

O contra o Estado e as políticas ameríndias

– algumas meditações clastreanas¹

(versão preliminar – favor não citar)

Renato SZTUTMAN²

Transfigurações do “contra o Estado”

Nas terras baixas da América do Sul, chefia e xamanismo são instâncias por excelência da mediação entre pessoas e mundos. Ainda que a primeira esteja mais diretamente ligada ao trato dos homens entre si e a segunda, ao trato dos homens com o “outro mundo” – mundo extra-humano, sobrenatural etc. –, não podemos deixar de lado a necessária interpenetração entre esses domínios, o que revela uma ação política particular, isto é, uma cosmopolítica.³ Chefes e xamãs costumam ser, nessas paisagens, figuras complementares: ambos empenham-se na constituição dos coletivos por meio da mobilização de certas relações. Podem em certas ocasiões se confundir, mas esta não é a regra verificada nas paisagens em questão, o que aponta um problema para a filosofia política indígena. Tal idéia de complementaridade – que invade outras relações para além desta que apontamos – parece, de sua parte, lançar luz sobre aspectos

1 Este ensaio é uma versão ligeiramente modificada da palestra que apresentei, em 12 de novembro de 2010, na VII Jornada de Ciências Sociais – “O poder em perspectiva” – promovida pelos alunos de graduação da FAFICH-UFMG. Sua intenção é apresentar o problema das políticas ameríndias quando pensadas sob um esforço de atualização da obra de Pierre Clastres. Agradeço especialmente aos organizadores do evento, que me estimularam a publicar o texto, bem como a Paulo Maia, Rogério Do Pateo, Karenina Andrade, Roberto Romero, Salvador Schavelzon e Marina Vanzolini Figueiredo. Noto que essas reflexões remontam a um diálogo sobre o tema das políticas ameríndias que venho estabelecendo há tempos com Beatriz Perrone-Moisés, a quem, aliás, dedico o ensaio.

2 Renato Sztutman é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e pesquisador do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo – NHII/USP.

3 Inspiro-me na idéia de cosmopolítica, tal como desenvolvida por autores como Isabelle Stengers (*Cosmopolitiques I e II*. Paris: La Découverte, 2003), Bruno Latour (“Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck”. In: *Common Knowledge*, v. 10, n. 3, 2004) e Eduardo Viveiros de Castro (“Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In: Queiroz, R. de C. & Nobre, R. F. (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008).

importantes disso que poderíamos chamar de “poder político” nas terras baixas da América do Sul. Isso porque, com seu efeito pulverizador, ela tende a caminhar ao lado de uma espécie de *recusa* da concentração de um tal poder nas mãos de uma só pessoa ou grupo de pessoas, recusa que pode se manifestar das mais variadas maneiras, dentre elas, a submissão dos pretensos “poderosos” – aqueles que aspiram mandar, subjugar a ação de outrem – a uma posição de eterna e constante suspeita.

Essas idéias de complementaridade e recusa podem ser mais bem compreendidas se prestarmos atenção ao que dizem algumas etnografias recentes. Tomemos, para começar, alguns exemplos do alto Xingu (Mato Grosso), onde proliferam acusações de feitiçaria, que não raro recaem sobre a figura de chefes e de xamãs que se fazem e se querem “poderosos”.⁴ Em linhas gerais, no alto Xingu, os chefes são apresentados como pessoas modelares, uma vez que se aproximam com maior êxito dos protótipos míticos, carregando em si um ideal de humanidade e de moralidade. Feiticeiros, de sua parte, consistem no exato oposto disso tudo. Conforme nos conta Marina Vanzolini Figueiredo, os Aweti, povo de língua tupi que integra esse sistema multiétnico, dizem que feiticeiros sequer são “gente”. E se os chefes são, antes de tudo, *fazedores* – de parentes, de coletivos, de festas – os feiticeiros são aqueles que põem tudo a perder, dissolvem os laços e as associações.⁵

Note-se que no alto Xingu, xamãs, ainda que dotados de prestígio, devido ao trabalho de cura que realizam graças à interlocução com o mundo dos “espíritos”, raramente vêm a ser chefes de aldeia, o que remete ao problema a um só tempo da complementaridade e da recusa, como veremos. Mais especificamente, um xamã deve empenhar-se em estabelecer boas relações entre homens e “espíritos”, sem com isso recobrar para si uma situação de carisma excessivo. Tomemos um exemplo mais preciso. João Veridiano de Franco Neto conta a história de um grande xamã kalapalo, povo de língua caribe, que vinha de uma parentela de chefes, sem jamais ter se tornado um

4 O alto Xingu consiste num sistema multiétnico, composto por dez diferentes povos, falantes de línguas de quatro famílias diversas. Para uma apresentação desse sistema ver, entre outros, Franchetto, B. & Heckenberger, M. (orgs.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2001.

5 Marina Vanzolini Figueiredo. *A flecha do cúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do alto Xingu*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2010.

chefe de aldeia.⁶ Este xamã ganhou grande reconhecimento pelas curas que realizava, e atribuía o seu sucesso ao fato de ter como espírito auxiliar ninguém menos do que Jesus Cristo.⁷ O antropólogo, que vê aí todas as características de um líder carismático de tipo messiânico, nota que os médicos que o acompanhavam o diagnosticaram como esquizofrênico. O ponto que gostaria de frisar aqui é que, quando do auge de seu reconhecimento como xamã poderoso, não apenas pelos Kalapalo, mas em outros lugares do alto Xingu, ele foi acusado de feitiçaria, caindo logo em descrédito.⁸ Vemos aqui a ação de um esquema moral e político que equaciona abuso de poder – no caso, quem cura demais também mata demais – e feitiçaria; e com isso não quero reduzir a feitiçaria a um mero instrumento sociopolítico, uma vez que ela deve ser situada dentro de uma cosmopolítica maior, que pressupõe a existência de uma multiplicidade de agências, humanas e não-humanas.⁹

Outros exemplos alto-xinguanos, não diretamente associados à feitiçaria, ilustrariam essa cautela diante da figura de líderes dotados de “poder”, seja este propriamente político (no sentido de agir na constituição de coletivos), seja este de outra natureza. Um caso curioso – e desta vez ligado à política partidária – foi narrado por Marina Vanzolini Figueiredo entre os Aweti. Na ocasião de uma eleição municipal, a maioria dos Aweti, que então viviam em uma só aldeia, teria rejeitado candidatos indígenas – dentre eles, o próprio chefe aweti – dando preferência aos candidatos brancos. “Tanto a votação e candidatos brancos quanto a rejeição dos candidatos locais eram explicadas

6 Note-se que, no alto Xingu, a chefia está relacionada a uma regra de descendência, mas não de maneira automática, como evidenciam, mais recentemente, os trabalhos de Aristóteles Barcelos Neto (*Apapatai: rituais de máscaras no alto Xingu*. São Paulo: Edusp, 2008) e, especialmente, de Marina Vanzolini Figueiredo (*Centralização e faccionalismo: imagens da política no alto Xingu*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2006). Há, além disso, uma polêmica sobre a operação ou não de uma teoria da concepção que valorizaria uma espécie de “substância nobre”, e isso diz respeito tanto às interpretações antropológicas do fenômeno como às diferenças entre os povos alto-xinguanos, que não podem ser desconsideradas. Enfim, o problema da chefia no alto Xingu é bastante complexo para ser tratado nos limites deste ensaio.

7 Esta associação entre grandes xamãs e Jesus Cristo é recorrente em outras partes das terras baixas, tanto em períodos históricos como em tempos atuais. Isso parece sinalizar um traço importante das cosmopolíticas em questão.

8 João Verdiano de Franco Neto. *Xamanismo kalapalo e assistência médica no alto Xingu*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 2010.

9 Para uma análise original da dinâmica da feitiçaria no alto Xingu e em outros lugares das terras baixas da América do Sul, remeto novamente ao trabalho de Figueiredo (ver nota 5).

da mesma maneira: ‘o povo dele [do chefe aweti] sabe que ele é ruim’”.¹⁰ Em suma, chefe que se candidatou ao cargo foi visto como espécie de *usurpador*, acionando a idéia corrente de que um chefe que se quer grande demais acaba por se assemelhar a um feiticeiro. O resultado desse episódio, nos conta a antropóloga, foi a fissão da aldeia Aweti, com a partida do chefe e sua família. Este caso não parece demonstrar nem desinteresse nem falta de participação em nossa “política” – no caso, a política partidária, a democracia representativa –, antes revela cautela diante de movimentos de concentração de poder.¹¹ E essa cautela pode se manifestar, segundo Figueiredo, no fenômeno, bastante usual no alto Xingu, da *multiplicação* das chefias – fazendo que para cada comunidade haja mais do que um chefe; a própria idéia de “chefe” não coincidindo com aquilo que esperamos dela, isto é, a de um representante político de *um* grupo. Isso que vemos no alto Xingu comunica diretamente com outros fatos ameríndios, conectando inclusive fatos etnográficos com fatos históricos.¹²

Tomemos um novo exemplo, desta vez relativo aos Tenetehara (povo de língua tupi-guarani) da Terra Indígena Cana Brava (Maranhão), que participaram ativamente das eleições municipais de 2008. Florbela Ribeiro procurou mapear a constituição das diferentes formas de liderança local, tendo em vista que a inserção dos Tenetehara na “nossa política” ocorre a partir de códigos que lhes são próprios, passando pela imbricação entre a formação de blocos de aliados (segmentos ou facções) e laços de

10 Marina Vanzolini Figueiredo. “Eleições na aldeia, ou o alto Xingu contra o Estado”. Ms., 2011, p. 10.

11 O fenômeno da presença indígena na política partidária brasileira atual – ora como eleitores, ora como candidatos a cargos executivos e legislativos, algo que tem se tornado cada vez mais significativo – ainda não recebeu um tratamento mais sistemático. Para um quadro geral, ver a reunião de textos disponibilizada no site do Instituto Socioambiental (<http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/Indios-e-a-eleicao>). No que se refere às últimas eleições municipais, de 2008, os documentos destacam a associação direta entre organizações indígenas e articulação de lançamento de lideranças para candidaturas, apontando porém casos em que as candidaturas são motivadas por interesses alheios aos das comunidades indígenas. Um exemplo salientado é o do município de São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro), cujos prefeito e vice-prefeito eleitos em 2008 são ambos indígenas com uma vasta história de participação na constituição de movimentos e associações locais e regionais. Os documentos em foco assinalam que, nas eleições anteriores, esses candidatos indígenas perdiam a disputa, devido à sua rejeição entre os diferentes povos. A “novidade” de 2008 seria, portanto, a de uma articulação entre esses povos em direção a um ideal democrático.

12 Sobre a idéia da “multiplicação das chefias”, entre os antigos povos Tupi da costa brasileiros e alhures, ver Renato Sztutman, *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2005.

parentesco e afinidade. Em suma, a descontinuidade entre a política “interna” e a partidária seria apenas parcial. Seu diagnóstico atentou para uma tendência de dissociação das diferentes formas de liderança: caciques locais, lideranças políticas que fazem mediação com órgãos indigenistas como a Funai e a Funasa e, por fim, os candidatos a vereador. Esse aspecto se via refletido no discurso de lideranças antagônicas que concordavam que a Funai jamais poderia ser ocupada por um só Tenetehara, uma vez que na Terra Indígena em questão, estes se viam divididos em duas grandes facções. Ou esse órgão, enquanto atendendo os interesses daquele povo em geral, seria ocupado por dois líderes de facções opostas, ou o cargo deveria passar para alguém de fora. “O que todos eles argumentam”, explica Ribeiro, “é que um cargo de chefia para um Tenetehara representa uma posição hierárquica, que o colocará em relação de desigualdade com os outros. A indicação de uma só pessoa para se posicionar na frente de um órgão de Estado parece introduzir um elemento disfuncional na dinâmica das relações entre os indígenas. Por isso dividiram a Funai entre os Rocha e os Mendes [duas famílias ou blocos influentes] e, com o tempo, muito possivelmente queriam dividir entre outras famílias, como já fizeram com a Funasa. A lógica do Estado aplicada a essa população gerou conflitos internos, os quais eles tentaram resolver a seu modo. Contudo, a configuração proposta por eles nem sempre poderá ser aceita. Uma presidente da Funai autorizou a criação de dois escritórios, outro disse que esse modelo não era viável e os suspendeu. Por isso, entendem como melhor alternativa deixar a política do Estado para os *karaiw* (brancos)”.¹³

Em suma, a autora evidencia que a lógica política tenetehara, implicando a operação de facções, não se acomoda bem à lógica da “nossa política”, que sempre exigirá alguma medida de unificação. Para os Tenetehara, a unificação só poderia ser desastrosa; nesse sentido, se ela se mostra mesmo necessária no que tange aos assuntos de interface com o mundo dos brancos, a melhor opção seria apelar para líderes não-indígenas. Assim como no caso aweti, a rejeição de líderes indígenas vem acompanhada de uma crítica

13 Florbela Ribeiro. *Políticas Tenetehara e Tenetehara na política: um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2010; p. 164.

do fortalecimento de chefias locais e, portanto, de um desejo de pulverização dos poderes. Poderíamos concluir, com esses casos, que a distinção entre novas e velhas formas de liderança e chefia seria menos importante e operante do que um movimento de pulverização, de recusa de unificação e, portanto, de representação de um todo uno.

Os exemplos aqui mobilizados, todos eles extraídos de contextos bastante atuais, nos reaproximam da idéia da “sociedade contra o Estado” proposta por Pierre Clastres no começo dos anos 1960.¹⁴ Lancei mão, propositalmente, de exemplos que se afastam do protótipo da “sociedade primitiva” vislumbrado pelo autor. De um lado, nos deparamos com o alto Xingu e sua complexa ideologia da chefia, que envolve uma concepção sui generis da descendência e mesmo de uma “aristocracia”; algo que se distancia da imagem do chefe “sem poder” representando uma comunidade pequena, indivisa e una, como propõe Clastres. Do outro lado, temos o imbricamento entre formas por assim dizer “tradicionais” de liderança e a democracia representativa, algo que se verifica tanto no alto Xingu como entre os Tenetehara, povo com longa história de contato com o mundo dos brancos. Ora, esse imbricamento teria sido entrevisto por Clastres sob o signo do “mau encontro”, isto é, a destruição do Ser das populações ameríndias. Ao contrário do que se poderia imaginar, proponho que o afastamento entre os casos apresentados e o protótipo da “sociedade primitiva” clastreana pode revelar a atualidade da tese da “sociedade contra o Estado”, esta que foi alvo de inúmeras críticas teóricas e etnográficas.¹⁵ Parece-me que a idéia de “contra o Estado”, sobretudo quando confrontada nas etnografias de povos ameríndios, foi tomada pelos etnólogos de maneira por demais literal, para não dizer ingênua. Gostaria, pois, de

14 Mais precisamente no ensaio “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”, de 1962, publicado na coletânea *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política* (São Paulo: Cosac Naify, [1974]2003). A imagem da “sociedade primitiva” mantém-se nos demais ensaios do autor, reunidos nesta e na sua segunda coletânea, *Arqueologia da violência: investigações de antropologia política* (São Paulo: Cosac Naify, [1980]2004).

15 Sobre a atualidade do pensamento de Clastres, ver especialmente: Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman – “Pierre Clastres, etnólogo da América” (*Sexta Feira*, vol. 6, 2001) e “Prefácio” (In: Clastres, P. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003); Gustavo Barbosa – *A socialidade contra o Estado* (Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2002); Renato Sztutman – *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens* (Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2005); Eduardo Viveiros de Castro. “Posfácio: o intempestivo, ainda” (In: *Arqueologia da*

examinar esta idéia e refletir sobre suas implicações, o que exige também uma certa avaliação do contexto da produção da literatura etnológica nos últimos vinte ou trinta anos.

Segundo Pierre Clastres, a “sociedade primitiva” – generalização que tem como inspiração as sociedades das terras baixas da América do Sul – é “contra o Estado”, e não “sem” Estado. Dizer que elas são “sem Estado” seria defini-las pela falta, seria privá-las de capacidade de organização e de gestão de assuntos que dizem respeito à vida coletiva. Seria incorrer numa razão etnocêntrica que toma as populações indígenas seja como estagnadas em um estágio primeiro de evolução das formas de governo – tal a saída evolucionista e neoevolucionista – seja como incapazes de estabelecer uma forma propriamente dita de governo – tal a saída estrutural-funcionalista. Para Clastres, não se trata de estagnação tampouco de incapacidade para governar-se, a configuração das sociedades indígenas revelaria, isso sim, mecanismos capazes de promover uma *recusa ativa* do poder político centralizado, fazendo da “forma-Estado” não a finalidade da História, nem o privilégio de certas sociedades, mas sim uma fatalidade, um acidente, que pode ser prefigurado e, portanto, conjurado.

Em outras palavras, para Clastres, as sociedades indígenas, sociedades contra o Estado, são essencialmente políticas. O ponto – defendido pelo autor em “Copérnico e os selvagens”¹⁶ – é que precisamos alargar as nossas noções de “política” e de “poder político”, uma vez que estes não dão conta da realidade indígena. Trata-se de um movimento análogo ao que Lévi-Strauss realizou em seu “alargamento da Razão” e na proposição de um “pensamento selvagem”, que não é exatamente o mesmo que o pensamento “dos selvagens”. Se os indígenas são tão racionais quanto nós mesmos, eles são também tão políticos quanto nós mesmos; mas a sua política não pode ser reduzida aos negócios da pólis – tal a definição aristotélica – e nem o poder que eles reconhecem pode ser reduzido ao monopólio da coerção física – tal a definição hobbesiana. A política dos indígenas estaria baseada, e este é o ponto, não na ignorância nem na

violência: investigações de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2004); Beatriz Perrone-Moisés & Renato Sztutman. “Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política”; Manuscrito inédito, 2009.

16 In: *A sociedade contra o Estado*, op. cit.

impossibilidade deste poder coercitivo, mas sim na sua recusa. Dito de outro modo, como vimos nos exemplos citados, os indígenas sabem muito bem o que poderia ser um grande xamã ou um chefe desmesurado; narram, inclusive, uma infinidade de mitos a este respeito, seja atentando ao perigo de figuras como as de chefes usurpadores e xamãs atemorizantes, seja ridicularizando-as, parodiando-as. O poder coercitivo, que está na base de qualquer Estado, pode sim ser reconhecido e localizado; caberia à sociedade proteger-se contra ele e conjurá-lo. Essa recusa e esse reconhecimento são a base na qual Clastres pode pensar a “sociedade primitiva” como “contra o Estado”, e não “sem Estado”, é a maneira pela qual ele qualifica as políticas indígenas, *políticas selvagens* porque não unificadoras.

O legado de Pierre Clastres

Como lembra Bento Prado Jr., Pierre Clastres propiciou de maneira bastante original a articulação entre questões importantes da etnologia e da filosofia política. O filósofo resume assim o percurso de Clastres: “Saindo da filosofia, passando pelo trabalho de campo, lá descobrindo a articulação entre a ontologia do social e a reflexão sobre o poder, ampliando o alcance teórico do primeiro passo na direção de uma crítica das ciências humanas, somos devolvidos às questões fundamentais da filosofia política”.¹⁷ Prado Jr. admite que Clastres penetrou os mistérios da política, indo buscar em Etienne de la Boétie, autor do *Discurso da Servidão Voluntária*, a constatação de que a submissão não é um fenômeno “natural”, mas sim resulta de um ato individual de abdicação da liberdade, passível de ser localizado na história. Com isso, Clastres teria tocado numa interrogação filosófica fundamental. Nas palavras de Prado Jr.: “O que é, afinal, o poder? Seria esta uma questão vã?”.¹⁸ Ora, Clastres argumenta que só poderemos entender o poder político quando nos dermos conta que ele pode ser recusado. Trata-se, pois, de uma tese ousada que sugere que a filosofia política ocidental pode (e deve) ser transformada pela filosofia política indígena.

17 Bento Prado Jr. “Prefácio” (In: Clastres, Pierre. *Arqueologia da violência*; op. cit); p. 11.

Michel Foucault assumiu certa vez que Clastres foi um dos responsáveis por fazer com que o pensamento político deixasse de orbitar em torno da noção moderna de Estado, qual seja, da noção de poder político como algo necessariamente centralizado e coercitivo, como algo necessariamente negativo, repressivo. Foucault vê em Clastres o desenho de uma noção de “poder como tecnologia”, destacando que o poder político centralizado e a serviço da coerção – Repressão – seria apenas um caso dos diferentes poderes que constituem a sociedade.¹⁹ Com efeito, em analogia com a proposta de Kant, Clastres pensou uma “revolução copernicana” para a Antropologia Política capaz de deslocar o Estado do centro das atenções, e então apreender formas de pensamento, organização e ação capazes de pulverizar o poder político impedindo que ele fosse detido por uma pessoa ou um aparelho. Essas formas poderiam ser encontradas entre os povos indígenas que reconhecem os poderes e seus perigos, mas recusam a sua concentração e o exercício de relações de poder, este que produz a Divisão da sociedade em dominantes e dominados.

Mas a “revolução copernicana” de Clastres é certamente menos kantiana do que indígena. O autor pretende deslocar o Estado do centro das atenções e empreender um exame crítico da Razão etnocêntrica que embasou a Antropologia Política, passando pelos evolucionistas, pela ecologia cultural – presente, por exemplo, no *Handbook of South American Indians*²⁰ –, pela antropologia social britânica e pela obra comparativa de um politólogo como W. Lapierre, autor do *Ensaio sobre o fundamento do poder político*. Esse exame crítico, contudo, não bastaria por si só, pois é apenas no “diálogo” com os povos indígenas que a tal crítica poderia tornar-se profícua. É somente levando a sério a filosofia política destes povos que isso se tornaria possível. E essa filosofia política – por definição “contra o Estado” – pode ser colhida seja nos mitos, ritos e exegeses de sábios indígenas, seja nas práticas da chefia, na guerra, nas acusações de feitiçaria.

18 Idem; p. 12.

19 Michel Foucault. “Les mailles du pouvoir”. In: Denfet, D. & Ewald, F. (orgs.). *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.

20 Editado por Julien Steward, entre 1946 e 1950.

Como escrevem Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman, a antropologia para Clastres é menos uma ciência do homem do que uma “ciência dos selvagens”, no duplo sentido do termo: ciência que estuda os selvagens, estudando a ciência dos selvagens; e põe em xeque, assim, as premissas etnocêntricas da nossa ciência.²¹ A “revolução copernicana” de Clastres, enunciada em “Copérnico e os selvagens”, não se separa, portanto, de um deslocamento da antropologia como “discurso sobre os outros” para um “diálogo com os outros”, tal como defendido por ele em um pequeno ensaio em homenagem a Lévi-Strauss.²² É justamente nesse diálogo que se faria possível descentrar o nosso olhar e compreender que o Estado não é a finalidade das formas de organização das sociedades humanas, mas sim uma forma particular, regional, e que outras sociedades respondem ao perigo da irrupção de um aparelho de coerção separado da sociedade com um “contra”, com uma “recusa”.

De modo geral, Clastres identifica o “contra o Estado” das “sociedades primitivas” em dois aspectos centrais. O primeiro seria a “filosofia da chefia indígena”, subtítulo de seu primeiro ensaio “Troca e poder”, publicado em 1962 na revista *L’homme*. O segundo aspecto seria a “máquina de guerra”, apresentada no ensaio “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”, publicado na revista *Libre*, em 1977, ano de sua morte precoce.²³

Em “Troca e poder” Clastres localiza a recusa do poder político coercitivo na figura do chefe ameríndio, “chefe sem poder”. Salta daí uma filosofia política particular baseada na disjunção entre chefia e poder político coercitivo, algo que contrasta fortemente com a imagem do homem de Estado, aquele que controla os aparelhos de

21 Op. cit.

22 “Entre Silence et Dialogue”. In: BELLOUR, R. & Clément, C. (orgs.). *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, 1979.

23 As revistas em questão dizem muito do percurso do autor. Num primeiro momento, ele está vinculado ao Laboratoire d’Anthropologie Sociale, coordenado por Lévi-Strauss, fundador, aliás, da revista *L’homme*. Num segundo momento, ele se associa ao grupo “Socialismo e barbárie”, encabeçado por Lefort e Castoriadis, ambos filósofos. Para uma discussão sobre a relação de Clastres com esses dois grupos de intelectuais, ver o “Posfácio” de Viveiros de Castro em *Arqueologia da violência*; op. cit.

violência. A chefia seria, assim, apenas o lugar aparente do poder²⁴, nesse sentido ele representa o grupo à medida que o faz aparecer. Em suma, o que faria um chefe é simplesmente conferir aparência a seu “grupo”. Temos aí a inversão da relação de poder, tal como concebida pela filosofia política moderna: não é o chefe que exerce poder sobre o grupo, mas o grupo que exerce poder sobre ele; dito de outro modo, ele é um prisioneiro do grupo. O “poder” – se ele existe – está com o grupo, está com a sociedade, e nisso reside o “contra o Estado”, no sentido de um mecanismo – uma tecnologia, para usar o termo de Foucault – contra o exercício do poder político e sua concentração em alguém ou em algum aparelho que ganha autonomia em relação à sociedade. Mas lembremos: se este chefe não detém poder, ele possui prestígio, não é qualquer um. Diferentemente dos demais, ele assegura para si um privilégio: a poliginia. E este privilégio sustenta-se às custas de uma dívida imensa: ele terá de ser generoso, manifestar o dom da oratória e agir como pacificador. Mais uma vez a inversão na relação de poder: não é o chefe que endivida o grupo, fazendo-lhe pagar tributos, mas o grupo que o torna endividado e, portanto, “preso”. Clastres sugere que a chefia consiste numa ruptura no movimento de reciprocidade – de cônjuges, bens e discursos – que funda as relações sociais, como propôs Lévi-Strauss. E essa ruptura produziria uma relação de poder potencial que os indígenas souberam neutralizar, invertendo o seu vetor. É nesse sentido que eles são contra o Estado: reconhecem o poder que pode irromper de uma assimetria, e cuidam para dissipá-lo. Negam à Palavra do chefe o lugar de signo, capaz de comunicar uma mensagem de mando, transformando-a em puro valor, aquilo que constitui o prestígio do chefe na medida em que se compromete a produzir um discurso antes de tudo Bem, que diz o Bem da sociedade. Se o chefe adquire um privilégio, a poliginia, isso lhe custará a contração de uma dívida impagável, já que as mulheres são o bem supremo, logo insubstituíveis, como mostrou Lévi-Strauss. E se o chefe é aquele que detém o dom da oratória, o conteúdo desta deverá ser vazio, para não dizer o mando, mas para enaltecer a linguagem.

24 Ver interpretação de Marc Richir para a “filosofia da chefia indígena”. “Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'État”. In: Abensour, M. (org.), *L'Esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1987.

Em “Arqueologia da violência” Clastres agrega a essa filosofia da chefia indígena um outro aspecto da conjuração do poder político coercitivo: a guerra. Note-se que quando Clastres escreveu “Troca e poder”, ele ainda não havia feito pesquisa de campo, tendo aproveitado as etnografias de terceiros, bem como o compêndio contido no *Handbook of South American Indians*, organizado por Julian Steward. Já quando escreveu “Arqueologia da violência”, já havia passado por quatro diferentes povos, e estava sobretudo impactado com a breve experiência com os Yanomami, entre os quais a guerra parecia ser uma realidade inescapável.²⁵ Para Clastres, as sociedades indígenas recusariam a unificação política em nome da manutenção de comunidades pequenas e autônomas do ponto de vista político e econômico; e a maneira de manter essa autonomia seria a perpetuação de um *estado de guerra*, responsável por um processo contínuo de fragmentação social. Esse estado de guerra, que não se reduz às investidas armadas e que pode ser identificado nas agressões xamânicas, nas acusações de feitiçaria e em outros modos de produção de dissenso, é, para Clastres, o que “multiplica o múltiplo”.²⁶ Em outras palavras, ela seria o motor da produção de diferentes formas de *oposição política* que, de sua parte, incitaria às alianças. A guerra seria, em suma, contra o Estado, e as “sociedades primitivas”, “para-a-guerra”. Essas comunidades indígenas autônomas e autárquicas eram descritas pelo autor como “indivisas”, isto é, como não baseadas em relações entre dominantes e dominados. Para ele, sequer a diferença entre homens e mulheres poderia ser pensada ali como Divisão, uma vez que não está baseada na expropriação ou na dominação, mas sim na complementaridade. Se em “Troca e poder” a violência é contra a sociedade, é a arma do Estado; em “Arqueologia da violência”, outra forma de violência – que não se deixaria capturar por uma interioridade – passa a ser aquilo que se opõe ao Estado, agora fundado numa generalização descontrolada da troca. A violência guerreira aparece em “Arqueologia da violência” como interrupção de um ciclo generalizado de

25 Para uma análise da guerra yanomami, ver Rogerio Do Pateo. *Niyayu: relações de antagonismo e aliança entre os Yanomam da Serra de Surucucus (RR)*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2005.

26 “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”. In: *Arqueologia da violência*, op. cit. Para uma discussão sobre o sentido dessa “guerra clastreana”, ver Clarice Cohn e Renato Sztutman, “O visível e o invisível na guerra ameríndia”. In: *Sexta Feira*, n. 7 [Guerra]. São Paulo: Ed. 34, 2003.

trocas – desta vez entre as diferentes comunidades –, trocas que podem agir em prol da unificação política. E a política “primitiva”, se assim podemos chamá-la, não é – ao contrário do que prescrevem as nossas filosofias políticas – uma política da unificação, ela é, antes de tudo, uma política da multiplicação, da multiplicidade.²⁷

É nesse aspecto que Gilles Deleuze e Félix Guattari, autores de *Mil platôs*, sentem-se particularmente atraídos pela “máquina de guerra” iluminada por Clastres: para eles, essa máquina é o que impede toda unificação, seja de uma forma política – a forma-Estado – seja de uma forma de pensamento – a ciência régia.²⁸ Ainda que não tenha elaborado essa idéia de maneira explícita, Clastres não dissociou a filosofia política indígena de uma epistemologia ou mesmo de uma ontologia “contra o Estado”. Esse aspecto vem à tona quando lemos seus escritos sobre as exegeses de xamãs ou sábios guarani. Um desses sábios – homem mbyá de uma aldeia paraguaia – teria confessado a Clastres a aversão filosófica de seu povo a tudo aquilo que se assemelhe ao Um. Ele associava todo o indesejável ao Um, e todo o desejável ao Dois, o Um sendo o número da terra imperfeita em que habitamos, e o Dois, o número da terra sem mal, a qual os Guarani não cessam de buscar e onde todos são ao mesmo tempo homens e deuses, isto é, recusam a fronteira entre a humanidade e a divindade. Esta reflexão, traçada muito rapidamente no ensaio “Do Um sem o Múltiplo”, careceria certamente de um desdobramento maior. Voltarei a ela mais adiante, quando for tratar de uma formulação que encontramos em Viveiros de Castro: “o perspectivismo é a cosmologia contra o Estado”.²⁹

Limites teóricos e históricos do “contra o Estado”

A obra de Pierre Clastres é inacabada em vários sentidos. Em primeiro lugar, não há uma obra de síntese, mas sim dois conjuntos de ensaios – estilo que se define pela sua

27 Para uma reconsideração dessa teoria anti-troquista da guerra tendo em vista a idéia deleuziana de multiplicidade, ver o “Posfácio” de Viveiros de Castro para *Arqueologia da violência*; op. cit.

28 Ver, sobretudo, o platô 12 “1227: Traité de nomadologie: La machine de guerre”. In: *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie II*. Paris, Eds. de Minuit, 1980.

29 “Posfácio”, op. cit.

abertura e por uma espécie de “desrepressão” acadêmica –, uma monografia escrita em tom de crônica, *Crônica dos índios Guayaki*, e duas coletâneas de mitos e exegeses indígenas, dedicadas respectivamente aos Guaraní e Chulupi.³⁰ Os conjuntos de ensaios, que desdobram a idéia da “sociedade contra o Estado”, não estão livres de ambigüidades que muitas vezes conduziram a críticas teóricas ásperas. Muitos autores, menos ou mais críticos em relação a Clastres, o repreenderam por tomar este “Estado” – *contra* quem se insurge a “sociedade primitiva” – de maneira por demais vaga. E também pelo fato de ele transferir a coerção do Estado para a sociedade, o que representaria outra forma de transcendência. Clastres, em alguns de seus últimos ensaios – “O retorno das luzes”, “Os marxistas e sua antropologia”³¹, por exemplo –, retrucou essas críticas alegando que o que ele entende por Estado é simplesmente a imposição de uma Divisão entre dominantes e dominados, e que ele não se considerava propriamente durkheimiano, visto que para ele a vida coletiva não tolheria a liberdade, o ponto é que teríamos a tendência de tomar a liberdade na sua versão demasiadamente individual.

Os ensaios publicados em 1977, “Arqueologia da violência” e “Infortúnio do guerreiro selvagem”, teriam, por sua vez, problematizado o lugar do Estado entre os indígenas ao se colocarem a pergunta de como a Divisão poderia surgir numa sociedade que preza pela indivisão. Isso tornava a Divisão como horizonte possível, ainda que sua instauração fosse tomada como acidente. Uma nota de pé de página incluída pelo editor da revista *Libre* no ensaio “Infortúnio do guerreiro selvagem” revelava justamente o interesse de Clastres em refletir tanto sobre as ameaças de irrupção de lideranças e mecanismos centralizadores – tal o caso dos Tupi antigos e dos povos do Chaco – como sobre a arquitetura do Estado Inca que, por mais que tivesse sido instaurado pela Divisão, não poderia ser simplesmente justaposto ao Estado-nação da era capitalista, em que o etnocídio – abolição das diferenças, marca de todo Estado – teria sido levado

30 *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Ed. 34, [1972]1995. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos Guaraní*. Campinas: Papirus, [1974]1990. *Mythologie des indiens chulupi*. Edição preparada por Michel Catry e Hélène Clastres. Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales – Section des Sciences Religieuses, vol. 98., 192.

31 Ambos reunidos em *Arqueologia da violência*; op. cit.

a enormes conseqüências. Seja como for, Clastres deixou muitas veredas abertas, e isso inclui a ambigüidade de certas noções por ele manuseadas, como a noção de “poder político”, bem como a proliferação de certos paradoxos identificados nos diferentes devires das sociedades indígenas. Um deles é a possibilidade da guerra, mecanismo por excelência de recusa do Estado, se converter em instrumento de unificação e concentração de poder. Outro, mais particular, seria o processo do profetismo tupi, movimento liberador, que não raro recairia num mecanismo de produção de lideranças carismáticas de caráter coercitivo e centralizador, promovendo a unificação de comunidades autônomas ou mesmo inimigas entre si.³²

Pretendo tratar aqui o caráter paradoxal e a abertura ensaística em Clastres como uma virtude, que pode ser atualizada nos estudos etnológicos mais atuais. No entanto, é antes preciso considerar alguns afastamentos realizados pelos antropólogos em relação à obra de Clastres. Tendo a ver estes afastamentos como pertencendo a duas ordens. Em primeiro lugar, trata-se de um afastamento que tem em vista o descompasso entre a *idéia* de “sociedade contra o Estado” e os fatos empíricos, não apenas etnográficos, mas também aqueles revelados pela historiografia e pela arqueologia. Em segundo lugar, trata-se de recusar uma visão fatalista no autor, que em muito resulta da constatação de uma contradição inelutável anunciada na existência de sociedades indígenas num território reconhecido como parte de um Estado-nação.

Começemos pelo primeiro ponto. Alguns etnólogos questionaram a *idéia* do “chefe sem poder” clastreano, apontando situações em que chefes deteriam de fato poder de mando e coerção, bem como controle sobre a produção comunitária. O exemplos de certos líderes de guerra, reconhecidos pela sua força e pelo temor por eles causado, bem como de certos líderes xamânicos, estes também capazes de meter medo em seus seguidores devido ao reconhecimento de sua capacidade de promover a vida e a morte, passariam a ser acionados promovendo uma revisão sobre os lugares do “poder político” nas terras baixas da América do Sul. Veja-se, nesse sentido, as críticas de

32 Ver, a respeito dos paradoxos encerrados pela guerra e profetismo ameríndios, Sztutman; op. cit. Para uma definição clastreana da antropologia como “ciência paradoxal”, ver o “Posfácio” de Viveiros de Castro, op. cit.

Fernando Santos Granero, que compara etnografias de diferentes povos sul-americanos para frisar o aspecto controlador de “doação de vida” – e, por conseguinte, de morte – dos chefes ameríndios,³³ bem como os novos balanços sobre povos de língua arawak, que insistem em reconhecer neles traços fortes de hierarquia e poder ritual.³⁴ Um caso particular dessa crítica empírica às idéias clastreas é certamente o dos estudos sobre o alto Xingu conduzidos por Michael Heckenberger. Cruzando descobertas arqueológicas no Parque do Xingu com a etnografia entre os Kuikuro (povo de língua caribe), o autor chega a comparar ideologia da chefia alto-xinguana com os esquemas polinésios, em que uma teoria da substância conduziria a uma espécie de teocracia.³⁵

O grande ímpeto da crítica americanista às idéias de Clastres parece-me ter sido a “nova síntese” produzida entre estudos sobre as terras baixas sul-americanas que pretenderam cruzar perspectivas da etnologia, da historiografia e da arqueologia. O termo “nova síntese” foi conferido pela arqueóloga Anna Roosevelt, que teria evidenciado na várzea amazônica – mais especificamente nas regiões de Santarém e Marajó – a presença de formas políticas por assim dizer “complexas”. Em linhas gerais, Roosevelt caminhou na contramão dos estudos de ecologia cultural que tomavam a Amazônia como território improvável para o florescimento de formas políticas complexas – tais os Estados ou proto-Estados, “cacicados” – devido às suas condições ambientais. Os vestígios da civilização marajoara, por exemplo, costumavam ser identificados a uma difusão mal-fadada da região andina. Roosevelt, de sua parte, interpretou a queda dos cacicados amazônicos pela ação destruturadora da Conquista européia, e leu todo esse processo por meio de um cruzamento entre evidências

33 Fernando Santos Granero. “Power, ideology and the ritual of production in Lowland South America”. In: *Man*, vol. 21, n. 4, 1986. “From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in Lowland South America”. In: *L’homme*, vol. 126-128. *Vital enemies: slavery, predation and the amerindian political economies of life*. Austin: University of Texas, 2009.

34 Jonathan Hill & Fernando Santos Granero (orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture área in Amazonia*. Chicago: University of Illinois Pres, 2002.

35 Michael Heckenberger. *The ecology of power: culture, place and personhood in the Southern Amazon (AD 1000-2000)*. Nova York: Routledge, 2005.

(materiais) arqueológicas e relatos etno-históricos, que corroboravam com o retrato de grandes civilizações instaladas na várzea.³⁶

A imagem da “nova síntese” sobre a Amazônia, com toda sua profundidade histórica, contrasta fortemente com a imagem da “sociedade primitiva” de Clastres. Se a primeira vangloria-se pela sua cientificidade dada na capacidade de refazer um longo percurso temporal, a segunda é atacada pelo seu ensaísmo e pela sua insistência de recobrir um Ser do mundo primitivo. A sociedade “contra o Estado” seria, sob a tal síntese, provavelmente o resultado da ação aterrorizante da Conquista. Seria, nesse sentido, menos uma escolha dos indígenas do que do próprio Clastres. A “sociedade contra o Estado”, ou melhor, “sem Estado”, seria resultado de uma involução indesejada, de uma dispersão das calhas dos grandes rios em direção à terra firme amazônica, em que o atomismo sociopolítico figuraria como mais adequado.³⁷ Michael Heckenberger, na esteira de Roosevelt mas se afastando dela, propõe uma etno-arqueologia capaz de cruzar arqueologia, história e etnografia. Em seu trabalho sobre com os Kuikuro, como vimos, Heckenberger revela a centralidade da chefia, que não está dissociada de um poder coercitivo, implicando mecanismos rituais de validação e, assim, uma espécie de “teocracia”. O que veríamos hoje em uma escala reduzida teria, no passado, uma versão ampliada: um sistema regional integrado e hierarquizado revelando uma ideologia que associa chefia e poder ritual.³⁸

Todas essas críticas de ordem empírica teriam o poder de desfazer a força de uma idéia como a da “sociedade contra o Estado”, transformando-a numa ideologia romântica e datada? Como apontei há pouco, talvez a virtude da obra de Clastres resida

36 Roosevelt, Anna. “Amazonian anthropology: strategy for a new synthesis”. In: Roosevelt, A. (ed.).

Amazonian Indians: from prehistory to the present. Tucson: The University of Arizona Press.

37 O caráter problemático dessa dicotomia “complexidade das redes sociais no passado” versus “atomismo sociológico no presente” – vigente tanto nos textos dos arqueólogos e historiadores como dos etnólogos – foi amplamente tematizado na coletânea *Redes de relações nas Guianas* (São Paulo: Associação Humanitas Editorial/NHII/Fapesp, 2005), organizada por Dominique Gallois. Note-se, a este respeito, as análises presentes nos artigos de Denise Fajardo Grupioni (“Tempo e espaço”) e de Rogério Do Pateo (“Guerra e devoração”), a primeira focalizando a organização social e o parentesco, o segundo focalizando a guerra e suas implicações, sempre tendo em vista as sociedades indígenas da região das Guianas, norte-amazônico.

38 Heckenberger, op. cit. Uma crítica ao modelo de Heckenberger sobre a política xinguana pode ser encontrada em Figueiredo, *Centralização e faccionalismo: imagens da política no alto Xingu*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2006.

nas ambigüidades e nos paradoxos por ele enunciados. E ele estava bastante ciente de que a idéia da “sociedade primitiva” – o seu Ser, para mantermos o termo do autor – não correspondia exatamente ao devir histórico das sociedades ameríndias. Ele estava igualmente ciente da diversidade das formas indígenas e das maneiras pelas quais estas tangenciavam formas políticas mais “complexas”, por exemplo, aldeias populosas, conjuntos regionais liderados por chefes de guerra, distinções hierárquicas e até mesmo aristocracias. Leiam-se, nesse sentido, as suas considerações em dois artigos pouco explorados como “Independência e exogamia” e “Infortúnio do guerreiro selvagem”.³⁹ Mas se essas sociedades tangenciavam tais formas, isso não significa que elas sucumbiam a elas, isso não enfraquecia seus poderosos mecanismos de conjuração do poder político. A “sociedade contra o Estado”, diriam Gilles Deleuze e Félix Guattari, seria melhor vista como um *vetor inerente a toda sociedade*. Ora, os indígenas o fariam funcionar de maneira mais eficaz, despendendo mais energia com ela. E o vetor estatal, ali também presente, seria rebatido com maior ênfase, sendo conjurado a todo momento; o que os distancia de nossa sociedade, em que este vetor se enrijeceu de tal modo que já não pode ceder aos contra-poderes, a não ser por meios radicais, a que convencionamos chamar de revoluções.

De todo modo, tendo em vista a “nova síntese” entre etnologia, arqueologia e historiografia seria preciso problematizar a noção de “complexidade sociopolítica” que aí emerge. Isso porque essa noção retoma a razão evolucionista, criticada tão bem por Clastres, razão que equaciona o ganho em “complexidade” com a aproximação à forma do Estado. Levando a sério a revolução copernicana de Clastres, podemos dizer que é preciso submeter essa idéia de “complexidade” a um escrutínio que inclui tanto a análise crítica dos enunciados dos autores dessa “nova síntese” como o referido “diálogo” com as filosofias e práticas políticas indígenas. Se avançarmos na consideração sobre o que esses povos pensam com relação às suas formas sociopolíticas e às

39 Para uma análise desses textos de Clastres, ver Tânia Lima & Marcio Goldman, “Prefácio” (op. Cit.), Renato Sztutman (“Le vertige des guerriers et prophètes sauvages: déploiement d'un paradoxe clastrien”. In: Abensour, M. & Kupiec, A. *Cahiers Pierre Clastres*; no prelo), Figueiredo (“Eleições na aldeia...”, op. cit.) e Viveiros de Castro (“Posfácio”, op. cit.).

possibilidades de emergência de algo como um poder coercitivo poderemos dar novos ares ao problema da “complexidade”, o que envolveria uma compreensão mais adequada do caráter assimétrico das relações nas terras baixas da América do Sul. Levando a sério o que Marilyn Strathern escreveu sobre o fato de a oposição entre simples e complexo ser mais um problema de escala do que de realidade,⁴⁰ poderíamos admitir que a complexidade indígena reside não na evolução ou na involução de formas na história, mas sim na alternância ou *pulsção* entre as formas, o que incluiria a atenção ao modo pelo qual os indígenas tangenciam experiências que tendemos a identificar com as nossas concepções de Estado e de poder político. Voltarei a esse ponto adiante.

O afastamento dessa “nova síntese” com relação à obra de Clastres tem um sentido oculto, que é político, como não poderia deixar de ser. Ao assumir que o passado dos povos das terras baixas da América do Sul é marcado por formas sociopolíticas complexas que não se reduzem à difusão dos Andes, estes estudos forjam um passado glorioso e dão dignidade política a povos descritos como pré-políticos ou apolíticos. O problema é, mais uma vez, equacionar dignidade política com Estado. Por que não podemos pensar que é possível ser digno – no sentido de ser agente de seu próprio destino, de governar a si mesmo contra a ameaça de outros – sem sucumbir ao Estado, ao assumir que a melhor forma de viver é recusar a centralização de um poder coercitivo? Mais uma vez uma pergunta clastreana se faz ecoar: qual, afinal, o sentido da política?

Há uma segunda ordem que compõe o afastamento em relação à obra de Clastres, e que é política não apenas num sentido oculto. Faço referência mais propriamente à experiência brasileira, desenhada a partir dos anos 1980, de inclusão de maneira positiva da diferença cultural – e, mais especificamente, da questão indígena – na pauta do Estado-nação moderno. Essa experiência contradiria, ao menos aparentemente, a máxima clastreana de que “todo Estado é por essência etnocida”, isto é, o fundamento do Estado é suprimir as diferenças culturais para assim impor a unificação e a

40 Marilyn Strathern. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press, 2005.

uniformidade, para efetuar a equação entre Estado e nação, e a equação entre nação, cultura e língua. Faço referência ao famoso ensaio “Do etnocídio”, de 1974, e às repetidas constatações de Clastres de que o avanço dos Estados nacionais e das economias de mercado iria necessariamente destruir as sociedades indígenas.⁴¹ Marshall Sahlins, interlocutor de Clastres, reconheceria aí talvez os traços de um “pessimismo sentimental”, uma vez que ele está mais interessado em lançar luz sobre a originalidade das estratégias indígenas de resistência do que em corroborar com a idéia de um ocaso inexorável.⁴²

Não podemos esquecer, no entanto, que no momento em que Clastres escrevia – os anos 1960 e 1970 – a tal crônica de uma morte anunciada não parecia tão implausível. Este era o tempo da expansão radical e predatória do Estado e da economia capitalista – e aqui me refiro sobretudo ao Brasil, ainda que ele não circunscreva sua observação neste país –, que decretava os índios como entraves para a soberania e para o desenvolvimento, tendo como única solução a sua integração na sociedade sob a forma de camponeses. Como sugeria Darcy Ribeiro, o destino dos povos indígenas era a dissolução de suas diferenças em uma “indianidade genérica”.⁴³ Ou, como pensava Roberto Cardoso, os índios estariam se transformando em camponeses e sua única saída era tomar consciência de suas diferentes identidades étnicas para assim resistir ao mundo dos brancos.⁴⁴ Os anos 1980 fizeram, no entanto, irromper um novo otimismo, ainda que o quadro ameaçador não tenha de modo algum cessado. A primeira razão para esse suposto otimismo é que o decréscimo populacional e o processo de homogeneização foram revertidos: os índios não desapareceram, nem deixaram de lado suas diferenças. A segunda razão foi o desenvolvimento de movimentos indígenas, que passavam a reivindicar direitos territoriais e transformavam identidades em armas políticas. A luta política travada pelo cruzamento dos movimentos indígenas e de

41 *Arqueologia da violência*, op. cit.

42 Marshall Sahlins. “O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em extinção”. In: *Mana*, vol. 3, n. 1 e 2, 1997.

43 Darcy Ribeiro. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Ed. Vozes, [1970]1993.

44 Roberto Cardoso de Oliveira. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Ed. da Unicamp, [1964]1995.

diferentes setores do indigenismo acabaria por surtir forte efeito sobre a Constituinte de 1988.⁴⁵

Com relação às constituições anteriores e ao Estatuto do Índio de 1973, a constituição de 1988 promoveu duas inovações conceituais fundamentais. A primeira é o abandono de uma perspectiva assimilacionista: índio deixa de ser considerado uma categoria transitória, fadada ao desaparecimento. É nesse sentido que se inscreve o direito à diferença, algo que reverbera no reconhecimento da diversidade cultural lingüística bem como nas propostas de uma educação diferenciada. A segunda inovação diz respeito aos direitos sobre a terra, entendidos como direitos originários, anteriores ao próprio Estado. Somado a isso estaria a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – ratificada no Brasil apenas em 2002 –, que reforça o princípio de auto-determinação dos povos, assegurando a vigência do direito costumeiro interno e participação políticas dos povos indígenas nas decisões que os afetam.⁴⁶ Como vemos, a partir dos anos 1980, há, no Brasil, uma conjunção entre luta política – indigenista e indígena – e a conquista de direitos, trazendo a diferença cultural para a pauta do Estado e da organização da sociedade civil. []

Os antropólogos, é claro, tiveram grande parte nisso. Sua militância sempre consistiu em exigir do Estado a garantia dos direitos dos índios bem como a promoção de políticas públicas com o intuito de favorecê-los. Era preciso forjar uma certa ação política, e esta tinha de se apoiar na ferramenta por excelência da democracia representativa: o direito. O suposto pessimismo de Clastres diante do embate dos povos indígenas com o Estado aparecia, nesse sentido, como uma espécie de paralisia.

Em um artigo intitulado “O futuro da questão indígena”, Manuela Carneiro da Cunha faz um elogio dos sistemas multiétnicos como condição de sobrevivência dos povos indígenas, e sinaliza a necessidade de implementar parcerias entre estes povos, o Estado e setores da sociedade civil.⁴⁷ Para ela, o desafio do indigenismo dos anos 1980 era

45 Ver, entre outros, Bruce Albert. “Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira”. In: Ricardo, Beto (org.). *Povos Indígenas no Brasil: 1995-2000*. São Paulo: ISA, 2000.

46 Dados sobre a questão indígena na Constituição de 1988 podem ser buscados no site do Instituto Socioambiental: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/direitos>.

47 In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

como se valer do Estado e do Direito contra eles mesmos, ou seja, a favor dos projetos de autonomia dos povos. Longe de recair num otimismo demasiado ou num simplismo, as reflexões de Carneiro da Cunha parecem atentar para o fato de que, em vez de nos rendermos ao paradoxo implícito na inclusão dos índios na pauta do Estado, *é preciso fazer esse paradoxo render*; ou seja, é preciso extrair do Estado e do Direito armas para a resistência dos índios. É nesse sentido que Bruce Albert inscreve a nova “etnopolítica” no limiar do século XXI: os povos indígenas estariam se valendo de ferramentas modernas como o direito, e mais recentemente da gramática do “mercado de projetos” (de desenvolvimento e de valorização cultural), para constituírem associações de geometrias variáveis, cujo número é cada vez mais ascendente.⁴⁸

A idéia de que um certo Estado poderia conter as diferenças sem destruí-las aparece também nas reflexões de David Maybury-Lewis, etnógrafo dos Xavante, coordenador do famoso projeto Harvard Brasil Central na década de 1970 e também fundador da OnG Cultural Survival. Num artigo intitulado “Vivendo Leviatan: os grupos étnicos e o Estado”, Maybury-Lewis escreve que a proposta da criação de Estados multiétnicos deve partir da premissa de que “não há lei natural que impeça que ‘nacionalidades’ ou o que hoje chamaríamos de grupos étnicos convivam com um único Estado”.⁴⁹ Desse modo, a asserção habitual, tanto na visão denunciadora da “corrente do etnocídio” como na perspectiva desenvolvimentista, de que as demandas do Estado são necessariamente contraditórias com as aspirações dos grupos étnicos pode ser revista considerando-se alternativas para as relações entre os Estados nacionais e as minorias étnicas. Para Maybury-Lewis, é preciso não se ater unicamente a denúncias, mas estabelecer antes de tudo um plano de ação política capaz de transformar o Estado, que deixaria de ser visto como o Leviatã hobbesiano para abrigar diferenças.

⁴⁸ Albert, op. cit. Ver também o estudo de Marcio Silva sobre as organizações indígenas na Amazônia, em que se discute a relação entre movimento indígena, novas formas de associativismo e terceiro setor, tendo em vista o novo cenário de “democratização” e universalização de uma pauta social e ambiental, cuja base é o conceito de desenvolvimento sustentável e participativo. “Organizações indígenas na Amazônia brasileira: um rápido sobrevoo”. In: *Ponto Urbe*, n. 6. <http://www.pontourbe.net/edicao7-artigos/127-organizacoes-indigenas-na-amazonia-brasileira-um-rapido-sobrevoo>.

⁴⁹ In: *Anuário Antropológico* 83, 1984, p. 103.

No século XXI há novas experiências de inclusão da diversidade na pauta Estado ainda mais ousadas. Refiro-me àquelas experiências que ocorreram na Bolívia e no Equador com suas novas Constituições Plurinacionais. Como celebra Boaventura de Sousa Santos, em palestra proferida na Assembléia Constituinte do Equador, em 2008, estamos diante de um processo de refundação do Estado, não mais o velho Estado-nação monocultural moderno, mas o Estado plurinacional. Para Santos, essa refundação seria um exemplo de unificação do Estado sem a idéia de uniformidade, seria um exemplo de convivência democrática entre sociedades descentralizadas, que não estaria livre de tensões. Nas palavras deste autor, temos de “inventar a democracia no sentido intercultural e o Estado num sentido plurinacional. A crise do Estado liberal moderno é irreversível e por isso o Estado equatoriano, se quer inovar será um Estado experimental e isso é realmente novo”.⁵⁰ Veja-se, em consonância a este discurso, a fala de Luís Macas, político e intelectual indígena, de origem Kichwa, também na Constituinte do Equador: “Estamos condenados a viver juntos. Não vamos poder sobreviver no sistema se não ajudarmos, coletivamente, indígenas e não indígenas, a romper com o sistema”. A luta contra a absorção pelo Estado se daria, assim, por meio da apropriação das próprias armas do Estado. E Macas continua: Nossa “proposta [é a] de descolonizar o Estado e o propor como plurinacional, [é] ao menos conseguir que essa constituinte diminua a distância entre a cidadania equatoriana e preexistência das nacionalidades indígenas ou originárias”.⁵¹

Com este exemplo equatoriano me distanciei bastante da realidade brasileira, onde a questão indígena tem contornos bastante diversos. No Brasil, a construção de uma consciência pan-indígena – de um indianismo político propriamente dito – seria bastante recente se comparada a outros países da América Latina. Isso não implica a impossibilidade de refundação do Estado, mas sim a necessidade de um maior aprendizado da experiência moderna do Estado. Poderíamos objetar que a construção

50 Boaventura Sousa Santos. “Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad”. In: Acosta, A. & Martínez, E. (orgs.). *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Quito: Eds. Abya-Yala, 2009; p. 61.

51 Luis Macas. “Construyendo desde la historia: resistencia del movimiento indígena en el Ecuador”. In: Acosta, A. & Martínez, E. (orgs.). *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Quito: Eds. Abya-Yala, 2009; p. 98.

desses Estados plurinacionais na Bolívia e no Equador, em que a população declarada como indígena é imensa, teria como modelo um Estado indígena, de matriz andina, capaz de garantir um certo equilíbrio entre a imposição de uma unificação política e ritual e a autonomia das comunidades agrícolas. Como evidencia Salvador Schavelzon, em seu estudo minucioso sobre o processo da Constituinte na Bolívia (processo concluído em fevereiro de 2009), uma das questões centrais ali discutidas foi o lugar das comunidades agrárias, estas que representariam um “contra o Estado” dentro do Estado. Ou seja, o desafio seria como trazer para o Estado o sentido da autonomia dessas comunidades, e assim pensar “um Estado que também fosse um não-Estado”.⁵² Um desafio ainda maior seria o de pensar uma refundação do Estado no caso de certos atores indígenas das terras baixas sul-americanas, para quem o Estado, seja qual for sua geometria, permanece uma experiência alienígena, ainda que não destituída de possibilidade.⁵³

Alternância e criatividade nas políticas ameríndias

Realizei toda essa digressão, de modo bastante impressionista, para evidenciar uma espécie de contrapartida histórica à idéia clastreana de que o Estado e os povos indígenas são realidades absolutamente contraditórias. Idéia que encontra abrigo no tema do “mau encontro” desenvolvido por Étienne de La Boétie em seu *Discurso sobre a servidão voluntária*⁵⁴: mau encontro como acidente irreversível, como perda irreparável da liberdade que constitui o cerne de toda humanidade; mau encontro como desnaturação irreversível. Não acredito que a contradição apontada por Clastres possa

⁵² Salvador Schavelzon. *Assembléia constituinte na Bolívia: etnografia do nascimento de um Estado plurinacional*. Tese de doutorado. Museu Nacional/UFRJ, 2010.

⁵³ Saliento essa discussão sobre o “aprendizado do Estado e da democracia” entre os povos indígenas encontra-se neste ensaio em estado muito preliminar, e só foi aqui incluída como impulso para um novo estudo. É possível que uma discussão sobre a entrada dos índios da Amazônia na política partidária, bem como a articulação disso com a política das organizações indígenas, possa render um paralelo interessante com a questão que está sendo debatida em países hispano-americanos, como a Bolívia e o Equador. Essa convergência ocorreria por conta de um curioso processo indígena de apropriação da lógica estatal de unificação, processo que parece exigir certas contrapartidas pulverizadoras.

ser totalmente diluída. Seja qual for a experiência, sempre persiste um paradoxo ou uma tensão, persiste também o perigo da redução dos povos a “nações”, noções não menos unificadoras e majoritárias. Persiste, portanto, o perigo das políticas indígenas se enrijecerem na interface com a nossa política, perderem justamente o que há de mais interessante nelas: esse movimento de recusa da unificação, essa flexibilidade de pulveriza os focos de poder e impede concentrações, essas linhas de fuga que permitem a tal “multiplicação do múltiplo”. Com a antropologia das últimas décadas, aprendemos a ser mais otimistas, e a ver que esses vetores flexíveis e fugidios das políticas indígenas podem conviver e mesmo combinar-se com os vetores rígidos de uma política de Estado de modo a produzir resistência e autodeterminação. No entanto, é preciso valer-se do pessimismo menos sentimental do que heurístico de Pierre Clastres para nos darmos conta dos riscos envolvidos numa politização dura e, ao mesmo tempo, das potencialidades de uma *política selvagem*, que insiste em recusar as unificações. Uma nova antropologia política tem de cuidar para não reduzir o problema à interação dos povos indígenas com o Estado e, então, conceitualizar os mecanismos criativos destes povos para se organizar e agir politicamente para além e aquém da esfera do Estado e da sociedade envolvente. Penso que esses mecanismos não deixaram de envolver a filosofia da chefia indígena e a “multiplicação do múltiplo” da guerra, que não se reduzem à política de homens, revelando toda uma cosmopolítica. Não deixaram, enfim, de envolver o “contra o Estado”, como vemos no exemplo boliviano de refundação do Estado apresentado por Schavelzon.

Em vista da experiência brasileira, nos últimos 20 anos, de criação de associações, formato legal que permite aos índios alegar representatividade perante o Estado brasileiro, Manuela Carneiro da Cunha se pergunta *o quê e quem* essas associações representam. Ela constata que essas associações não são figuras perenes, mas sim circunstanciais dependendo de projetos de naturezas diversas.⁵⁵ A criação de

54 São Paulo: Ed. Brasiliense, [escrito provavelmente em 1549]1982.

⁵⁵ Ou, como aponta Marcio Silva (op. cit.), as 204 associações indígenas da Amazônia brasileira – listadas numa pesquisa concluída em 2000 – só podem ser compreendidas como sendo geradas numa “encruzilhada de diversos códigos”, em que há permutação entre formas instáveis – movimentos sociais, guiados por “causas” e lideranças carismáticas – e formas com contornos institucionais mais

associações que reúnem mais de uma comunidade ou mesmo mais de uma etnia colocaria um problema para a idéia de comunidade como unidade político-econômica autônoma, idéia que certamente não deixou de vigir. O resultado disso seriam conflitos e fissões, bem como crises de representatividade. Nesse ponto, e não por acaso, Carneiro da Cunha recorda Clastres: “é possível, escreve ela, que estes povos tivessem instituições diferentes das nossas numa escala muito mais ampla do que conseguimos perceber por estarmos confinados numa ontologia política gerada no século XVII”.⁵⁶ Sim, o problema é de ontologia – no sentido de que o problema é mais profundo do que pensamos, pois toda filosofia política está fundada numa base ontológica específica, numa definição menos ou mais precisa do que vem a ser a humanidade.⁵⁷

A diferença entre as ontologias modernas e as indígenas não seria tão pequena a ponto de imaginarmos que eles possam ter uma política idêntica à nossa. É preciso levar a sério essas diferenças – e suas escolhas particulares – quando perseguimos as políticas indígenas, sejam aquelas confinadas no interior das aldeias, sejam aquelas que ocorrem em regiões de interstício. É preciso, pois, compreender como se dá a criação de novas formas de associação e de representatividade a partir de formas preexistentes, sem no entanto cair no problema indecível da autenticidade.

A reflexão de Carneiro da Cunha sobre as associações indígenas, que se insere num movimento maior de auto-representação diante da interface com o mundo moderno, atenta para a vigência de mecanismos de organização, ação e segmentaridade irredutíveis ao modelo moderno de política, mecanismos que revelam não formas fixas, mas uma criatividade política propriamente indígena. Criatividade capaz de atualizar a filosofia da chefia, a máquina de guerra ou outras faces do “Contra-um” ameríndio. O exemplo das associações, assim como o da entrada dos índios na trama da política partidária, ora como eleitores ora como candidatos, revelam não apenas o aprendizado

precisos – como as associações voluntárias, em que se esboça um compromisso de representação, e as OnGs, nas quais se cristaliza a profissionalização de quadros e serviços.

56 “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*; op. cit, p. 338.

57 Ver, para esse debate tendo em vistas as filosofias políticas ocidentais, Marshall Sahlins *The western illusion of human nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.

deles de um novo fazer política e se representar como índios e como “etnias” para Outrem, mas sobretudo a mobilização de mecanismos conhecidos e desejados.

A maneira pela qual os índios entram no mundo da nossa “política” – a democracia representativa, com suas exigências de unificação e de delegação – só poderia ser compreendida, desse modo, a partir das motivações indígenas, e estas implicam mecanismos por vezes estranhos à nossa prática política. Essa reflexão só poderia caminhar com a produção de novas etnografias capazes de perseguir a constituição de “novas” formas tanto de liderança como de produção de coletivos. Novas, ou melhor, relativamente novas, já que pressupõem relações com formas preexistentes. Essas etnografias poderão responder quando estamos diante de um enrijecimento ou quando estamos diante da atualização do que Clastres, vale repetir, chamou de filosofia da chefia indígena e de máquina guerreira.

Aposto, portanto, numa releitura atual das idéias de Pierre Clastres, releitura que permite, por exemplo, voltar a pensar a relação entre povos indígenas e o Estado menos como uma contradição sem qualquer chance de resolução, do que como uma tensão inelutável que faz, no entanto, brotar outras formas de resistência, outros “contras”. Como evidenciaram Deleuze e Guattari em sua homenagem ao autor, o “contra o Estado” permanece no interior do próprio Estado, fazendo com que o mau encontro jamais se complete.⁵⁸ É assim que vimos mesmo no interior da política partidária, erguerem-se movimentos contrários à concentração do poder e à consolidação de uma forma de representação política. Isso foi o que nos evidenciaram, entre outros, os estudos de Marina Vanzolini Figueiredo e Florbela Ribeiro citados no início deste ensaio. Aposto, ademais, numa releitura das idéias de Clastres que permitam pensar, num plano agora mais teórico do que histórico, o que significaria esse Estado, esse poder político, contra o qual as sociedades indígenas se voltariam contra.

Retornemos, por ora, ao problema das tais formas complexas, ao qual fazem referência os autores da “nova síntese” entre arqueologia, historiografia e etnologia. O problema da conceitualização destas formas está justamente na insistência na metáfora

do Estado. Com efeito, tais formas aparecem como caminhos em direção ao Estado, e tudo se passa como se a única maneira de reversão desse caminho tenha sido a tragédia da Conquista européia. Se os índios não tivessem sido interpelados pelos europeus teriam eles se tornado sociedades com ou para o Estado como as européias? Se eles desenvolvessem um Estado este poderia tomar uma forma absolutamente diversa da nossa, a ponto de duvidarmos se ele poderia ser mesmo chamado de Estado? Sabemos muito pouco a esse respeito. Mas nossas suspeitas podem conduzir a conclusões diversas. Por exemplo, podem fazer com que movimentos vistos como “complexificação sociopolítica” sejam tomados como movimentos previstos e mesmo desejados pelos povos indígenas, mas nem por isso – ou talvez por isso mesmo – podemos admitir que eles sejam irreversíveis.

Poderíamos concluir que esses movimentos de complexificação sociopolítica evidenciados pelos arqueólogos e etno-historiadores integram, de fato, uma oscilação ou alternância entre diferentes formas, menos ou mais complexas. Dito de outro modo, o que haveria de complexo nesse movimento não seria um momento ou outro, mas a própria oscilação, a própria alternância entre vetores centrífugos e centrípetos, entre fases de concentração e fases dispersão. O retrato de lideranças mais fortes, beirando a centralização e a coerção, e de esboços de unificação política, dados por um maior grau de integração regional, tal como presente na análise dos vestígios arqueológicos e na historiografia, poderia corresponder menos a um caminho inelutável e irreversível a uma forma de tipo Estado do que a um momento de uma alternância incessante e mesmo prevista. Beatriz Perrone-Moisés, debruçada sobre relatos acerca de confederações entre os povos caribe da região das Guianas e em outras partes da América, conceitualizou esse movimento oscilante – de certo modo, pendular – como um “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, propriedade que Lévi-Strauss reconhece como motor de todo pensamento ameríndio.⁵⁹ Em um ensaio escrito em conjunto,

58 Este seria, por exemplo, o sentido de uma noção deleuze-guattariana como a de “linha de fuga”, esta que impede o enrijecimento das linhas de segmentaridade.

59 Beatriz Perrone-Moisés. “Notas sobre uma certa confederação guianense”. In: *Anais do Colóquio “Guiana Ameríndia: Etnologia e História*, coordenado por Dominique T. Gallois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006. “O mistério das confederações”. Manuscrito inédito, 2008.

desenvolvemos a idéia de que esse movimento pendular deveria ser pensado como um elemento estrutural de longa duração, sendo portanto capaz de conferir alguma continuidade entre os eventos do passado – apreendidos pelos arqueólogos e historiadores – e os eventos do presente – apreendidos pela etnografia.⁶⁰ Tentamos manter o sentido mais dinâmico do termo “estrutura”, como algo mais próximo de uma matriz intelectual para a criação de novas formas sociopolíticas. Essa alternância ocorreria, via de regra, entre um pólo dispersivo e um pólo centralizador, evitando toda tendência de fixação em um deles, isto é, mantendo-se contrária tanto à configuração de uma interioridade enrijecida como o Estado quanto a uma situação de pulverização total, significando a abolição da toda vida social.

Como demonstrei em minha tese de doutorado, que partia da reconsideração dos materiais sobre os antigos Tupi para propor uma comparação mais ampla com outros materiais históricos e etnográficos, profetas e chefes de guerra emergiam em diferentes momentos da história colonial não para apontar o caminho inelutável para o Estado, mas para prefigurar o perigo que representa a irrupção do poder político coercitivo; em suma, para provocar uma espécie vertigem. Esses personagens assinalavam o limite da “sociedade contra o Estado” como imaginada por Clastres, mas de modo algum o seu fim. Revelavam, assim, uma dinâmica muito própria ao modo ameríndio de fazer e desfazer pessoas e coletivos, modo que não se confinava a um patamar puramente humano, mas que se inscrevia numa cosmopolítica, na qual o xamanismo constituía peça crucial.⁶¹

Para terminar essa apresentação, gostaria de discutir a maneira pela qual toda essa discussão sobre política e sobre poder pode conduzir a algumas reflexões recentes de Eduardo Viveiros de Castro sobre o chamado “perspectivismo ameríndio”.⁶² Haveria, e ele mesmo a enuncia, uma aproximação entre a idéia clastreana da “sociedade contra o

60 Beatriz Perrone-Moisés & Renato Sztutman. “Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política”. Manuscrito inédito.

61 Ver Renato Sztutman. *O profeta e o principal*, op. cit. E “Le vertige des prophètes et guerriers sauvages”, op. cit.

62 A aproximação entre o perspectivismo ameríndio e a ideia de “contra o Estado” é central no livro de Tânia Stolze Lima, *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva* (São Paulo: Ed. Da Unesp/ISA/NuTI, 2005). Infelizmente, não haverá espaço para recuperar este argumento aqui.

Estado” e o pensamento “perspectivista” dos ameríndios, pensamento que recusa a subjetividade como posição fixa e que a distribui pelo cosmos, para além do lugar disso que nós, modernos, chamamos de “humanidade”. Isso que chamamos de “natureza” seria, para eles, povoado por diferentes subjetividades que, de sua parte, veriam o mundo da mesma maneira que os membros da espécie humana, isto é, como ocupando uma posição de sujeito. Escreve o autor no final do recente *Posfácio de Arqueologia da violência* que “o perspectivismo, enfim, é a cosmologia contra o Estado. Essa cosmologia se radica na composição ontológica do mundo mítico, aquela ‘exterioridade’ originária para onde estariam projetos os fundamentos da sociedade. Este mundo mítico, contudo, não é realmente exterior, nem interior, nem presente nem passado, porque é ambos. [...] É assim na esfera virtual do ‘religioso’ que o conceito de sociedade contra o Estado ganha sua verdadeira endo-consistência, ou diferença etnográfica. Clastres nos levou quase lá. Ninguém poderia ter feito melhor; estaremos sempre quase em algum outro lugar”.⁶³

Segundo Viveiros de Castro, este pensamento perspectivista, que não deixa de ser uma forma de ação sobre o mundo, revela uma tendência a estados de “quasidade” em contraste com os estados de unificação e fixidez. Ao perguntarmos a este autor, numa entrevista recente, sobre o que seria, afinal, o Estado para os ameríndios – se é mesmo possível falar de tal entidade entre eles – ele nos respondeu o seguinte: a “larva do Estado” seria constituída pelos espíritos, as alteridades, os seres sobrenaturais, que tem o poder de contra-determinar os humanos, de subtrair suas humanidades, ao reduzi-las a entidades não-humanas. Em suma, ao sujeitá-los. Viveiros de Castro sugere que as narrativas sobre os encontros com o sobrenatural poderiam ser qualificadas de “quase-eventos”, pois aquele que sobrevive a esses eventos “quase” perdeu sua humanidade, “quase” sucumbiu ao chamado dos seres do outro mundo. Mas, finalmente, ele foi salvo e pôde contar aos outros o que lhe aconteceu. Conclui então: “O sobrenatural não é o

63 “Posfácio”, op. cit; pgs. 43-44.

imaginário, não é o que acontece num outro mundo. É o que 'quase' aconteceu no nosso mundo, e o que o transforma em um 'quase'-outro mundo”.⁶⁴

No sentido sinalizado por Viveiros de Castro, o poder político, o Estado clastreano seria, para os ameríndios, o que “quase-acontece”, o que “quase-se-realiza”, mas que não acontece, não se realiza, pois é inibido. Os ameríndios parecem, nesse sentido, recusar a possibilidade que alguma pessoa, que algum órgão detenha verdadeiramente o poder de submeter, de assujeitar os outros. Em vez disso, poderes pulverizados permaneceriam dispersos no cosmos e na sociedade, aguardando para serem parcialmente apropriados. Essa situação se prolongaria desde as relações entre os homens até as relações entre os homens e os seres do outro mundo. Eu acrescentaria, aliás, o fato de que, para os ameríndios, o sobrenatural, o Exterior, a alteridade mais radical – essa que encarna a figura do perigo necessário para a fabricação de pessoas e coletivos – deve ser pulverizado de modo que não seja capturado por um órgão político separado e autônomo, pois a sua captura significaria o famigerado mau encontro – este que conduz do “quase” ao “absoluto”, da vertigem à queda. Trata-se, assim, e de uma maneira bastante ameríndia, de recusar as formas absolutas em favor das “quase-formações”, de recusar a transcendência num esforço de tornar as forças imanentes.

As pistas de Viveiros de Castro podem então nos fazer pensar que o “contra o Estado” clastreano deve também incluir o “quase-Estado”, e assim a imagem de figuras subjetivas “quase-despóticas”, como determinados chefes, “quase-sacerdotais”, como determinados xamãs e profetas, podem ser mais bem compreendidas em um quadro no qual os mecanismos sociais antecipam e conjuram a transcendência do poder político. O “quase” integraria o “contra” na medida em que ele imprimiria uma forma ao perigo que deve ser evitado. Sob esse ponto de vista, as sociedades contra o Estado revelam-se socialidades da *vertigem*: elas enfrentam o grande perigo ao imprimir nele formas subjetivas, sensíveis e narrativas. Tudo se passa como se fosse preciso expressar o

64 Eduardo Viveiros de Castro. « Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis (entrevista a Renato Sztutman e Stelio Marras)», Sztutman, Renato (org.). *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2008, p. 238.

perigo, representá-lo e mesmo personificá-lo; só assim ele ganhará a forma necessária para que possa, enfim, ser conjurado.

Essas reflexões rápidas sobre o “quase-Estado” e sua cosmopolítica permitem encontrar entre os ameríndios modos originais de responder a possíveis irrupções do poder político coercitivo. Tal possibilidade estaria dada desde sempre, porém se tornaria mais aguçada nos tempos atuais, quando das interações menos ou mais tensas e intensas entre os povos indígenas e o Estado-nação moderno. Nesse sentido, é possível reler a obra de Pierre Clastres tendo em vista o momento mais contemporâneo desses povos. E é preciso pensar a experiência mais contemporânea desses povos a partir de suas respostas originais, e não simplesmente como a conformação a uma nova política, à qual eles permaneceriam alheios. A política indígena só pode ser compreendida em seus termos, mesmo quando ela se aproxima e quase se confunde com a nossa política. Ela quase se confunde, mas não se confunde, pois nesse quase haverá sempre um contra. E essa será sempre uma lição clastreana.