

© 1974 by Les Éditions de Minuit

Título original: *La société contre l'État*
Recherches d'anthropologie politique

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

1ª edição: Fevereiro de 1978

1982

Ficha Catalográfica

(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ)

Clastres, Pierre
C551s A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política; tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro, F. Alves, 1978.
(Ciências sociais)

Do original em francês: *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique.*
Bibliografia

1. Antropologia social 2. Etnologia — Brasil 3. Política I. Título II. Título: Pesquisas de antropologia política III. Série

CDD — 301.2981
572.981
320.01

CDU — 39
572
32

78-0012

Todos os direitos desta tradução reservados à
LIVRARIA FRANCISCO ALVES EDITORA S.A.
Rua Sete de Setembro, 177 — Centro
20050 — RJ
Rio de Janeiro — Brasil

Texto 17
Pierre Clastres

**A SOCIEDADE
CONTRA O
ESTADO**

Pesquisas de Antropologia Política

Tradução de
THEO SANTIAGO

2ª EDIÇÃO

DOAÇÃO

Museu de Arqueologia e Etnologia
Universidade de São Paulo

**Francisco
Alves**

7863
Museu de Arqueologia e Etnologia
Universidade de São Paulo
8277

ser da nossa) é o que nos parece demonstrar com riqueza a Antropologia política. Ela se choca com um limite, menos os das sociedades primitivas do que aquele que ela traz em si mesma, a própria limitação do Ocidente que ela *traz ainda gravada em si*. Para escapar à atração de sua terra natal e se elevar à verdadeira liberdade de pensamento, para se desvencilhar da evidência natural onde ela continua a debater-se, a reflexão sobre o poder deve operar a convenção “heliocêntrica”: ela ganharia talvez a melhor compreensão do mundo dos outros e, em consequência, do nosso. O caminho de sua conversão lhe é aliás indicado por um pensamento da nossa época que soube levar a sério o dos Selvagens: a obra de Claude Lévi-Strauss nos prova a retidão da diligência pela amplitude (talvez ainda insuspeita) de suas conquistas e nos obriga a ir mais longe. É tempo de buscarmos outro sol e de nos pormos em movimento.

M. Lapièrre começa seu trabalho denunciando, justamente, uma pretensão comum às ciências humanas, que acreditam assegurar o seu estatuto científico rompendo toda ligação com o que elas chamam de Filosofia. E, de fato, não há necessidade de tal referência para descrever cuias ou sistemas de parentesco. Mas trata-se de outra coisa, e é de temer que, sob o nome de Filosofia, seja simplesmente o próprio *pensamento* que procuramos fazer sair. Seria então caso de dizer que ciência e pensamento se excluem mutuamente, e que a ciência se edifica a partir do não-pensado, ou mesmo do antipensamento? As sandices, ora enfraquecidas, ora decididas, que os militantes da “ciência” proferem de todos os lados parecem estar de acordo com isso. Mas é preciso nesse caso saber reconhecer a que conduz essa frenética vocação ao antipensamento: sob a capa da “ciência”, das banalidades epigonais ou de empreendimentos menos ingênuos, ela leva diretamente ao obscurantismo.

Ruminação triste que afasta de todo saber e de toda alegria: se é menos fatigante descer que subir, o pensamento no entanto não pensa lealmente senão *através de obstáculos*?⁵

NOTAS

1. J. W. Lapièrre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Faculté d'Aix-en-Provence, 1968.
2. M. Sahlins, “La première société d'abondance”, *Les Temps Modernes*, outubro de 1968.
3. Sobre os problemas que apresentam uma definição do neolítico, cf. último capítulo, p. 132.
4. O grifo é nosso.
5. Estudo inicialmente publicado em *Critique* (nº 270, novembro de 1969).

II. Troca e poder: filosofia da chefia indígena

A teoria etnológica oscila assim entre duas idéias, opostas e no entanto complementares, do poder político: para uma, as sociedades primitivas são, no limite, 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. Tudo se passa então como se as sociedades primitivas estivessem colocadas diante de uma alternativa: ou a falta da instituição e o seu horizonte anárquico, ou o excesso dessa mesma instituição e o seu destino despótico. Mas essa alternativa é de fato um dilema, pois, aquém ou além da verdadeira condição política, é sempre esta última que escapa ao homem primitivo. E é na certeza

do fracasso quase inevitável, ao qual a Etnologia incipiente condenava ingenuamente os não-ocidentais, que se descobre essa complementaridade dos dois extremos, ambos concordando entre si, um pelo excesso, o outro pela falta, em negar a “justa medida” do poder político.

A América do Sul oferece a esse respeito uma ilustração muito notável desta tendência a inscrever as sociedades primitivas no quadro dessa macrotipologia dualista: e opomos, ao separatismo anárquico da maioria das sociedades indígenas, a consistência da organização incaica, “império totalitário do passado”. De fato, considerando-as de acordo com a sua organização política, é essencialmente pelo sentido da democracia e pelo gosto da igualdade que se distingue a maioria das sociedades indígenas da América. Os primeiros viajantes do Brasil e os etnógrafos que os seguiram muitas vezes sublinharam: a propriedade mais notável do chefe indígena consiste na ausência quase completa de autoridade; nessas populações a função política parece ser muito fracamente diferenciada. A documentação que possuímos, apesar de dispersa e insuficiente, vem confirmar essa viva impressão de democracia, à qual todos os americanistas foram sensíveis. Dentre a enorme massa das tribos recenseadas na América do Sul, a autoridade da chefia só é explicitamente atestada em alguns grupos, tais como os taino das ilhas, os caquetio, os irajira ou os otomaque. Mas, convém assinalar que esses grupos, quase todos aruaques, estão localizados no Noroeste da América do Sul, e que a sua organização social apresenta uma clara estratificação em castas: só encontramos este último traço entre as tribos guaicuru e aruaque (guaná) do Chaco. Podemos além disso supor que as sociedades do Noroeste se ligam a uma tradição cultural mais próxima da civilização chibcha e da área andina que das culturas ditas da Floresta Tropical. É então a falta de estratificação social e de autoridade do poder que se deve reter como traço pertinente da organização política da maioria das sociedades indígenas: algumas dentre elas, como os ona e os yahgan da Terra do Fogo, não possuem sequer a instituição da chefia; e diz-se que a língua dos jivaro não possuía um vocábulo para designar o chefe.

Para um espírito formado por culturas onde o poder político é dotado de potência efetiva, o estatuto particular da chefia americana se impõe, portanto, como de natureza paradoxal; o que é então esse poder privado de meios de se exercer? Como se define o chefe, já que a autoridade lhe falta? E seríamos rapidamente tentados, cedendo às tentações de um evolucionismo mais ou menos consciente, a concluir, do caráter epifenomenal do poder político nessas sociedades, que o seu arcaísmo impediria de inventar uma autêntica forma política. Resolver assim o problema só levaria entretanto a recolocá-lo de maneira diferente: de onde tal instituição sem “substância” tira a força para subsistir? Pois, o que se trata de compreender é a estranha persistência de um

“poder” quase impotente, de uma chefia sem autoridade, de uma função que funciona sem conteúdo.

Num texto de 1948, R. Lowie, analisando os traços distintivos do tipo de chefe acima evocado, por ele denominado *titular chief*, isola três propriedades essenciais do líder índio, cuja recorrência ao longo das duas Américas permite apreender como condição necessária do poder nessas regiões:

1º O chefe é um “fazedor de paz”; ele é a instância moderadora do grupo, tal como é atestado pela divisão freqüente do poder em civil e militar.

2º Ele deve ser generoso com seus bens, e não se pode permitir, sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus “administrados”.

3º Somente um bom orador pode ascender à chefia.

Esse esquema da tripla qualificação necessária ao detentor da função política é sem dúvida tão pertinente para as sociedades sul-americanas como para as norte-americanas. Primitivamente, com efeito, é notável que os traços da chefia sejam bastante opostos em tempo de guerra e em tempo de paz, e que, muito amiúde, a direção do grupo seja assumida por dois indivíduos diferentes, entre os cubeo por exemplo, ou entre as tribos do Orinoco: há um poder civil e um poder militar. Durante a expedição guerreira, o chefe dispõe de um poder considerável, às vezes mesmo absoluto, sobre o conjunto dos guerreiros. Mas, com a volta da paz, o chefe de guerra perde toda a sua potência. O modelo do poder coercitivo não é então aceito senão em ocasiões excepcionais, quando o grupo se vê diante de uma ameaça externa. Mas a conjunção do poder e da coerção cessa desde que o grupo esteja em relação somente consigo mesmo. Assim, a autoridade dos chefes tupi-nambá, incontestada durante as expedições guerreiras, se achava estreitamente submetida ao controle do conselho dos anciãos em tempo de paz. Do mesmo modo os jivaro só teriam chefe em tempo de guerra. O poder normal, civil, fundado sobre o *consensus omnium* e não sobre a pressão, é assim de natureza profundamente pacífica; a sua função é igualmente “pacificante”: o chefe tem a tarefa da manutenção da paz e da harmonia no grupo. Ele deve também apaziguar as disputas, regular as divergências, não usando de uma força que ele não possui e que não seria reconhecida, mas se fiando apenas nas virtudes de seu prestígio, de sua equidade e de sua palavra. Mais que um juiz que sanciona, ele é um árbitro que busca reconciliar. Não é pois surpreendente constatar que as funções judiciárias da chefia sejam tão raras: se o chefe fracassa em reconciliar as partes adversas, não pode impedir que a desavença se transforme em *feud*. E isso demonstra bem a disjunção entre o poder e a coerção.

O segundo traço característico da chefia indígena, a generosidade, parece ser mais que um dever: uma servidão. Com efeito, os etnólogos

notaram entre as mais diversas populações da América do Sul que essa obrigação de dar, à qual está preso o chefe, é de fato vivida pelos índios como uma espécie de direito de submetê-lo a uma pilhagem permanente. E se o infeliz líder procura frear essa fuga de presentes, todo prestígio, todo poder lhe são imediatamente negados. Francis Huxley escreve a propósito dos urubu: "É papel do chefe ser generoso e dar tudo o que lhe pedem: em algumas tribos indígenas, pode-se sempre reconhecer o chefe porque ele possui menos que os outros e traz os ornamentos mais miseráveis. O resto foi-se em presentes".¹ A situação é de todo análoga entre os nhambiquara, descritos por Claude Lévi-Strauss: "... A generosidade desempenha um papel fundamental para determinar o grau de popularidade de que gozará o novo chefe..."² Às vezes, o chefe, cheio de pedidos repetidos, exclama: "Basta! chega de dar! que um outro seja generoso em meu lugar!"³ É inútil multiplicar os exemplos, pois essa relação dos índios com seu chefe é constante em todo o continente (Guiana, Alto Xingu etc.). Avareza e poder não são compatíveis, para ser chefe é preciso ser generoso.

Além desse gosto tão vivo pelas posses do chefe, os índios apreciam muito suas palavras: o talento oratório é uma condição e também um meio do poder político. Numerosas são as tribos onde o chefe deve todos os dias, na aurora ou no crepúsculo, recompensar com um discurso edificante as pessoas do seu grupo: os chefes pilaga, shrenté, tupinambá, exortam todos os dias o seu povo a viver segundo a tradição. Pois a temática dos seus discursos está estreitamente ligada à sua função de "fazedor de paz". "... o tema habitual dessas arengas é a paz, a harmonia e a honestidade, virtudes recomendadas a todas as pessoas da tribo".⁴ Sem dúvida o chefe por vezes prega no deserto: os toba do Chaco ou os trumai do Alto Xingu freqüentemente não prestam a menor atenção ao discurso do seu líder, que fala assim em meio à indiferença geral. Isso não deve entretanto nos esconder o amor dos índios pela palavra: um chiriguano não explicava a ascensão de uma mulher à chefia dizendo: "Teu pai a tinha ensinado a falar?"

A literatura etnográfica atesta bem a presença desses três traços essenciais da chefaria. Entretanto, a área sul-americana (excluindo-se as culturas andinas, de que não se tratará aqui) apresenta um traço suplementar a acrescentar aos três destacados por Lowie: quase todas essas sociedades, qualquer que seja o seu tipo de unidade sócio-política e a sua dimensão demográfica, reconhecem a poligamia; mas quase todas também a reconhecem como privilégio mais freqüentemente exclusivo do chefe. A dimensão dos grupos varia muito na América do Sul segundo o meio geográfico, o modo de aquisição da alimentação, o nível tecnológico: um bando de nômades guaiakis ou siriono, povos sem agricultura, conta raramente com mais de 30 pessoas. Por outro lado, as aldeias tupinambás ou guaranis, agricultores sedentários, reuniam por

vezes mais de 1.000 pessoas. A grande casa coletiva dos jivaro abriga de 80 a 300 residentes e a comunidade nitoto compreende por volta de 100 pessoas. Conseqüentemente, segundo as áreas culturais, a dimensão média das unidades sócio-políticas pode sofrer variações consideráveis. Nada mais surpreendente que constatar que a maioria dessas culturas, do miserável bando guaiaki à enorme aldeia tupi, reconhece e admite o modelo do casamento plural, aliás freqüentemente sob a forma da poliginia sororal. Por conseguinte, é necessário admitir que o casamento polígino não é função de uma densidade demográfica mínima do grupo, uma vez que vemos que tanto o bando guaiaki quanto a aldeia tupi, 30 ou 40 vezes mais numerosa, possuem essa instituição. Pode-se estimar que a poliginia, quando praticada no seio de uma massa importante da população, não desencadeia perturbações demasiado graves para o grupo. Mas o que ocorre quando ela se dá em unidades tão fracas como o bando nhambiquara, guaiaki ou siriono? Ela só pode afetar fortemente a vida do grupo e este, apesar disso, leva em conta sólidas razões para aceitá-la, razões que será necessário tentar elucidar.

Sob esse aspecto é interessante interrogar o material etnográfico, apesar das suas numerosas lacunas: certamente, não possuímos, sobre numerosas tribos, senão dados muito escassos; por vezes só se reconhece de uma tribo o nome pelo qual ela era designada. Parece entretanto que se pode dar a algumas recorrências uma verossimilhança estatística. Se se retém a cifra aproximativa, mais provável, de um total de mais ou menos duzentas etnias para toda a América do Sul, percebe-se que, sobre este total, a informação de que podemos dispor estabelece formalmente uma estrita monogamia apenas para uma dezena de grupos: são por exemplo os palicure da Guiana, os apinajé e os timbira do grupo gê, ou os yagua do Norte da Amazônia. Sem conferir a esses cálculos uma exatidão que certamente não possuem, eles são no entanto indicativos de uma ordem de grandeza: apenas um vigésimo das sociedades indígenas pratica a monogamia rigorosa. Isso quer dizer que a maioria dos grupos reconhece a poliginia e que esta é quase continental em sua extensão.

Mas, devemos notar também que a poliginia indígena é estritamente limitada a uma pequena minoria de indivíduos, quase sempre aos chefes. E compreende-se, aliás, que não possa ser de outro modo. Com efeito, se se considerar que a *sex ratio* natural, ou a relação numérica dos sexos, não poderia nunca ser bastante baixa para permitir a cada homem esposar mais de uma mulher, ver-se-á que uma poliginia generalizada é biologicamente impossível: ela portanto limita-se culturalmente a certos indivíduos. Essa determinação natural é confirmada pelo exame dos dados etnográficos: de 180 ou 190 tribos que praticam a poliginia, somente uma dezena não lhe impõe limite; isto é, todo homem adulto dessas tribos pode esposar mais de uma mulher. São por exemplo os

achagua, aruaque do Noroeste, os chibcha, os jivaro, ou os roncouyennes, caraíbas da Guiana. Ora, os achagua e os chibcha, que pertencem à área cultural dita circuncaraíba comum à Venezuela e à Colômbia, eram muito diferentes do resto das populações sul-americanas; engajados em um processo de profunda estratificação social, reduziam à escravidão os seus vizinhos menos poderosos e beneficiavam-se, assim, de uma cota constante e importante de prisioneiras, logo tomadas como esposas complementares. No que concerne aos jivaro, eram sem dúvida a sua paixão pela guerra e a caça de cabeças que, acarretando uma forte mortalidade dos jovens guerreiros, permitiam que a maioria dos homens praticasse a poliginia. Os roncouyennes, e com eles inúmeros outros grupos caraíbas da Venezuela, eram igualmente populações muito belicosas: as suas expedições militares visavam mais freqüentemente à obtenção de escravos e mulheres secundárias.

Tudo isso nos mostra primeiro a raridade, naturalmente determinada, da poliginia geral. Vemos por outro lado que, quando não se restringe ao chefe, essa possibilidade se baseia em determinações culturais: existência de castas, prática da escravidão, atividade guerreira. Aparentemente essas últimas sociedades parecem mais democráticas que as outras, uma vez que a poliginia deixa de ser, nelas, o privilégio de um só. E, de fato, a oposição parece mais acentuada, entre esse chefe iquito, possuidor de doze mulheres, e seus homens forçados à monogamia, do que entre o chefe achagua e os homens de seu grupo, aos quais a poliginia é igualmente permitida. Lembremos no entanto que as sociedades do Noroeste já eram fortemente estratificadas e que uma aristocracia de nobres ricos detinha, em razão de sua riqueza, o meio de ser mais polígina, por assim dizer, do que os "plebeus" menos favorecidos: o modelo do casamento por compra permitia que os homens ricos adquirissem um número maior de mulheres. De sorte que, entre a poliginia como privilégio do chefe e a poliginia generalizada, a diferença não é de natureza, mas de grau: um plebeu chibcha ou achagua não podia desposar mais do que duas ou três mulheres, ao passo que um célebre chefe do Noroeste, Guaramental, possuía 200.

Da análise precedente é então legítimo reter que para a maioria das sociedades sul-americanas a instituição matrimonial da poliginia é estreitamente articulada à instituição política do poder. Só se aboliria a especificidade dessa ligação com um restabelecimento das condições da monogamia: uma poliginia de igual extensão para todos os homens do grupo. Ora, o breve exame de algumas sociedades que possuem o modelo generalizado do casamento plural revela que a oposição entre o chefe e o resto dos homens se mantém e até se reforça.

Era também por estarem investidos de um poder real que alguns guerreiros tupinambá, os mais felizes no combate, podiam possuir esposas secundárias, freqüentemente prisioneiras arrancadas do grupo ven-

cido. Pois o "Conselho", ao qual o chefe devia submeter todas as suas decisões, era precisamente composto em parte dos guerreiros mais brilhantes, e era entre estes últimos que em geral as assembléias dos homens escolhia o novo chefe quanto o filho do líder morto era considerado inapto ao exercício dessa função. Se por outro lado alguns grupos reconheciam a poliginia como privilégio do chefe, e também dos melhores caçadores, é que a caça, como atividade econômica e atividade de prestígio, tem aí uma importância particular sancionada pela influência que sua destreza em trazer muita caça confere ao homem hábil: entre as populações como os puricoroados, os caingangue ou os ipurina do Juruá-Purus, a caça constitui uma fonte decisiva de alimentação; conseqüentemente, os melhores caçadores adquirem um estatuto social e um "peso" político de acordo com sua qualificação profissional. Sendo a principal tarefa do líder cuidar do bem-estar do seu grupo, o chefe ipurina ou caingangue será um dos melhores caçadores, cujo grupo fornece geralmente os homens elegíveis à chefaria. Por conseguinte, além do fato de que apenas um bom caçador está à altura de atender às necessidades de uma família polígina, a caça, atividade econômica essencial para a sobrevivência do grupo, confere aos homens que nela melhor se destacam uma importância política certa. Ao permitir a poliginia aos seus mais eficazes fornecedores de alimento, o grupo, hipotecando de alguma forma o futuro, lhes reconhece implicitamente a qualidade de líderes possíveis. É preciso no entanto assinalar que essa poliginia, longe de ser igualitária, favorece sempre o chefe efetivo do grupo.

O modelo polígino do casamento, visto segundo suas diversas extensões: geral ou restrita, seja somente ao chefe, seja ao chefe e a uma pequena minoria de homens, nos remeteu constantemente à vida política do grupo; é sobre esse horizonte que a poliginia se configura, e talvez seja esse o lugar onde se poderá ler o sentido de sua função.

É então por quatro traços que na América do Sul se distingue o chefe. Como tal, ele é um "apaziguador profissional"; além disso, deve ser generoso e bom orador; possui, enfim o privilégio da poliginia.

Entretanto, uma distinção se impõe entre o primeiro desses critérios e os três seguintes. Estes últimos definem o conjunto das prestações e contraprestações, pelo qual se mantém o equilíbrio entre a estrutura social e a instituição política; o líder exerce um direito sobre um número anormal de mulheres do grupo; este, em troca, tem o direito de exigir do seu chefe generosidade de bens e talento oratório. Essa relação aparentemente de troca se determina assim em um nível essencial da sociedade, nível propriamente sociológico que concerne à própria estrutura do grupo como tal. A função moderadora do chefe manifesta-se ao contrário no elemento diferente da prática estritamente política. Não se pode, com efeito, como parece fazer Lowie, situar no mesmo plano da realidade sociológica, por um lado, o que se define ao final

da análise pendente como o conjunto das condições de possibilidade da esfera política, e por outro lado o que constitui o funcionamento efetivo, vivido como tal, das funções quotidianas da instituição. Tratar como elementos homogêneos o modo de constituição do poder e o modo de operação do poder constituído levaria de algum modo a confundir o *ser* e o *fazer* da chefia, o transcendental e o empírico da instituição. Humil-des em seu alcance, as funções do chefe não são no entanto menos controladas pela opinião pública. Planejador das atividades econômicas e cerimoniais do grupo, o líder não possui qualquer poder decisório; ele nunca está seguro de que as suas “ordens” serão executadas: essa fragilidade permanente de um poder sempre contestado dá sua *tonalidade* ao exercício da função: o poder do chefe depende da boa vontade do grupo. Compreende-se então o interesse direto do chefe em manter a paz: a irrupção de uma crise destruidora da harmonia interna pede a intervenção do poder, mas suscita ao mesmo tempo essa *intenção* de contestação que o chefe não tem meios para superar.

A função, ao se exercer, indica assim aquilo cujo sentido se busca aqui: a impotência da instituição. Mas é no plano da estrutura, quer dizer, num outro nível, que reside, mascarado, esse sentido. Como atividade concreta da função, a prática de chefe não remete, pois, à mesma ordem de fenômenos que os três outros critérios: ela os deixa subsistir como uma unidade estruturalmente articulada à própria essência da sociedade.

Com efeito, é notável constatar que essa trindade de predicados — dom oratório, generosidade, poliginia — ligados à pessoa do líder, concerne aos mesmos elementos cuja troca e circulação constituem a sociedade como tal, e sancionam a passagem da natureza para a cultura. É inicialmente pelos três níveis fundamentais da troca de bens, de mulheres e de palavras que se define a sociedade; e é igualmente por referência imediata a esses três tipos de “sinais” que se constitui a esfera política das sociedades indígenas. O poder relaciona-se portanto aqui (na medida em que se reconhece a essa concorrência um valor outro que não o de uma coincidência sem significação) com os três níveis estruturais essenciais da sociedade, isto é, com o próprio cerne do universo da comunicação. É portanto na elucidação da natureza dessa relação que nos devemos empenhar daqui por diante, para tentar extrair dela as implicações estruturais.

Aparentemente, o poder é fiel à lei de troca que funda e rege a sociedade; tudo se passa, ao que parece, como se o chefe recebesse uma parte das mulheres do grupo, em troca de bens econômicos e de signos lingüísticos, a única diferença resultando do fato de que aqui as unidades trocadoras são, de uma parte, um indivíduo, e, de outra, o grupo tomado globalmente. Entretanto, essa interpretação, baseada na impressão de que o princípio de reciprocidade determina a relação entre

poder e sociedade, logo se revela insuficiente; sabe-se que as sociedades indígenas da América do Sul só possuem, em geral, uma tecnologia relativamente rudimentar, e que, por conseguinte, nenhum indivíduo, mesmo que seja chefe, pode concentrar nas mãos muitas riquezas materiais. O prestígio de um chefe, como vimos, deve-se em grande parte à sua generosidade. Mas, por outro lado, as exigências dos índios ultrapassam muito frequentemente as possibilidades imediatas do chefe. Este é então pressionado, sob pena de se ver rapidamente abandonado pela maioria dos seus, a tentar satisfazer seus pedidos. Sem dúvida suas esposas podem, em grande medida, sustentá-lo em sua tarefa: o exemplo dos nhambiquara ilustra bem o papel decisivo das mulheres do chefe. Mas certos objetos — arcos, flechas, ornamentos masculinos —, dos quais são ávidos caçadores e guerreiros, só podem ser fabricados pelo chefe; ora, sua capacidade de produção é deveras reduzida, e isso limita de imediato o volume das prestações em bens do chefe ao grupo. Sabe-se também, por outro lado, que nas sociedades “primitivas” as mulheres são os valores por excelência. Como pretender, nesse caso, que essa troca aparente acione duas “massas” equivalentes de valores, equivalência com a qual deveríamos entretanto contar, se o princípio de reciprocidade trabalha de fato para articular a sociedade com seu poder? É evidente que, para o grupo, que renuncia em proveito do chefe a uma quantidade importante de seus valores mais essenciais — as mulheres —, as arengas quotidianas e os fracos bens econômicos de que o líder pode dispor não constituem uma compensação equivalente. Isso porque, apesar da sua falta de autoridade, o chefe goza entretanto de invejável estatuto social. A desigualdade da “troca” é surpreendente: ela só se explicaria no seio de sociedades onde o poder, munido de uma autoridade efetiva, seria por isso mesmo claramente diferenciado do resto do grupo. Ora, é precisamente essa autoridade que falta ao chefe índio: como então compreender que uma função, recompensada com privilégios exorbitantes, seja por outro lado impotente para se exercer?

Querer analisar em termos de troca a relação do poder com o grupo só leva a acentuar melhor o paradoxo. Consideremos então o estatuto de cada um dos três níveis de comunicação, tomados em si mesmos, no seio da esfera política. É claro que, no que tange às mulheres, a sua circulação se faz num “sentido único”: do grupo em direção ao chefe, pois este último seria completamente incapaz de remeter em circuito, na direção do grupo, um número de mulheres equivalente àquele que dele recebeu. Certamente as esposas do chefe lhe darão filhas que serão mais tarde esposas potenciais para os jovens do grupo. Mas deve-se considerar que a reinserção das filhas no ciclo das trocas matrimoniais não compensa a poliginia do pai. Com efeito, na maioria das sociedades sul-americanas, a chefia se herda patrilinearmente. Assim, levando-se em conta as aptidões individuais, o filho do chefe, ou em sua

falta o filho do irmão do chefe, será o novo líder da comunidade. E, ao mesmo tempo que o cargo, ele receberá o privilégio da função, a saber, a poliginia. O exercício desse privilégio anula então, em cada geração, o efeito do que poderia neutralizar, indiretamente, por intermédio das filhas, a poliginia da geração anterior. Não é sobre o plano diacrônico das gerações sucessivas que se desenrola o drama do poder, mas sobre o plano sincrônico da estrutura do grupo. A ascensão de um chefe reproduz de cada vez a mesma situação; essa estrutura de repetição só se aboliria na perspectiva cíclica de um poder que percorresse sucessivamente todas as famílias do grupo, sendo o chefe escolhido, em cada geração, numa família diferente, até reencontrar a primeira família, inaugurando assim um novo ciclo. Mas o cargo é hereditário: não se trata aqui então de troca, mas de doação pura e simples do grupo ao seu líder, doação sem contrapartida, aparentemente destinada a sancionar o estatuto social do detentor de um cargo instituído para não se exercer.

Se nos voltarmos para o nível econômico da troca, perceberemos que os bens sofrem o mesmo tratamento: é unicamente do chefe em direção ao grupo que se efetua o seu movimento. As sociedades indígenas da América do Sul são com efeito raramente obrigadas a prestações econômicas para com o seu líder, e este último, como qualquer um, deve cultivar sua mandioca e matar sua caça. Com exceção de certas sociedades no Noroeste da América do Sul, os privilégios da chefaria não estão realmente no plano material, e apenas algumas tribos fazem da ociosidade a marca de um estatuto social superior: os manasi da Bolívia ou os guarani cultivam os jardins do chefe e reúnem as suas colheitas. Ainda é preciso acrescentar que, entre os guarani, a utilização desse direito honra talvez menos o chefe do que o xamã. De qualquer modo, a maioria dos líderes indígenas está longe de oferecer a imagem de um rei ocioso: bem ao contrário, o chefe, obrigado a responder à generosidade que dele se espera, deve incessantemente preocupar-se em encontrar presentes para oferecer à sua gente. O convívio com outros grupos pode ser uma fonte de bens; mas, mais freqüentemente, é na sua engenhosidade e no seu trabalho pessoal que o chefe se fia. De modo que, curiosamente, o líder é quem, na América do Sul, trabalha mais arduamente.

Enfim, o estatuto dos signos lingüísticos é ainda mais evidente: nas sociedades que souberam proteger a linguagem da degradação que as nossas lhes infligem, a palavra é, mais que um privilégio, um dever do chefe: é a ele que cabe o domínio das palavras, a ponto de se poder escrever, com relação a uma tribo norte-americana: "Pode-se dizer, não que o chefe é um homem que fala, mas que aquele que fala é um chefe", fórmula facilmente aplicável a todo o continente sul-americano. Pois o exercício desse quase-monopólio do chefe sobre a linguagem é ainda

reforçado pelo fato de que os indígenas não o tomam de modo algum como uma frustração. A divisão é tão nitidamente estabelecida que os dois assistentes do líder trumai, por exemplo, embora gozando de certo prestígio, não podem *falar* como o chefe: não em virtude de uma interdição externa, mas por causa do sentimento de que a atividade falante seria uma afronta tanto ao chefe como à linguagem; pois, diz um informante, qualquer outro que não o chefe "teria vergonha" de falar como ele.

Na medida em que, não se recusa a idéia de uma troca das mulheres do grupo pelos bens e mensagens do chefe, examina-se conseqüentemente o movimento de cada "signo" segundo o seu circuito próprio, e descobre-se que esse triplo movimento apresenta uma dimensão negativa comum que designa a esses três tipos de "signos" um destino idêntico: eles não aparecem mais como valores *de troca*, a reciprocidade cessa de regular sua circulação, e cada um deles cai a partir de então fora do universo da comunicação. Uma relação original entre a região do poder e a essência do grupo se desvenda então aqui: o poder mantém uma relação privilegiada com os elementos cujo movimento recíproco funda a própria estrutura da sociedade; mas essa relação, negando-lhes um valor que é de troca ao nível do grupo, instaura a esfera política não apenas como exterior à estrutura do grupo, mas bem mais como negando esta: *o poder é contra o grupo* e a recusa da reciprocidade como dimensão ontológica da sociedade é a recusa da própria sociedade. *Não há o valor de troca (pois não há reciprocidade).*

Uma tal conclusão, articulada com a premissa da impotência do chefe nas sociedades indígenas, pode parecer paradoxal; entretanto é nela que se resolve o problema inicial; a falta de autoridade da chefia. Com efeito, para que um aspecto da estrutura social possa exercer uma influência qualquer sobre essa estrutura, é preciso, no mínimo, que a relação entre esse sistema particular e o sistema global não seja inteiramente negativa. É por ser de alguma forma imanente ao grupo, que a função política poderá manifestar-se de maneira efetiva. Ora, essa função política, nas sociedades indígenas, está excluída do grupo, e até mesmo o exclui: é portanto na relação negativa mantida com o grupo que se enraíza a impotência da função política; a rejeição desta para o exterior da sociedade é o próprio meio de reduzi-la à impotência.

Conceber assim a relação do poder e da sociedade nas populações indígenas da América do Sul pode parecer implicar uma metafísica finalista, segundo a qual uma vontade misteriosa usaria de meios indiretos para negar ao poder político precisamente sua qualidade de poder. Não se trata entretanto de causas finais; os fenômenos aqui analisados provêm do campo da atividade inconsciente pela qual o grupo elabora seus modelos: e é o modelo estrutural da relação do grupo social com o poder político que se tenta descobrir. Esse modelo permite integrar

dados percebidos como contraditórios numa primeira abordagem. Nesta etapa da análise, compreendemos que a impotência do poder se articula diretamente com sua situação "liminar" com relação ao sistema total; e essa situação resulta ela mesma da ruptura que o poder introduz no ciclo decisivo das trocas de mulheres, de bens e de palavras. Mas descobrir nessa ruptura a *causa* do não-poder da função política nem por isso esclarece a sua *razão de ser* profunda. Será que devemos interpretar a seqüência: ruptura da troca-exterioridade-impotência, como um desvio accidental do processo constitutivo do poder? Isso deixaria supor que o *resultado* efetivo da operação (a ausência de autoridade do poder) é apenas contingente com relação à *intenção* inicial (a promoção da esfera política). Mas seria então necessário aceitar a idéia de que esse "erro" é coextensivo ao próprio modelo e de que ele se repete indefinidamente através de uma área quase continental: nenhuma das culturas que a ocupam se mostraria assim capaz de se proporcionar uma autêntica autoridade política. Está aqui subjacente o postulado, completamente arbitrário, de que essas culturas não possuem criatividade: é, ao mesmo tempo, o retorno ao preconceito do seu arcaísmo. Não poderíamos portanto conceber a separação entre função política e autoridade como o fracasso accidental de um processo que visava à sua síntese, como a "derrapagem" de um sistema desmentido apesar dele mesmo por um resultado que o grupo seria incapaz de corrigir.

Recusar a perspectiva do acidente leva a supor uma certa necessidade inerente ao próprio processo, a procurar no nível da *intencionalidade* sociológica — lugar de elaboração do modelo — a *razão* última do resultado. Admitir a conformidade deste com a intenção que preside à sua produção não pode significar outra coisa a não ser a implicação desse resultado na intenção original: o poder é exatamente o que as sociedades quiseram que ele fosse. E como esse poder não é, dizendo esquematicamente, nada, o grupo revela, ao fazer isso, sua recusa radical da autoridade, uma negação absoluta do poder. Podemos nos dar conta dessa "decisão" das culturas indígenas? Devemos julgá-la como o fruto irracional da fantasia, ou podemos, ao contrário, postular uma racionalidade imanente a essa "escolha"? A própria radicalidade da recusa, a sua permanência e a sua extensão sugerem talvez a perspectiva na qual situá-la. A relação do poder com a troca, por ser negativa, não deixa de mostrar-nos que é ao nível mais profundo da estrutura social, lugar da constituição inconsciente das suas dimensões, de onde advém e onde se encerra a problemática desse poder. Em outros termos, é a própria cultura, como diferença maior da natureza, que se investe totalmente na recusa desse poder. E não é precisamente na sua relação com a natureza que a cultura manifesta uma negação de igual profundidade? Essa identidade na recusa nos leva a descobrir, nessas sociedades, uma identificação do poder e da natureza: a cultura é negação de ambos, não no sentido em que o poder e a natureza seriam dois perigos di-

ferentes, cuja identidade só seria aquela — negativa — de uma relação idêntica ao terceiro termo, mas no sentido em que a cultura apreende o poder como a ressurgência mesma da natureza.

Tudo se passa, com efeito, como se essas sociedades constituíssem sua esfera política em função de uma intuição que teria nelas lugar de regra: a saber, que o poder é, em sua essência, coerção; que a atividade unificada da função política se exerceria, não a partir da estrutura da sociedade e conforme ela, mas a partir de um mais além incontável e contra ela; que o poder em sua natureza não é senão um alibi furtivo da natureza em seu poder. Longe, portanto, de nos oferecer a imagem terna de uma incapacidade em resolver a questão do poder político, essas sociedades nos espantam pela sutileza com a qual elas a colocaram e regularam. Elas pressentiram muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura; foi a intuição dessa ameaça que determinou a profundidade de sua filosofia política. Pois, descobrindo o grande parentesco do poder e da natureza, como dupla limitação do universo da cultura, as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a violência da autoridade política. Elas escolheram ser elas mesmas as fundadoras, mas de modo a não deixarem aparecer o poder senão como negatividade logo controlada: elas o instituem segundo sua essência (a negação da cultura), mas justamente para lhe negarem toda potência efetiva. De modo que a apresentação do poder, tal como ele é, se oferece a essas sociedades como o próprio meio de anulá-lo. A mesma operação que instaura a esfera política proíbe o seu desdobramento: é assim que a cultura utiliza contra o poder a própria astúcia da natureza; é por isso que se nomeia chefe o homem no qual se vem refletir a troca das mulheres, das palavras e dos bens.

Enquanto depositário de riquezas e de mensagens, o chefe não traduz senão sua dependência com relação ao grupo, e a obrigação que ele tem de manifestar a cada instante a inocência de sua função. Poder-se-ia com efeito pensar, medindo a confiança que o grupo credita a seu chefe, que através dessa liberdade vivida pelo grupo em sua relação com o poder aparece, como que sub-repeticamente, um controle, mais profundo porque menos aparente, do chefe sobre a comunidade. Pois, em certas circunstâncias, singularmente no período de penúria, o grupo entrega-se totalmente ao chefe; quando a fome ameaça, as comunidades do Orinoco se instalam na casa do chefe, a expensas de quem, doravante, decidem viver, até dias melhores. Do mesmo modo, o bando nhambiquara com poucos alimentos após uma dura etapa espera, do chefe e não de si, que a situação melhore. Parece, nesse caso, que o grupo, não podendo passar sem o chefe, depende integralmente dele. Mas essa subordinação é apenas aparente: ela na verdade dissimula uma espécie de chantagem que o grupo exerce sobre o chefe. Pois, se

Essa reatividade da relação que permite o controle do poder está mais ausente da natureza 33

este último não faz o que dele se espera, sua aldeia ou seu bando simplesmente o abandona em troca de um líder mais fiel a seus deveres. É apenas através dessa dependência real que o chefe pode manter seu estatuto. Isso aparece com muita nitidez na relação do poder e da palavra: pois, se a linguagem é o oposto da violência, a palavra deve ser interpretada, mais do que como privilégio do chefe, como o meio de que o grupo dispõe para manter o poder fora da violência coercitiva, como a garantia repetida a cada dia de que essa ameaça está afastada. A palavra do líder encerra em si mesma a ambigüidade de ser desviada da função de comunicação imanente à linguagem. É tão pouco necessário ao discurso do chefe ser ouvido que os indígenas freqüentemente não lhe prestam nenhuma atenção. A linguagem da autoridade, dizem os urubu, é um *ne eng hantan*: uma linguagem dura, que não espera resposta. Mas essa dureza não compensa de modo algum a impotência da instituição política. À exterioridade do poder corresponde o isolamento de sua palavra que traz, por ser dita duramente para não ser ouvida, testemunho de sua doçura.

A poliginia pode ser interpretada da mesma forma: além de seu aspecto formal da dádiva pura e simples, destinada a colocar o poder como ruptura da troca, configura-se uma função positiva análoga àquela dos bens e da linguagem. O chefe, proprietário de valores essenciais do grupo, é por isso mesmo responsável diante dele, e, por intermédio das mulheres, é de algum modo o prisioneiro do grupo.

Esse modo de constituição da esfera política pode pois ser compreendido como um verdadeiro mecanismo de defesa das sociedades indígenas. A cultura afirma a prevalência daquilo que a funda — a troca — precisamente visando no poder à negação desse fundamento. Mas é preciso além disso assinalar que essas culturas, ao privarem os “signos” do seu valor de troca na região do poder, retiram das mulheres, dos bens e das palavras justamente a sua função de signos a serem trocados; e é então como puros valores que esses elementos são apreendidos, pois a comunicação deixa de ser seu horizonte. O estatuto da linguagem sugere com uma força singular essa conversão do estado de signo em estado de valor: o discurso do chefe, em sua solidão, lembra a palavra do poeta para quem as palavras são valores ainda mais do que signos. O que pode então significar esse duplo processo de des-significação e de valorização dos elementos da troca? Talvez exprima, além mesmo do apelo da cultura a seus valores, a esperança ou a saudade de um tempo mítico onde cada um chegaria à plenitude de um gozo não limitado pela exigência da troca.

Culturas indígenas, culturas inquietas por recusar um poder que as fascina: a opulência do chefe é o sonho acordado do grupo. E cabe expressar, ao mesmo tempo, a preocupação que tem de si mesma a cultura e o sonho de se superar, que o poder, paradoxal em sua natureza,

é venerado em sua impotência: metáfora da tribo *imago* de seu mito, eis o chefe indígena.⁵

NOTAS

1. F. Huxley, *Aimables sauvages*.
2. C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*.
3. *Ibid.*
4. *Handbook of South American Indians*, t. V, p. 343.
5. Estudo inicialmente publicado em *L'Homme* II (1), 1962.

2. A. Rosenblatt, *La población indígena y el mestizaje en América*, Buenos Aires, 1954, vol. I, p. 193.
3. *Ibid.*, p. 103.
4. *Ibid.*, pp. 104-105; o grifo é nosso.
5. "Une histoire hispano-américaine pilote. En marge de l'oeuvre de l'École de Berkeley", *Revue Historique*, t. IV, 1960, pp. 339-368. E: "La population de l'Amérique indienne. Nouvelles recherches" *Revue Historique*, 1963, t. I, p. 118.
6. Comunicação pessoal.
7. N. Wachtel, *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971.
8. Pierre Chaunu, *op. cit.*, 1963, p. 117.
9. *Ibid.*, p. 118.
10. Estudo inicialmente publicado em *L'Homme* XIII (1-2), 1973.

V. O arco e o cesto

Quase sem transição, a noite conquistou a floresta, e a massa das grandes árvores parece estar mais próxima. Com a escuridão instala-se também o silêncio; pássaros e macacos calaram-se e só se escutam as seis notas desesperadas do urutau. E, como por acordo tácito com o recolhimento geral em que se dispõem os seres e as coisas, nenhum barulho surge mais desse espaço furtivamente habitado onde acampa um pequeno grupo de homens. Lá um bando de índios guaiakis acampa. Animado de quando em quando por um sopro de vento, o reflexo avermelhado de cinco ou seis fogos familiares tira da sombra o círculo vago dos abrigos de folhã de palmeira, cada um dos quais, frágil e passageira morada dos nômades, protege o repouso de uma família. As conversas murmuradas que se seguiram à refeição cessaram pouco a pouco; as mulheres, abraçando ainda seus filhos encolhidos, dormem. Poder-se-ia julgar também estarem adormecidos os homens que, sentados junto ao fogo montam uma guarda muda e rigorosamente imóvel. Entretanto eles não dormem, e seu olhar pensativo, preso às trevas próximas, mostra uma espera sonhadora. Pois os homens se preparam para cantar,

e essa noite, como por vezes nessa hora propícia, vão entoar, cada um por si, o canto dos caçadores: sua meditação prepara o acordo sutil de uma alma e de um instante com as palavras que vão dizê-lo, uma voz logo se eleva, quase imperceptível a princípio, brotando do interior, murmúrio prudente que nada traz ainda da busca paciente de um tom e de um discurso exatos. Mas ela sobe pouco a pouco, o cantor torna-se seguro de si e, subitamente, seu canto jorra, esplendoroso, livre e tenso. Estimulada, uma segunda voz se une à primeira, depois uma outra; elas trazem palavras precoces, como respostas a questões que elas precederiam sempre. Agora todos os homens cantam. Estão sempre imóveis, o olhar um pouco mais perdido; cantam todos juntos, mas cada um canta seu próprio canto. Eles são senhores da noite e cada um pretende ser senhor de si.

Mas precipitados, ardentes e graves, as palavras dos caçadores aché¹ se cruzam, à sua revelia, em um diálogo que elas queriam esquecer.

Uma oposição muito clara organiza e domina a vida quotidiana dos guaiáqui: aquela dos homens e das mulheres cujas atividades respectivas, marcadas fortemente pela divisão sexual das tarefas, constituem dois campos nitidamente separados e, como aliás em todos os lugares, complementares. Mas, diferentemente da maioria das outras sociedades indígenas, os guaiáqui não conhecem forma de trabalho em que participem ao mesmo tempo os homens e as mulheres. A agricultura, por exemplo, alterna tanto atividades masculinas como femininas, já que, se em geral as mulheres se dedicam a semear, a limpar os campos de cultivo e a colher os legumes e cereais, são os homens que se encarregam de preparar o lugar das plantações derrubando as árvores e queimando a vegetação seca. Mas se os papéis são bem distintos e nunca se misturam, nem por isso deixam de assegurar em comum o início e o sucesso de uma operação tão importante como a agricultura. Ora, nada disso ocorre com os guaiáqui. Nômades que tudo ignoram da arte de plantar, sua economia apóia-se exclusivamente na exploração dos recursos naturais que a floresta oferece. Estes se distribuem sob duas rubricas principais: produtos da caça e produtos da coleta, esta última compreendendo sobretudo o mel, as larvas e o cerne da palmeira *pindo*. Poderíamos pensar que a procura dessas duas classes de alimento se conformaria ao modelo muito difundido na América do Sul segundo o qual os homens caçam, o que é natural, deixando para as mulheres o cuidado de coletar. Na realidade, as coisas se passam de maneira muito diferente, uma vez que, entre os guaiáqui, os homens caçam e *também* coletam. Não que, mais atentos que outros ao lazer de suas esposas, quisessem dispensá-las das tarefas que normalmente lhes caberiam; mas, de fato, os produtos da coleta são obtidos à custa de operações penosas que as mulheres dificilmente realizariam: localização das colmeias, extração do mel, derrubada das árvores etc. Tra-

ta-se então de um tipo de coleta que concerne bem mais às atividades masculinas. Ou, em outros termos, a coleta conhecida alhures na América e que consiste na obtenção de bagas, frutas, raízes, insetos etc., é quase inexistente entre os guaiáqui, pois na floresta por eles ocupada não são abundantes os recursos desse gênero. Então, se as mulheres praticamente não coletam, é porque nela quase nada existe para ser coletado.

Conseqüentemente, como as possibilidades econômicas dos guaiáqui estão culturalmente reduzidas pela ausência da agricultura e naturalmente reduzidas pela relativa raridade dos alimentos vegetais, a tarefa cada dia recomçada de procurar alimentação para o grupo incumbe essencialmente aos homens. Isso não significa que as mulheres não participam na vida material da comunidade. Além de lhes caber a função, decisiva para os nômades, do transporte dos bens familiares, as esposas dos caçadores fabricam cestos, potes, cordas para os arcos; elas cozinham, cuidam das crianças etc. Longe, então, de serem ociosas, elas dedicam inteiramente o tempo de que dispõem à execução de todos esses trabalhos necessários. Mas não deixa de ser verdade que no plano fundamental da "produção" de alimentos, o papel de fato menor desempenhado pelas mulheres deixa aos homens o absorvente e prestigioso monopólio. Ou, mais precisamente, a diferença entre homens e mulheres ao nível da vida econômica surge como a oposição de um grupo de produtores e de um grupo de consumidores.

O pensamento guaiáqui, como veremos, exprime claramente a natureza dessa oposição que, por estar situada na própria raiz da vida social da tribo, comanda a economia de sua existência quotidiana e confere sentido a todo um conjunto de atitudes na qual se liga a trama das relações sociais. O espaço dos caçadores nômades não se pode repartir segundo as mesmas linhas que o dos agricultores sedentários. Dividido por estes em espaço da cultura, constituído pela aldeia e pelos campos de cultivo, e em espaço da natureza ocupado pela floresta circundante, ele se estrutura em círculos concêntricos. Para os guaiáqui, ao contrário, o espaço é constantemente homogêneo, reduzido à pura extensão onde é abolida, ao que parece, a diferença da natureza e da cultura. Mas, na realidade, a oposição já salientada no plano da vida material fornece igualmente o princípio de uma dicotomia do espaço que, por ser mais disfarçada do que em sociedades de outro nível cultural, nem por isso é menos pertinente. Existe entre os guaiáqui um espaço masculino e um espaço feminino, respectivamente definidos pela floresta onde os homens caçam e pelo acampamento onde reinam as mulheres. Sem dúvida as paradas são muito provisórias: elas raramente duram mais de três dias. Mas são o lugar de repouso onde se consome a alimentação preparada pelas mulheres, ao passo que a floresta é o lugar do movimento especialmente destinado às incursões dos homens em busca da caça. Não poderíamos, evidentemente, tirar desse fato a

conclusão de que as mulheres são menos nômades que seus esposos. Mas, por causa do tipo de economia em que está apoiada a existência da tribo, os verdadeiros senhores da floresta são os caçadores: eles efetivamente a cercam, pois são obrigados a explorá-la com minúcia para explorar sistematicamente todos os seus recursos. Espaço do perigo, do risco, da aventura sempre renovada para os homens, para as mulheres, a floresta é, ao contrário, espaço percorrido entre duas etapas, travessia monótona e fatigante, simples extensão neutra. No pólo oposto, o acampamento oferece ao caçador a tranquilidade do repouso e a ocasião de fazer trabalhos rotineiros, enquanto é para as mulheres o lugar onde se realizam suas atividades específicas e se desenrola uma vida familiar que elas controlam amplamente. A floresta e o acampamento encontram-se assim dotados de signos contrários conforme se trate de homens ou de mulheres. O espaço, poder-se-ia dizer, da “banalidade quotidiana” é a floresta para as mulheres, o acampamento para os homens: para estes, a existência só se torna autêntica quando a realizam como caçadores, quer dizer, na floresta, e para as mulheres quando, deixando de ser meios de transporte, elas podem viver no acampamento como esposas e como mães.

Podemos então medir o valor e o alcance da oposição sócio-econômica entre homens e mulheres porque ela estrutura o tempo e o espaço dos guaiáqui. Ora, eles não deixam no impensado o vivido dessa *práxis*: têm uma consciência clara e o desequilíbrio das relações econômicas entre os caçadores e suas esposas se exprime, no pensamento dos índios, como a *oposição entre o arco e o cesto*. Cada um desses dois instrumentos é, com efeito, o meio, o signo e o resumo de dois “estilos” de existência tanto opostos como cuidadosamente separados. Quase não é necessário sublinhar que o arco, arma única dos caçadores, é um instrumento exclusivamente masculino e que o cesto, coisa das mulheres, só é utilizado por elas: os homens caçam, as mulheres carregam. A pedagogia dos guaiáqui se estabelece principalmente nessa grande divisão de papéis. Logo aos quatro ou cinco anos, o menino recebe do pai um pequeno arco adaptado ao seu tamanho; a partir de então ele começará a se exercitar na arte de lançar com perfeição uma flecha. Alguns anos mais tarde, oferecem-lhe um arco muito maior, flechas já eficazes, e os pássaros que ele traz para sua mãe são a prova de que ele é um rapaz sério e a promessa de que será um bom caçador. Passam-se ainda alguns anos e vem a época da iniciação; o lábio inferior do jovem de cerca de 15 anos é perfurado; ele tem o direito de usar o ornamento labial, o *beta*, e é então considerado um verdadeiro caçador, um *kybuchuéte*. Isso significa que um pouco mais tarde ele poderá ter uma mulher e deverá conseqüentemente prover as necessidades do novo lar. Por isso, o seu primeiro cuidado, logo que se integra na comunidade dos homens é fabricar para si um arco; de agora

em diante membro “produtor” do bando, ele caçará com uma arma feita por suas próprias mãos e apenas a morte ou a velhice o separarão de seu arco. Complementar e paralelo é o destino da mulher. Menina de nove ou dez anos, recebe de sua mãe uma miniatura de cesto, cuja confecção ela acompanha atentamente. Ele nada transporta, sem dúvida; mas o gesto gratuito de sua marcha — cabeça baixa e pescoço estendido nessa antecipação do seu esforço futuro — a prepara para seu futuro próximo. Pois o aparecimento, por volta dos 12 ou 13 anos, da primeira menstruação e o ritual que sanciona a chegada da sua feminilidade fazem da jovem virgem uma *daré*, uma mulher que será logo esposa de um caçador. Primeira tarefa do seu novo estado e marca da sua condição definitiva, ela fabrica então o seu próprio cesto. E cada um dos dois, o jovem e a jovem, tanto senhores como prisioneiros, um do seu cesto, o outro do seu arco, ascendem dessa forma à idade adulta. Enfim, quando morre um caçador, seu arco e suas flechas são ritualmente queimados, como o é também o último cesto de uma mulher: pois, como símbolos das pessoas, não poderiam sobreviver a elas.

Os guaiáqui apreendem essa grande oposição, segundo a qual funciona sua sociedade, por meio de um sistema de proibições recíprocas: uma proíbe as mulheres de tocarem o arco dos caçadores; outra impede os homens de manipularem o cesto. De um modo geral, os utensílios e instrumentos são sexualmente neutros, se se pode dizer: o homem e a mulher podem utilizá-los indiferentemente; só o arco e o cesto escapam a essa neutralidade. Esse tabu sobre o contato físico com as insígnias mais evidentes do sexo oposto permite evitar assim toda transgressão da ordem sócio-sexual que regulamenta a vida do grupo. Ele é escrupulosamente respeitado e nunca se assiste à estranha conjugação de uma mulher e um arco nem àquela, mais que ridícula, de um caçador e um cesto. Os sentimentos que cada sexo experimenta com relação ao objeto privilegiado do outro são muito diferentes: um caçador não suportaria a vergonha de transportar um cesto, ao passo que sua esposa temeria tocar seu arco. É que o contato da mulher e do arco é muito mais grave que o do homem e do cesto. Se uma mulher pensasse em pegar um arco, ela atrairia, certamente, sobre seu proprietário o *pané*, quer dizer, o azar na caça, o que seria desastroso para a economia dos guaiáqui. Quanto ao caçador, o que ele vê e recusa no cesto é precisamente a possível ameaça do que ele teme acima de tudo, o *pané*. Pois, quando um homem é vítima dessa verdadeira maldição, sendo incapaz de preencher sua função de caçador, perde por isso mesmo a sua própria natureza e a sua substância lhe escapa: obrigado a abandonar um arco doravante inútil, não lhe resta senão renunciar à sua masculinidade e, trágico e resignado, encarrega-se de um cesto. A dura lei dos guaiáqui não lhe deixa alternativa. Os homens só existem

como caçadores, e eles mantêm a certeza da sua maneira de ser preservado o seu arco do contato da mulher. Inversamente, se um indivíduo não consegue mais realizar-se como caçador, ele deixa ao mesmo tempo de ser um homem: passando do arco para o cesto, metaforicamente ele *se torna uma mulher*. Com efeito, a conjunção do homem e do arco não se pode romper sem transformar-se na sua inversa e complementar: aquela da mulher e do cesto.

Ora, a lógica desse sistema fechado, constituído de quatro termos agrupados em dois pares opostos, ficou provada: havia entre os guaiáqui dois homens que carregavam cestos: Um, Chachubutawachugi, era *panema*. Não possuía arco e a única caça à qual podia entregar-se de vez em quando era a captura a mão de tatus e quatis: tipo de caça que, embora correntemente praticada por todos os guaiáqui, está bem longe de apresentar a seus olhos a mesma dignidade que a caça com arco, o *jyvyndy*. Por outro lado, Chachubutawachugi era viúvo; e, como era *panema*, nenhuma mulher queria saber dele, mesmo que a título de marido secundário. Ele tampouco procurava integrar-se à família de um de seus parentes: estes teriam julgado indesejável a presença permanente de um homem que agravasse sua incompetência técnica com um excelente apetite. Sem esposa porque sem arco, só lhe restava aceitar sua triste sorte. Nunca acompanhava os outros homens em suas expedições de caça, mas partia, só ou em companhia das mulheres, em busca de larvas, mel ou dos frutos que ele havia antes localizado. E, para poder transportar o produto de sua coleta, munia-se de um cesto que uma mulher lhe havia dado de presente. Como o azar na caça lhe obstruía o acesso às mulheres, ele perdia, ao menos parcialmente, sua qualidade de homem e se achava assim rejeitado no campo simbólico do cesto.

O segundo caso é um pouco diferente. Krembégi era na verdade um sodomita. Ele vivia como as mulheres e, à semelhança delas, mantinha em geral os cabelos nitidamente mais longos que os outros homens, e só executava trabalhos femininos: ele sabia "tecer" e fabricava, com os dentes de animais que os caçadores lhe ofereciam, colares que demonstravam um gosto e disposições artísticos muito melhor expressos do que nas obras das mulheres. Enfim, ele era evidentemente proprietário de um cesto. Em suma, Krembégi atestava assim no seio da cultura guaiáqui a existência inesperada de um refinamento habitualmente reservado a sociedades menos rústicas. Esse pederasta incompreensível vivia como uma mulher e havia adotado as atitudes e comportamentos próprios desse sexo. Ele recusava por exemplo tão seguramente o contato de um arco como um caçador o do cesto; ele considerava que seu lugar natural era o mundo das mulheres. Krembégi era homossexual porque era *panema*. Talvez também seu azar na caça proviesse de ser ele, anteriormente, um invertido inconsciente. Em todo o caso, as con-

fidências de seus companheiros revelavam que a sua homossexualidade se tornara oficial, quer dizer, socialmente reconhecida, quando ficara evidente a sua incapacidade em se servir de um arco: para os próprios guaiáqui ele era um *kyrpy-meno* (ânus-fazer amor) porque era *panema*.

Os aché mantinham aliás uma atitude muito diferente com relação a cada um dos dois carregadores de cesto que acabamos de evocar. O primeiro, Chachubutawachugi, era objeto de caçada geral, se bem que desprovida de verdadeira maldade: os homens o desprezavam bastante nitidamente, as mulheres dele riam à socapa, e as crianças tinham por ele um respeito muito menor do que pelos outros adultos. Krembégi ao contrário não despertava nenhuma atenção especial; consideravam-se evidentes e adquiridas a sua incapacidade como caçador e a sua homossexualidade. De tempos em tempos, certos caçadores faziam dele seu parceiro sexual, manifestando nesses jogos eróticos mais libertinagem — ao que parece — do que perversão. Mas não ocorreu nunca por parte deles qualquer sentimento de desprezo para com ele. Inversamente e se conformando nisto à imagem que deles fazia sua própria sociedade, esses dois guaiáqui se mostravam desigualmente adaptados ao seu respectivo estatuto. Krembégi estava tão à vontade, tranqüilo e sereno em seu papel de homem tornado mulher, quanto Chachubutawachugi parecia inquieto, nervoso e freqüentemente descontente. Como se explica essa diferença introduzida pelos aché no tratamento reservado a dois indivíduos que, ao menos no plano formal, eram *negativamente* idênticos? É que, ocupando ambos uma mesma posição em relação aos outros homens, uma vez que os dois eram *panema*, seu estatuto positivo deixaria de ser equivalente, pois um deles, Chachubutawachugi, embora obrigado a renunciar parcialmente às determinações masculinas, permanecera um homem, enquanto o outro, Krembégi, assumira até as últimas conseqüências sua condição de homem não-caçador, "tornando-se" uma mulher. Ou, em outros termos, Krembégi havia encontrado, por meio de sua homossexualidade, o *topos* ao qual o destinava logicamente sua incapacidade de ocupar o espaço dos homens; o outro, em compensação, recusando o movimento dessa mesma lógica, estava eliminado do círculo dos homens sem, entretanto, com isso integrar-se ao das mulheres. O que significa dizer que, literalmente, *ele não estava em lugar algum*, e que sua situação era muito mais incômoda que a de Krembégi. Este último ocupava aos olhos dos aché um lugar definido, embora paradoxal; e desprovida, em certo sentido, de toda ambigüidade, sua posição no grupo resultava normal, mesmo que essa nova norma fosse a das mulheres. Chachubutawachugi, ao contrário, constituía por si mesmo uma espécie de escândalo lógico; não se situando em nenhum lugar nitidamente identificável, ele escapava do sistema e introduzia nele um fator de desordem: o anormal, sob certo ponto de vista,

não era o outro, mas ele. Daí sem dúvida a agressividade secreta dos guaiáqui com relação a ele, que se manifestava por vezes nas caçadas. Daí também provavelmente as dificuldades psicológicas que ele experimentava e um sentimento agudo de abandono: tão difícil é manter a conjunção de um homem e de um cesto. Chachubutawachugi queria pateticamente permanecer um homem sem ser um caçador: ele se expunha assim ao ridículo e, portanto, às caçadas, pois era o ponto de contato entre duas regiões normalmente separadas.

Pode-se supor que esses dois homens mantivessem ao nível de seu cesto a diferença das relações que tinham com sua masculinidade. De fato, Krembégi carregava seu cesto como as mulheres, isto é, com a tira do suporte *sobre a testa*. Quanto a Chachubutawachugi, colocava a tira *sobre o peito* e nunca sobre a testa. Era claramente uma maneira desconfortável, e muito mais fatigante do que a outra, de transportar a cesta; mas era também para ele o único meio de mostrar que, mesmo sem arco, continuava sendo um homem.

Central por sua posição e potente em seus efeitos, a grande oposição dos homens e das mulheres impõe então sua marca a todos os aspectos da vida dos guaiáqui. Também é ela que funda a diferença entre o canto dos homens e o das mulheres. O *prerä* masculino e o *chengaruvara* feminino se opõem totalmente por seu estilo e por seu conteúdo; eles exprimem dois modos de existência, duas presenças no mundo, dois sistemas de valores bem diferentes uns dos outros. Dificilmente aliás pode-se falar de canto a propósito das mulheres; trata-se em realidade de uma “saudação chorosa” generalizada; mesmo quando não saúdam ritualmente um estrangeiro ou um parente há muito tempo ausente, as mulheres “cantam” chorando. Num tom queixoso, mas com uma voz forte, agachadas e com o rosto escondido nas mãos, elas pontuam cada frase de sua melopéia com soluços estridentes. Frequentemente as mulheres cantam todas juntas e o alarido de seus gemidos conjugados exerce sobre o ouvinte desprevenido uma impressão de mal-estar. Ficamos tanto mais surpresos ao ver, depois de tudo terminado, o rosto tranqüilo das chorosas e olhos perfeitamente secos. Convém por outro lado frisar que o canto das mulheres intervém sempre em circunstâncias rituais: seja durante as principais cerimônias da sociedade guaiáqui, seja no decorrer das múltiplas ocasiões propiciadas pela vida quotidiana. Por exemplo, quando um caçador traz para o acampamento algum animal, uma mulher o “saúda” chorando, pois ele evoca um determinado parente desaparecido; ou, ainda, quando uma criança se fere brincando, sua mãe logo entoia uma *chengaruvara* de modo exatamente semelhante a todas as outras. O canto das mulheres, ao contrário do que se poderia esperar, jamais é alegre. Os temas são sempre a morte, a doença, a violência dos brancos; as mulheres assumem assim na tristeza de seu canto toda a infelicidade e toda a angústia dos *aché*.

O contraste que ele forma com o canto dos homens é sensível. Parece haver entre os guaiáqui como que uma divisão sexual do trabalho lingüístico segundo a qual todos os aspectos negativos da existência são assumidos pelas mulheres, ao passo que os homens se dedicam sobretudo a celebrar se não os seus prazeres, pelo menos os valores que a tornam suportável. Enquanto nos seus próprios gestos a mulher se esconde e parece humilhar-se para cantar ou antes para chorar, o caçador, ao contrário, cabeça erguida e corpo ereto, se exalta no seu canto. A voz é poderosa, quase brutal, simulando às vezes irritação. Na extrema virilidade que o caçador investe em seu canto se afirmam uma total certeza de si, um acordo consigo mesmo que nada pode desmentir. A linguagem do canto masculino é aliás extremamente deformada. Na medida em que sua improvisação se torna mais fácil e mais rica e em que as palavras jorram por si mesmas, o caçador lhes impõe uma transformação tal que, logo, se acreditaria escutar uma outra língua: para um não-aché, esses cantos são rigorosamente incompreensíveis. Quanto à sua temática, ela consiste essencialmente numa louvação enfática que o caçador endereça a si mesmo. O conteúdo do discurso é com efeito estritamente pessoal e tudo se diz na primeira pessoa. O homem fala quase que exclusivamente sobre suas aventuras de caçador, sobre os animais que encontrou, as feridas que recebeu, sua habilidade em manejar a flecha. *Leitmotiv* indefinidamente repetido, ouve-se proclamar de modo quase obsessivo: *cho rō bretete, cho rō jyvondy, cho rō yma wachu, yma chija*: “Eu sou um grande caçador, eu costumo matar com minhas flechas, eu sou uma natureza poderosa, uma natureza irritada e agressiva!” E frequentemente, como para marcar melhor a que ponto sua glória é indiscutível, ele pontua a frase prolongando-a com um vigoroso *Cho, cho, cho*: “Eu, eu, eu.”²

A diferença dos cantos traduz admiravelmente a oposição dos sexos. O canto das mulheres é uma lamentação mais frequentemente coral, ouvida apenas durante o dia; o dos homens ocorre quase sempre durante a noite, e, se suas vozes por vezes simultâneas podem dar a impressão de um coro, é uma falsa aparência, já que cada caçador é de fato um solista. Além disso, o *chengaruvara* feminino parece consistir em fórmulas mecanicamente repetidas, adaptadas às diversas circunstâncias rituais. Ao contrário, o *prerä* dos caçadores só depende do seu humor e só se organiza em função da sua individualidade; é uma pura improvisação pessoal que autoriza, por outro lado, a procura de efeitos artísticos no jogo da voz. Essa determinação coletiva do canto das mulheres, individual do canto dos homens, nos remete assim à oposição da qual partimos: único elemento realmente “produtivo” da sociedade guaiáqui, o caçador tem no plano da linguagem uma liberdade de criação que a situação de “grupo consumidor” proíbe às mulheres.

Ora, essa liberdade que os homens vivem e dizem enquanto caçadores não se refere somente à natureza da relação que como grupos os

liga às mulheres e delas os separa. Pois, através do canto dos homens, se descobre, secreta, uma outra oposição, não menos potente que a primeira mas inconsciente: *aquela dos caçadores entre eles*. E para melhor escutar seu canto e compreender o que realmente se diz, nos é necessário voltar ainda à etnologia dos guaiáqui e às dimensões fundamentais da sua cultura.

Existe para o caçador aché um tabu alimentar que formalmente o proíbe de consumir a carne de suas próprias presas: *bai jyvombé ja uéméré*: "Os animais que matamos não devem ser comidos por nós mesmos". De modo que, quando um homem chega ao acampamento, divide o produto de sua caça entre sua família (mulher e filhos) e os outros membros do bando; naturalmente, ele não provará a carne preparada por sua esposa. Ora, como vimos, a caça ocupa o lugar mais importante na alimentação guaiáqui. Disso resulta que cada homem passa sua vida caçando para os outros e recebendo deles sua própria alimentação. Essa proibição é estritamente respeitada mesmo pelos rapazes não-iniciados, quando matam pássaros. Uma de suas consequências mais importantes é que ela impede *ipso facto* a dispersão dos índios em famílias elementares: o homem morreria de fome, a menos que renunciasse ao tabu. É preciso portanto se deslocar em grupo. Os guaiáqui, para explicar essa atitude, afirmam que comer os animais abatidos por eles próprios é a forma mais segura de atrair o *pané*. Esse temor maior dos caçadores basta para impor o respeito da proibição que ela funda: se se deseja continuar a matar animais, é necessário não comê-los. A teoria indígena apóia-se simplesmente na idéia de que a conjunção entre o caçador e os animais mortos, no plano do consumo, implicaria uma disjunção entre o caçador e os animais vivos, no plano da "produção". Ela tem portanto um alcance explícito sobretudo negativo, uma vez que se resume na interdição dessa conjunção.

Na realidade, essa proibição alimentar possui também um valor positivo, já que opera como um princípio estruturante que funda como tal a sociedade guaiáqui. Estabelecendo uma relação negativa entre cada caçador e o produto de sua caça, ela coloca *todos* os homens na mesma posição, uns com relação aos outros, e a reciprocidade do dom de alimentação se mostra a partir daí não apenas possível, mas necessária: todo caçador é ao mesmo tempo doador e receptor de carne. O tabu sobre a caça aparece então como o ato fundador da troca de alimentação entre os guaiáqui, isto é, como um fundamento da sua própria sociedade. Outras tribos conhecem sem dúvida esse mesmo tabu. Mas ele se reveste, entre os aché, de uma importância particularmente grande pelo fato de que remete justamente à sua fonte principal de alimentação. Obrigando o indivíduo a se separar de sua caça, ele o obriga a confiar nos outros, permitindo assim que o laço social se ligue de maneira definitiva; a interdependência dos caçadores garante

a solidez e a permanência desse laço e a sociedade ganha em força o que os indivíduos perdem em autonomia. A disjunção do caçador e de sua caça funda a conjunção dos caçadores entre si, isto é, o contrato que rege a sociedade guaiáqui. E mais, a disjunção no plano do consumo entre caçadores e animais mortos assegura, protegendo aqueles do *pané*, a repetição futura da conjunção entre caçadores e animais vivos, ou seja, o sucesso da caça e portanto a sobrevivência da sociedade.

Rejeitando do lado da Natureza o contato direto entre o caçador e sua própria caça, o tabu alimentar se situa no coração mesmo da cultura: entre o caçador e seu alimento, ele impõe a mediação dos outros caçadores. Vemos assim a troca da caça, que circunscreve em grande parte nos guaiáqui o plano da vida econômica, transformar, por seu caráter obrigatório, cada caçador individual em uma *relação*. Entre o caçador e seu "produto" abre-se o espaço perigoso da proibição e da transgressão; o medo do *pané* funda a troca, privando o caçador de todo direito sobre sua caça: esse direito só se exerce sobre a dos outros. Ora, é impressionante constatar que essa mesma estrutura relacional, pela qual se definem rigorosamente os homens no nível da circulação dos bens se repete no plano das instituições matrimoniais.

Desde o começo do século XVII, os primeiros missionários jesuítas tentaram em vão entrar em contato com os guaiáqui. Puderam entretanto recolher numerosas informações sobre essa misteriosa tribo e aprenderam, muito surpresos, que ao contrário do que se passava entre os outros selvagens existia entre os guaiáqui um excesso de homens em relação ao número de mulheres. Eles não estavam enganados, pois, quase 400 anos depois, pudemos observar o mesmo desequilíbrio do *sex ratio*: em um dos dois grupos meridionais, por exemplo, existia exatamente uma mulher para dois homens. Não é necessário estudar aqui as causas dessa anomalia,³ mas é importante examinar suas consequências. Qualquer que seja o tipo de casamento preferido por uma sociedade, há quase sempre um número mais ou menos equivalente de esposas e de maridos potenciais. A sociedade guaiáqui podia escolher entre várias soluções para igualar esses dois números. Uma vez que era impossível a solução-suicida, que consistia em renunciar à proibição do incesto, ela poderia inicialmente admitir o assassinato dos recém-nascidos de sexo masculino. Mas toda criança macho é um futuro caçador, isto é, um membro essencial da comunidade: teria sido então contraditório desembaraçar-se dela. Podia-se também aceitar a existência de um número relativamente importante de celibatários; mas essa escolha era ainda mais arriscada que a precedente, pois, em sociedades tão reduzidas demograficamente, não existe nada mais perigoso para o equilíbrio do grupo que um celibatário. Ao invés de diminuir artificialmente o número de esposos possíveis, não restava senão aumentar, para cada mulher, o número de maridos reais, isto é, instituir um sistema de casamento

poliândrico. E de fato todo excedente de homens é absorvido pelas mulheres sob a forma de maridos secundários, de *jepetyva*, que ocuparão ao lado da esposa comum um lugar quase tão invejável como o do *imété* ou marido principal.

A sociedade guaiáqui soube portanto se preservar de um perigo mortal, adaptando a família conjugal a essa demografia completamente desequilibrada. O que resulta disso, do ponto de vista dos homens? Praticamente, nenhum deles pode conjugar, se se pode dizer, sua mulher no singular, uma vez que não é o único marido e que a divide com um e às vezes até dois outros homens. Poderíamos pensar que, por ser a norma da cultura na e pela qual se determinam, os homens não são afetados por essa situação e não reagem, diante dela de maneira especialmente forte. Na realidade, a relação entre a cultura e os indivíduos que nela vivem não é mecânica, e os maridos guaiáquis, mesmo aceitando a única solução possível ao problema que lhes foi apresentado, não ficam conformados diante dele. Os lares poliândricos têm sem dúvida uma existência tranqüila e os três termos do triângulo conjugal vivem em bom entendimento. Isso não impede que, quase sempre, os homens tenham em segredo — pois entre eles nunca falam sobre isso — sentimentos de irritação, por vezes de agressividade com relação ao co-proprietário de sua esposa. Durante nossa estada entre os guaiáqui, uma mulher casada teve um caso amoroso com um jovem solteiro. Furioso, o marido inicialmente bateu no rival; depois, diante da insistência e da chantagem de sua mulher, acabou concordando em legalizar a situação, deixando o amante clandestino se tornar o marido secundário oficial de sua esposa. Aliás, ele não tinha escolha; se recusasse esse arranjo, sua mulher talvez o tivesse abandonado, condenando-o assim ao celibato, pois não existia na tribo nenhuma outra mulher disponível. Por outro lado, a pressão do grupo, cioso de eliminar todo fator de desordem, cedo ou tarde o teria obrigado a se conformar a uma instituição precisamente destinada a resolver esse tipo de problema. Ele resignou-se então a dividir sua mulher com outro, embora a contragosto. Mais ou menos na mesma época morreu o esposo secundário de uma outra mulher. As relações deste com o marido principal tinham sempre sido boas: se não eram marcadas por uma extrema cordialidade, eram pelo menos extremamente polidas. Mas o *imété* sobrevivente não demonstrou, no entanto, uma tristeza excessiva ao ver desaparecer o *japetyva*. Ele não dissimulou sua satisfação: “Eu estou contente”, diz ele “agora sou o único marido de minha mulher”.

Os exemplos poderiam multiplicar-se. Os dois casos que acabamos de evocar bastam entretanto para mostrar que, muito embora os homens guaiáquis aceitem a poliandria, estão longe de se sentir à vontade. Existe uma espécie de “defasagem” entre essa instituição matrimonial que protege — eficazmente — a integridade do grupo⁴ e os

indivíduos que ela envolve. Os homens aprovam a poliandria porque ela é necessária em virtude do déficit de mulheres, mas suportam-na como uma obrigação muito desagradável. Numerosos maridos guaiáquis têm de dividir sua mulher com um outro homem, e quanto àqueles que exercem sozinhos seus direitos conjugais, arriscam-se a ver a qualquer momento esse monopólio raro e frágil suprimido pela concorrência de um celibatário ou de um viúvo. As esposas guaiáquis têm por conseguinte um papel mediador entre os doadores e os tomadores de mulheres, e também entre os próprios tomadores. A troca pela qual um homem dá a outro sua filha ou irmã não faz com que termine aí — com licença da expressão — a circulação dessa mulher: o recebedor dessa “mensagem” deverá num prazo mais ou menos longo dividir a “leitura” com um outro homem. A troca das mulheres é em si mesma criadora de aliança entre famílias; mas a poliandria, sob sua forma guaiáqui, acaba de sobrepor-se à troca das mulheres para preencher uma função bem determinada: ela permite preservar como cultura a vida social a que chega o grupo mediante a troca das mulheres. No limite, o casamento entre os guaiáqui só pode ser poliândrico, uma vez que apenas sob essa forma ele adquire o valor e o alcance de uma instituição que cria e mantém a cada instante a sociedade como tal. Se os guaiáqui rejeitassem a poliandria, sua sociedade não sobreviveria; não podendo, por causa de sua fraqueza numérica, obter mulheres atacando outras tribos, eles se veriam colocados diante da perspectiva de uma guerra civil entre solteiros e possuidores de mulheres, isto é, diante de um suicídio coletivo da tribo. A poliandria elimina assim a oposição suscitada entre os desejos dos homens pela raridade dos bens que são as mulheres.

É então uma espécie de razão de Estado que faz com que os maridos guaiáquis aceitem a poliandria. Cada um deles renuncia ao uso exclusivo de sua esposa em proveito de um solteiro qualquer da tribo, a fim de que esta possa subsistir como unidade social. Alienando a metade de seus direitos matrimoniais, os maridos aché tornam possíveis a vida em comum e a sobrevivência da sociedade. Mas isso não impede, como as narrativas acima evocadas o mostram, sentimentos latentes de frustração e descontentamento: aceita-se no final das contas partilhar sua mulher com outro homem porque não há outro jeito, mas com um evidente mau humor. Todo homem guaiáqui é, potencialmente, um tomador e um doador de esposa, pois, muito antes de compensar a mulher que ele terá recebido pela filha que ela lhe dará, ele deverá oferecer a outro homem sua própria esposa sem que se estabeleça uma reciprocidade impossível: antes de dar a filha, é preciso dar também a mãe. Isso significa que, entre os guaiáqui, um homem só é um marido se aceitar sê-lo pela metade, e a superioridade do marido principal sobre o marido secundário em nada modifica o fato de que o primeiro deve

levar em conta os direitos do segundo. Não é entre cunhados que as relações pessoais são as mais marcadas, mas entre os maridos de uma mesma mulher, e, o mais das vezes, como vimos, de maneira negativa.

Pode-se descobrir agora uma analogia de estrutura entre a relação do caçador com sua caça e a do marido com sua esposa? Constata-se inicialmente que, em relação ao homem como caçador e como esposo, os animais e as mulheres ocupam um lugar equivalente. Em um caso, o homem se vê radicalmente separado do produto de sua caça, uma vez que não deve consumi-la; no outro, ele não é nunca completamente marido, mas, na melhor das hipóteses, um semimarido: entre um homem e sua mulher vem interpor-se o terceiro termo: o marido secundário. Assim como um homem, para se alimentar, depende da caça realizada pelos outros, assim um marido, para "consumir" sua esposa,⁵ depende do outro esposo, cujos desejos, sob pena de tornar a coexistência impossível, deve também respeitar. O sistema poliândrico limita, pois, duplamente os direitos matrimoniais de cada marido: ao nível dos homens que, com licença da expressão, se neutralizam uns aos outros, e ao nível da mulher que, sabendo muito bem tirar partido dessa situação, não deixa de dividir seus maridos para melhor reinar sobre eles.

Conseqüentemente, de um ponto de vista formal, a caça é para o caçador o que a mulher é para o marido, pelo fato de que uma e outra mantêm com o homem uma relação apenas mediatizada: para cada caçador guiaíqui, a relação com o alimento animal e com as mulheres passa pelos outros homens. As circunstâncias muito particulares de sua vida obrigam os guiaíqui a dotarem a troca e a reciprocidade de um coeficiente de rigor muito mais forte que em outros lugares, e as exigências dessa hipertroca são bastante esmagadoras para surgir na consciência dos índios e suscitar às vezes conflitos ocasionados pela necessidade da poliandria. É preciso com efeito frisar que, *para os índios*, a obrigação de dar a caça não é absolutamente vivida como tal, ao passo que a de dividir esposa é experimentada como alienação. Mas, é essa identidade *formal* da dupla relação caçador-caça, marido-esposa que devemos reter aqui. O tabu alimentar e o déficit de mulheres exercem, cada um em seu plano próprio, funções paralelas: garantir a existência da sociedade pela interdependência dos caçadores, assegurar sua permanência pela divisão de mulheres. Positivas por criarem e recriarem a cada instante a própria estrutura social, essas funções se duplicam também de uma dimensão negativa por introduzirem, entre o homem por um lado e, por outro, sua caça e sua mulher, toda a distância que virá precisamente habitar o social. Aqui se determina a relação estrutural do homem com a essência do grupo, isto é, com a troca. Com efeito, a doação da caça e a partilha das esposas remete respectivamente a dois dos três suportes fundamentais sobre os quais repousa o edifício da cultura: a troca dos bens e a troca das mulheres.

Essa relação dupla e idêntica dos homens com a sua sociedade, mesmo que nunca surja em sua consciência, não é entretanto inerte. Ao contrário, mais ativa ainda por subsistir inconsciente, é ela que define a relação singular dos caçadores com a terceira ordem de realidade na qual e pela qual a sociedade existe: a linguagem como troca de mensagens. Pois, em seu canto, os homens exprimem ao mesmo tempo o saber impensado de seu destino de caçadores e esposos e o protesto contra esse destino. Assim se ordena a figura completa da tripla ligação dos homens com a troca: o caçador individual nela ocupa o centro, ao passo que o simbolismo dos bens, das mulheres e das palavras traça a sua periferia. Mas enquanto a relação do homem com a caça e com as mulheres consiste em uma disjunção que funda a sociedade, sua relação com a linguagem se condensa no canto em uma conjunção bastante radical para negar justamente a função de comunicação da linguagem e, ainda mais, a própria troca. Conseqüentemente, o canto dos caçadores ocupa uma posição simétrica e inversa à do tabu alimentar e da poliandria, dos quais ele marca, por sua forma e por seu conteúdo, que os homens querem negá-los como caçadores e como maridos.

Lembramo-nos com efeito de que o conteúdo dos cantos masculinos é eminentemente pessoal, sempre articulado à primeira pessoa e estritamente consagrado ao louvor do cantor enquanto bom caçador. Por que é assim? O canto dos homens, se é seguramente linguagem, já não é mais entretanto a linguagem corrente da vida quotidiana, o que permite a troca dos grupos lingüísticos. Ele é mesmo o oposto. Se falar é emitir uma mensagem destinada a um recebedor, então o canto dos homens aché se situa fora da linguagem. Pois quem escuta o canto de um caçador, além do próprio cantor, e a quem se destina a mensagem senão àquele mesmo que a emite? Ele mesmo objeto e sujeito de seu canto, o caçador dedica apenas a si mesmo o recitativo lírico. Prisioneiro de uma troca que os determina apenas como elementos de um sistema, os guiaíqui aspiram a se libertar de suas exigências, mas sem poderem recusá-lo no próprio plano em que o realizam e o sofrem. Como, a partir de então, separar os termos sem quebrar as relações? Só se oferecia o recurso à linguagem. Os caçadores guiaíquis encontraram em seu canto o truque inocente e profundo que lhes permite recusar no plano da linguagem a troca que eles não podem abolir naquele dos bens e das mulheres.

Não é certamente em vão que os homens escolhem para hino de sua liberdade o *solo* noturno de seu canto. Apenas ali pode articular-se uma experiência sem a qual eles talvez não pudessem suportar a tensão permanente que as necessidades da vida social impõem à sua vida quotidiana. O canto do caçador, essa endolinguagem, é assim para ele o momento de seu verdadeiro repouso no qual se vem abrigar a liberdade de sua solidão. Eis por que, caída a noite, cada homem toma posse do prestigioso reino, reservado exclusivamente a ele, onde pode enfim, re-

conciliado consigo mesmo, sonhar nas palavras o impossível “tête-à-tête com sua própria pessoa”. Mas os cantores aché, poetas nus e selvagens que dão à sua linguagem uma nova santidade, não sabem que o fato de todos dominarem uma igual magia das palavras — não são seus cantos simultâneos a mesma canção emocionante e ingênua de seu próprio gesto? — dissipa então para cada um a esperança de conseguir sua diferença. Aliás, o que lhes importa? Eles cantam, segundo dizem, *ury wvã*, “para ficarem contentes”. E se repetem assim, ao longo das horas, estes desafios cem vezes declamados: “Eu sou um grande caçador, eu mato muito com minhas flechas, eu sou uma natureza forte.” Mas eles são lançados para não serem notados, e, se seu canto dá ao caçador o orgulho de uma vitória, é porque ele quer o esquecimento de todo combate. Precisemos que não é nossa intenção sugerir aqui nenhuma biologia da cultura; a vida social não é a vida e a troca não é uma luta. A observação de uma sociedade primitiva mostra-nos o contrário; se a troca como essência do social pode assumir a forma dramática de uma competição entre aqueles que trocam, esta está condenada a permanecer estática, pois a permanência do “contrato social” exige que não haja nem vencedor nem vencido e que os ganhos e as perdas se equilibrem constantemente para cada um. Poder-se-ia dizer, em resumo, que a vida social é um “combate” que exclui toda vitória e que, inversamente, quando se pode falar de “vitória”, é que se está fora de todo combate, isto é, fora da vida social. Finalmente, o que os cantos dos índios guaiáquis nos lembram é que não se pode ganhar em todos os planos, que não se pode deixar de respeitar as regras do jogo social, e que a fascinação de não participar dele conduz a uma grande ilusão.

Por sua natureza e função, esses cantos ilustram de modo exemplar a relação geral do homem com a linguagem, tema sobre o qual essas vozes longínquas nos convidam a meditar. Elas nos convidam a tomar um caminho já quase apagado, e o pensamento dos selvagens, por repousar numa linguagem ainda primeira, se dirige somente ao pensamento. Vimos na verdade que, além do contentamento, o canto proporciona aos caçadores — e sem que eles saibam — o meio de escapar à vida social recusando a troca que a funda. O mesmo movimento pelo qual ele se separa do homem *social* que é leva o caçador a se saber e a se dizer enquanto *individualidade* concreta absolutamente fechada sobre si. O mesmo homem existe, portanto, como pura *relação* no plano da troca de bens e de mulheres e como *mônada*, se se pode dizer, no plano da linguagem. É pelo canto que ele chega à consciência de si mesmo como *Eu* e ao uso desde então legítimo desse pronome pessoal. O homem existe para si em e por seu canto, ele mesmo é o seu próprio canto: eu canto, logo existo. Ora, é evidente que se a linguagem, sob a forma do canto, se designa ao homem como o lugar verdadeiro de seu ser, não se trata mais da linguagem como arquétipo da troca, uma vez que é

precisamente disso que se quer liberar. Em outros termos, o próprio modelo do universo da comunicação é também o meio de escapar dele. Uma palavra pode ser ao mesmo tempo uma mensagem trocada e a negação de toda mensagem, ela pode se pronunciar como signo e como o contrário de um signo. O canto dos guaiáquis nos remete então a uma natureza dupla e essencial da linguagem que se manifesta ora em sua função aberta de comunicação, ora em sua função fechada de constituição de um Ego: essa capacidade da linguagem de exercer funções inversas repousa sobre a possibilidade de seu desdobramento em *signo* e *valor*.

Longe de ser inocente como uma distração ou uma simples recreação, o canto dos caçadores guaiáquis mostra a vigorosa intenção que o anima a escapar da sujeição do homem à rede geral dos signos (da qual as palavras são aqui apenas a metáfora privilegiada) por uma agressão contra a linguagem sob a forma de uma transgressão de sua função. O que se torna uma palavra quando cessamos de utilizá-la como um meio de comunicação, quando ela é desviada de seu fim “natural”, que é a relação com o Outro? Separadas de sua natureza de signos, as palavras não se destinam a nenhuma escuta, são elas mesmas seu próprio fim, e, para quem as pronuncia, se convertem em valores. Por outro lado, transformando-se de sistema de signos móveis entre emissores e receptores em pura posição de valor para um Ego, a linguagem não deixa no entanto de ser o lugar do sentido: o metassocial não é absolutamente o infra-individual, o canto solitário do caçador não é o discurso de um louco e suas palavras não são gestos. O sentido subsiste, desprovido de toda mensagem, e é em sua permanência absoluta que repousa o valer da palavra como valor. A linguagem pode não ser mais a linguagem sem por isso se anular no que não tem sentido, e cada um pode compreender o canto dos aché, embora de fato nele nada se diga. Ou antes, o que ele nos convida a escutar é que falar não é sempre colocar o outro em jogo, que a linguagem pode ser manejada por si mesma e que ela não se reduz à função que exerce: o canto guaiáquis é a reflexão em si da linguagem, abolindo o universo social dos signos para dar lugar à eclosão do sentido como valor absoluto. Não há portanto paradoxo no fato de que o mais inconsciente e o mais coletivo do homem — a sua linguagem — possa ser também a consciência mais transparente e a dimensão mais liberada. *A disjunção da palavra e do signo no canto responde a disjunção do homem e do social para o cantor*, e a conversão do sentido em valor é a de um indivíduo em sujeito de sua solidão.

O homem é um animal político, a sociedade não equivale à soma de seus indivíduos, e a diferença entre a edição que ela não é e o sistema que a define consiste na troca e na reciprocidade pelas quais os homens se ligam. Seria inútil lembrar essas trivialidades se não quisésse-

mos frisar que se indica o contrário. A saber, precisamente, que se o homem é um “animal doente” é porque ele não é apenas um “animal político”, e que da sua inquietude nasce o grande desejo que o habita: o de escapar a uma necessidade apenas vivida como destino e de rejeitar a obrigação da troca, o de recusar seu ser social para se libertar de sua *condição*. Pois é exatamente no fato de se saberem os homens atravessados e levados pela realidade do social que se originam o desejo de não se reduzir a ele e a nostalgia de evadir-se dele. A audição atenta do canto de alguns selvagens nos ensina que em verdade se trata de um canto geral e que nele é despertado o sonho universal de não mais sermos o que somos.

Situado no próprio âmago da condição humana, o desejo de abolí-la se realiza apenas como um sonho que se pode traduzir de múltiplas maneiras, ora como um mito, ora, como entre os guaiáqui, como um canto. Talvez o canto dos caçadores *aché* não seja senão seu mito individual. Em todo o caso, o desejo secreto dos homens demonstra sua impossibilidade pelo fato de que só podem sonhá-lo, e é apenas no espaço da linguagem que ele se vem realizar. Ora, essa vizinhança entre sonho e palavra, se marca o fracasso dos homens em renunciar ao que eles são, significa ao mesmo tempo o triunfo da linguagem. Apenas ela na verdade pode preencher a dupla missão de reunir os homens e de quebrar os laços que os unem. Possibilidade única para eles de transcender sua condição, a linguagem coloca-se então como seu *mais-além* e as palavras ditas pelo que *valem* são a terra natal dos deuses.

Apesar das aparências, é ainda o canto dos guaiáqui que escutamos. Se chegamos a duvidar disso, não será justamente porque não compreendemos mais a linguagem? Sem dúvida, não se trata mais aqui de tradução. No final das contas, o canto dos caçadores *aché* nos designa um certo parentesco entre o homem e sua linguagem: mais precisamente um parentesco tal que parece subsistir apenas no homem primitivo. Isso equivale a dizer que, bem distante de todo exotismo, o discurso ingênuo dos selvagens nos obriga a considerar o que poetas e pensadores são os únicos a não esquecer: que a linguagem não é um simples instrumento, que o homem pode caminhar com ela, e que o Ocidente moderno perde o sentido de seu valor pelo excesso de uso a que a submete. A linguagem do homem civilizado tornou-se completamente *exterior* a ele, pois é para ele apenas um puro meio de comunicação e informação. A qualidade do sentido e a quantidade dos signos variam em sentido inverso. As culturas primitivas, ao contrário, mais preocupadas em celebrar a linguagem do que em servir-se dela, souberam manter com ela essa relação *interior* que é já em si mesma aliança com o sagrado. Não há, para o homem primitivo, linguagem poética, pois sua linguagem já é, em si mesma, um poema natural em que repousa o valor das palavras. E se falamos do canto dos guaiáqui como de uma agressão à linguagem, é antes como o abrigo que a protege que devemos

doravante ouvi-la. Mas será que se pode ainda escutar a lição demasiado forte de miseráveis selvagens errantes sobre o bom uso da linguagem?

Assim vão os índios guaiáquis: de dia andam juntos através da floresta, homens e mulheres, o arco na frente, o cesto atrás. A vinda da noite os separa, cada um dedicado a *seu* sonho. As mulheres dormem e os caçadores cantam às vezes, solitários. Pagãos e bárbaros, apenas a morte os salva do resto.⁶

NOTAS

1. *Aché*: autodenominação dos guaiáqui.
2. Como se poderia esperar, os dois homens *panema* de que tratamos mantinham em relação ao canto uma atitude bem diferente; Chachubutawachugi só cantava por ocasião de certas cerimônias a que estava diretamente ligado, como, por exemplo, o nascimento de uma criança. Krembégi jamais cantava.
3. Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayak*, Paris, Plon, 1972.
4. Uma dezena de anos antes uma cisão havia dividido a tribo dos *aché-gatu*. A esposa do chefe mantinha relações culposas com um jovem. O marido, muito irritado, se separara do grupo levando consigo uma parte dos guaiáqui. Ele chegou a ameaçar massacrar com flechadas aqueles que não o seguissem. Apenas ao fim de alguns meses foi que o medo de perder sua mulher e a pressão coletiva dos *aché-gatu* o levaram a reconhecer o amante de sua mulher como seu *japétyva*.
5. Não se trata de um jogo de palavras: em guaiáqui um mesmo verbo designa a ação de alimentar-se e a de fazer amor (*tyku*).
6. Estudo inicialmente publicado em *L'Homme* VI (2), 1966.