do autor, além de exprimir uma tentativa de aclimatar a teoria dos sistemas de linhagem à Amazônia, está baseada em certos equívocos etnográficos, como as suposições de que a exogamia local represente uma regra mecânica e seja acompanhada de uma regra também mecânica de residência; ou de que haveria uma coincidência entre casamento dos primos cruzados e exogamia local.

Esse estudo representa, contudo, uma contribuição das mais inestimáveis, pois, verdade seja dita, as imprecisões etnográficas de Clastres não invalidam as valiosas pistas que ele aponta. Com efeito, certas coordenadas ali estabelecidas têm orientado boa parte da pesquisa antropológica desenvolvida até hoje na região: primeiro, a recusa em reduzir a sociedade indígena à escala da comunidade local e, depois, no que toca à filosofia social, a revelação capital da presença de formas complexas de gestão da alteridade, que mais tarde se converteram em objeto central de análises etnográficas detalhadas acerca dos sistemas indígenas de codificação das identidades coletivas e das relações de alteridade.

Clastres sustenta também que as sociedades da Floresta apresentam uma dimensão diacrônica ineludível quando se pretende compreender sua estrutura. Isso, não no sentido óbvio de que toda sociedade tem história, mas porque, ali, a estrutura não é apreensível na sincronia (como sucede, por exemplo, às sociedades jê e bororo do Brasil Central). O que a dinâmica dessas sociedades apresenta de mais singular é que são em certo sentido insubmissas à totalização sincrônica, apresentando antes uma “tendência ao sistema, desigualmente realizada em extensão e profundidade” conforme se passa de uma sociedade a outra e de um momento a outro de sua vida. Sistema, enfim, no qual as forças centrípetas e centrífugas que fundam sua existência e determinam sua consistência interna variam de acordo com “as circunstâncias concretas – ecológicas, demográficas, religiosas”. De resto, como Clastres também cuidou de ressaltar, as forças centrífugas que fazem obstrução à consolidação do sistema operam igualmente no interior de cada comunidade – o que remete a um aspecto crucial de seu pensamento: a distinção entre forças centrípetas e centrífugas não é absoluta mas relativa à dimensão do *socius* que está sendo consi-

derada. Sendo assim, a própria chefia, que representa as forças de agregação que fundam cada comunidade, pode representar forças de dispersão no interior do campo social mais abrangente formado pelas relações intercomunitárias.

Se escolhemos nos deter aqui em "Independência e exogamia" é porque, apesar da fragilidade de sua base etnográfica, aí se antecipam algumas das hipóteses mais fecundas do autor, as quais têm orientado, direta ou indiretamente, a pesquisa sobre as sociedades amazônicas das últimas décadas. Vale lembrar que as questões examinadas neste artigo de 1963 são retomadas e completadas em "Arqueologia da violência", de 1977, mesmo ano em que, com apenas 43 anos de idade, Clastres morreu em um acidente automobilístico.

Desde então a antropologia das sociedades da América do Sul tropical se alterou radicalmente. E, se é verdadeiro que quase todos os especialistas são hoje sensíveis à pobreza relativa da base etnográfica utilizada por Clastres na sustentação de muitas de suas hipóteses, dificilmente deixaria de saltar aos olhos daquele que o relese a profundidade e fecundidade de suas intuições, de modo que, com acerto, ter-se-ia a impressão de que sua obra definiu quase todo o programa de investigação americanista desenvolvido nas décadas de 80 e 90.¹¹ O postulado segundo o qual as sociedades indígenas detêm o controle de seu ambiente natural e de seu projeto social encontrasse no fundamento de numerosas pesquisas recentes que exploram, de um ponto de vista etnográfico, as relações com a natureza e as filosofias sociais indígenas. Se nos fosse, pois, permitido

11. Cf. Marco Antônio Gonçalves, "A Woman Between Two Men and a Man Between Two Women: The Production of Jealousy and the Predation of Sociality amongst the Paresi Indians of Mato Grosso (Brazil)", in J. Overing & A. Passes. (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres/ Nova York: Routledge, 2000, pp. 235-51.

explorar a imagem utilizada por Lévi-Strauss, diríamos que a única obra capaz de representar os começos da explosão que agita os estudos amazônicos é *A sociedade contra o Estado*.

A evocação do nome de Lévi-Strauss nos obriga, para concluir, a abrir uma exceção em nossa recusa em situar o pensamento de Clastres em relação a possíveis antecessores e sucessores. A publicação de *O cru e o cozido*, em 1964, transformou não apenas o campo da análise dos mitos mas o da antropologia como um todo e, talvez, o do próprio pensamento ocidental. Preparadas por *O pensamento selvagem*, de 1962, as *Mitológicas* anunciavam que a Razão não representa a obra suprema de uma humanidade finalmente realizada mas, no máximo, o produto de uma cultura particular que, recusando, absorvendo e eliminando outras formas de pensar, afirmava e ostentava sua suposta superioridade. Contra tamanha presunção, Lévi-Strauss afirmou a existência do pensamento selvagem, estrutura universal subjacente a qualquer forma de pensar, inclusive àquela própria do Ocidente que denominamos Razão.

O empreendimento de Clastres apresenta certa similaridade com o de Lévi-Strauss. Focaliza o Estado, não a Razão – mas conhecemos os vínculos que desde a cidade grega ligam os dois pilares sobre os quais se ergueu a chamada civilização ocidental. E a recusa das outras formas de pensar não é uma operação meramente intelectual; ela se acompanha de uma violência indissociável e constitutiva da própria Razão.

Descobrimos no próprio espírito de nossa civilização, e coextensiva à sua história, a vizinhança da violência e da Razão, com a segunda não chegando a estabelecer seu reino a não ser através da primeira. A Razão ocidental remete à violência como à sua condição e ao seu meio, pois tudo aquilo que não é ela própria encontrasse em "estado

de pecado” e cai então no campo insuportável do desatino. E é se-
gundo essa dupla face do Ocidente, sua face completa, que deve se
articular a questão de sua relação com as culturas primitivas.¹²

Essa fala tão cortante faz-nos lembrar que a Pierre Clastres deve-
mos a compreensão de que qualquer antropologia é política, e que a
crítica à universalidade do ponto de vista do Estado e da Razão não
conduz necessariamente a um naturalismo/ Afirmar que as socie-
dades indígenas da América do Sul tropical são sociedades contra
o Estado não é pecar por romantismo, voluntarismo, metafísica ou
idealismo filosóficos/ Pode ser, bem pelo contrário, construir uma
antropologia política *específica*.

12. P. Clastres, 1968, p. 34.