

De que falam os índios^{1*}

└ HÉLÈNE CLASTRES

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

TRADUÇÃO: LARISSA BARCELLOS

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE, RIO DE JANEIRO, RIO DE JANEIRO, BRASIL

DIEGO ROSA PEDROSO

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, SÃO PAULO, BRASIL

REVISÃO TÉCNICA: TÂNIA STOLZE LIMA

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE, RIO DE JANEIRO, RIO DE JANEIRO, BRASIL

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p366-379

Ele [o deus Ñamandu] faz advir primeiro a Palavra, substância comum aos divinos e aos humanos. Atribui à humanidade o destino de acolher a Palavra, de nela existir e de dar-lhe abrigo. Protetores da Palavra e protegidos por ela: tais são os humanos, todos igualmente eleitos dos divinos. A sociedade é o usufruto do bem comum que é a Palavra.

Pierre Clastres, *Arqueologia da violência*¹

Eu gostaria apenas de lembrar um aspecto da obra de Pierre Clastres talvez um pouco esquecido, encoberto pela questão do poder e, contudo, tão importante quanto ela: sua reflexão sobre a linguagem. O que é falar para os índios? O que sua relação com a linguagem revela e permite pensar acerca de sua “natureza dupla e essencial”: um questionamento que cada novo trabalho de campo o incitou a retomar?² *A fala sagrada* dos índios guarani, cantos de caçadores guayaki,

* Originalmente publicado em: CLASTRES, Hélène. De quoi parlent les Indiens. In: ABEN-SOUR, Miguel; KUPIEC, Anne. Cahier Pierre Clastres. Paris: Sens & Tonka, 2011. p. 211-220. (N.T.)

¹ Usaremos as traduções para o português já disponíveis dos textos de Pierre Clastres em todas as citações. Quando o trecho citado tiver sido adaptado pela autora (Hélène Clastres), manteremos as suas modificações. Há uma ressalva, entretanto, para o livro *A Fala Sagrada* (1990), cuja tradução disponível para o português sofreu pequenas modificações sempre que julgamos necessário aproximá-la do original em francês. (N.T.)

² “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” (CLASTRES, P., 2003, p. 141).

cantos-choro das mulheres, “comentários livres” dos profetas, relatos heroicos de sociedades de guerreiros do Chaco... uma diversidade de usos, de ritos, de criações verbais à qual ele estava particularmente atento e que fez questão de restituir, a fim de tornar sensível para nós a relação singular que os indígenas mantêm com a linguagem e a fala, essa “relação *interior* que é já em si mesma aliança com o sagrado” (CLASTRES, P., 2003, p. 143).

Mas é antes mesmo de qualquer experiência de campo, apenas com a leitura da documentação americanista, que a questão se impôs a ele, ligada então à questão do poder. Desde seu primeiro artigo, com efeito, observando a qualidade de orador que é exigida do chefe para exercer sua função e o *dever* da palavra que lhe é atribuído,³ ele percebe também que essa palavra, mesmo que esperada, não é ouvida, e que, sem dúvida, não é importante que ela o seja, na medida em que não diz nada que todos já não saibam. Isso significa que o discurso do chefe não tem por função comunicar. Donde a ambivalência que P. Clastres sublinha: desviadas de sua função de comunicação, de signos a serem trocados, as palavras valem por elas mesmas; a solidão do discurso do chefe remete a esse “desdobramento em *signos e valores*”. Mesmo que esse discurso sem interlocutores não seja destinado à escuta, isto não implica que ele seja vazio, mas simplesmente que ele é suficiente por si mesmo, vale por si mesmo, e sua função deve ser buscada alhures. Do que fala, com efeito, o chefe nos discursos cotidianos que a tribo espera? Ele expressa a tradição. Ele expressa aquilo que faz o “nós” no qual uma sociedade particular se reconhece. Ele enuncia assim *o que é*: a saber, que a ordem social foi fundada pelos Ancestrais, e que os homens têm como única tarefa respeitá-la, mantê-la, reconduzi-la. As normas da sociedade, a ordem que a funda, não dependem da decisão dos viventes: elas são *recebidas*, instituídas em outro tempo por outros que não são os homens, pelos Ancestrais míticos que não têm nenhum laço genealógico com os viventes.

Alteridade original da própria cultura [...] a ordem da Lei, como instituição do social, é contemporânea não dos homens, mas de um tempo anterior aos homens, ela se origina no tempo mítico, pré-humano, a sociedade encontra sua fundação no exterior dela mesma (CLASTRES, P., 2004, p. 70).⁴

Remetendo assim ao tempo da *fundação*, o discurso do chefe nos revela sua verdadeira dimensão e sua função: ele coloca a sociedade em relação consigo

³ “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” (CLASTRES, P., 2003, p. 58).

⁴ Hélène Clastres alterou o texto original de P. Clastres e suprimiu, sem indicar, um trecho da citação original. Apesar de nos basearmos na tradução consagrada do artigo de P. Clastres, seguimos aqui as alterações da autora. (N.T.)

mesma, graças à mediação do mito, terceiro termo que permite estabelecer essa relação (CLASTRES, P., 1980, p. 151).⁵

Pela voz do líder, a tribo se afirma como “totalidade una”, afirma sua “vontade de perseverar em seu ser cultural” e, se ela tem tanta necessidade de sua eloquência, é para celebrar seu acordo consigo mesma (CLASTRES, P., 2004, p. 71). Discurso solitário e que, quiçá, não tem nada a comunicar, que não é discurso de poder (e, nesse sentido, vazio), mas uma fala *plena*, na medida em que se dedica a afirmar aquilo que faz o ser mesmo da sociedade. Compreende-se por que falar é, por excelência, o ato político do chefe indígena.

P. Clastres encontra no canto dos caçadores guayaki, ao qual ele consagra o primeiro texto escrito a partir de seus próprios materiais, “O arco e o cesto”, a mesma propriedade da palavra – valor e não mais signo. Ela está, nesse texto, no ponto de partida de sua reflexão:

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. (CLASTRES, P., 2003, “O Arco e o Cesto”, p. 171)

Sob esse aspecto essencial, então, os cantos dos caçadores são comparáveis aos discursos do chefe. Não destinados a serem ouvidos – “quem escuta o canto de um caçador, além do próprio cantor, e a quem se destina a mensagem senão àquele mesmo que a emite” (CLASTRES, P., 2003, p. 138) –, eles são eminentemente solitários, a despeito por vezes das aparências, pois, mesmo cantando juntos, “cada um canta seu próprio canto”. Entretanto, todos dizem sempre a mesma coisa: com uma voz enérgica, com palavras gradualmente mais deformadas na medida em que se amplifica o seu canto, cada homem afirma *o que ele é*, um caçador: “Eu sou um grande caçador, eu mato muita caça, eu, eu, eu”. Palavra exterior à comunicação e plena de sentido, contudo, porque a linguagem, “transformando-se em pura posição de valor para um Ego, não deixa, no entanto, de ser o lugar do sentido”, e porque é na celebração de seus talentos que os homens dizem “Eu”. O canto do caçador guayaki: uma “endolinguagem” na qual “vem se abrigar a liberdade de sua solidão”.

Por que essa função de constituição de um Ego é atribuída aos cantos de

⁵ Dado que a autora faz uma referência indireta ao texto de P. Clastres, sem citar trechos específicos, decidimos manter a referência da edição usada por ela para evitar imprecisões na referênciação. (N.T.)

caça? É porque a caça é a atividade principal dos homens, na qual eles se reconhecem, vivida não como trabalho, mas como liberdade.

A caça, os Aché não se cansam disso [...]. Não se lhes pede outra coisa, e é do que gostam acima de tudo. Eles estão, desse modo e sob esse ponto de vista, em paz consigo mesmos. Nada de divisão interior, nenhum rancor para perturbar sua alma. Eles são o que fazem [...]. Prisioneiros de um destino, talvez [...]. Os caçadores Aché, quanto a eles, vivem-no como liberdade. (CLASTRES, P., 1995, p. 205)

Enquanto caçadores, por conseguinte, os homens estão de acordo consigo mesmos, e é desse acordo que falam, também, os seus cantos.

Esses discursos, esses cantos nos quais “o sentido é despreendido de toda mensagem”, têm ainda em comum o fato de fazerem parte do cotidiano, de serem ligados às regularidades da vida mais do que a seus acidentes ou a seus tempos fortes. Para acompanhar os momentos excepcionais da vida social, há outras formas de falar, de articular as palavras, cantos e discursos que, embora permaneçam eles também exteriores à troca, diferem sensivelmente daqueles que se inscrevem na banalidade cotidiana. Portadora, dessa vez, de mensagem, a palavra é dita para ser ouvida, e ela traduz não mais o acordo e a unidade, mas a *divisão interior* – do indivíduo consigo mesmo, da sociedade consigo mesma. Tais são, entre os Guayaki, os cantos que anunciam a vingança; tais, entre os Guarani, os discursos dos profetas. Neles, o poder das palavras se manifesta com uma força singular.

É costume, entre os Guayaki, vingar os mortos. Todos têm direito a essa compensação: *jepy*, a vingança, sem a qual as almas não conseguiriam ganhar a pradaria onde residem parentes e amigos defuntos. Mas o *jepy* não é o mesmo para todos. Ao se tratar de um idoso ou de uma criança ainda não iniciada, o vingador se contentará com um simulacro de vingança – um golpe com arco sobre o crânio da vítima escolhida. Mas se o morto é um caçador no vigor da idade, então matam para ele uma criança, quase sempre uma de suas próprias filhas. Exigidos pelo costume, esses homicídios não têm um executante especializado ou designado a cada ocorrência, não são impostos a ninguém; são o encargo possível a qualquer homem, que pode ou não se transformar em vingador – e transformar [*changer*], aqui, é a palavra certa. É sempre por um canto que o matador se declara, e aquilo que, para começar, ele declara, é que ele não é mais ele mesmo. Assim diz Jakugi, autor de um homicídio, que quis um dia narrar ao etnólogo (CLASTRES, P., 1995, p. 189-93):

“Uma noite, eu me sentei perto do meu fogo e comecei a cantar: o que partilhou o *bykwa*, esse está fora de si [...]. Eu cantava alto [...] para que todos

ouvissem?” (CLASTRES, P., 1995, p. 189; 191).⁶ Fora de si, *by-ïä*, privado de natureza, tal é provisoriamente o ser do matador. Pois, para matar nessas condições, matar um dos seus, é preciso verdadeiramente – os Guayaki o insistem com veemência – não ser mais o mesmo. É por isso que Jakugi, nos dias que precedem sua vingança, caso continue a caçar, não pode, ao cair da noite, juntar-se aos outros caçadores para se afirmar e cantar suas façanhas. Canto do caçador e canto do matador se excluem, e aquele que mata não é mais, provisoriamente, um caçador: “atrás dele, movem-se as potências que odeiam os Aché” (CLASTRES, P., 1995, p. 190). Deixar a cólera – ou as potências invisíveis – invadir todo o ser até não ser mais quem se é, tal é a condição para se fazer vingador, para encontrar a força de cantar esse canto, “ser capaz de pronunciar as palavras irreversíveis das quais todos, ele mesmo e os outros, ficarão prisioneiros” (CLASTRES, P., 1995, p. 189). E é justamente isso o que acontece com Jakugi: prisioneiro de seu canto, é com a morte na alma que ele executará a vingança. “Eu tinha cantado, era preciso fazer o *jepy*”, diz ele (CLASTRES, P., 1995, p. 193). Solidão de uma fala que, mesmo que ouvida, permanece exterior à troca, não espera dos outros nenhuma resposta, exceto um assentimento passivo. Ela encerra aquele que a enunciou em um espaço fora de alcance – fora da natureza e fora da sociedade. Será necessária toda a potência do ritual para que ele “torne a ser o que cessou de ser por um momento, um caçador”.

Falar – cantar – é uma passagem ao ato. As palavras, claramente articuladas e lançadas à plena voz, a fim de que ninguém ignore sua mensagem, são “irreversíveis”: a palavra que tomou a todos como testemunha não tem mais volta, ela obriga aquele que a emite e aqueles que a escutam. “A noite passou. Rambiangi não parou de cantar. As palavras de morte, todo mundo as ouviu e, quando ao alvorecer o homem se ergue, sabe-se muito bem o que ele vai fazer. É como se os atos estivessem já cumpridos” (CLASTRES, P., 1995, p. 186, grifos nossos).

As palavras e as coisas – como também os nomes e os indivíduos – são a mesma realidade, e falar, ou nomear, permite agir sobre o real: tal é a potência própria da linguagem que esses ritos de exceção apenas põem em relevo. Nela, mil comportamentos mais ou menos codificados encontram sua razão: maneiras de falar em voz alta ou baixa ou mesmo sem emitir som articulado, de fazer silêncio, ou, ao contrário, de gritar contra o vento, o trovão ou o arco-íris, de saudar por outros nomes, que não os seus, os animais que foram mortos, de cantar-chorar os males, grandes ou pequenos, da vida... tudo o que constitui o uni-

⁶ *By-kwa*: “o que faz a ‘natureza’ de alguém e lhe dá o seu nome. Um caçador contribui para o *bykwa* de uma criança que vai nascer oferecendo caça à mulher grávida, a qual dará à criança o nome de um dos animais consumidos. Inversamente, estar fora de si, se diz *byiä*, literalmente privado de *by*, isto é, sem natureza – e, é preciso dizer, sem nome?”.

verso da linguagem. Talvez também ela faça avaliar melhor a obrigação na qual se encontra o chefe, quando ele fala, “de manifestar a inocência de sua função”.

É a inquietude da sociedade sobre si mesma que a fala profética traduz, um exemplo por excelência de um discurso em que “repousa o valer da palavra como valor” (CLASTRES, P., 2003, p.141). Foi sem dúvida ela que mais reteve a atenção de P. Clastres. Em especial, ele deu aos textos guarani uma antologia: *Le Grand Parler [A Fala Sagrada]*.

O *belo saber*, as *belas palavras*, como os índios as designam, constituem uma tradição sagrada e secreta, a qual, de fato, permaneceu por muito tempo ignorada.⁷ Apenas um pequeno número de homens é o seu depositário, aqueles denominados ñe'ë jara, os mestres das palavras. *Grand Parler*, por ser linguagem comum aos homens e aos deuses, por as coisas serem nomeadas, graças ao uso da metáfora, “segundo seu ser verdadeiro, segundo sua dimensão sagrada”, e por reter o saber do mundo e a filosofia dos Guarani. Essa linguagem que os deuses inspiram, ao mesmo tempo que são seus destinatários, teria justamente a intenção de agir sobre eles.

De que falam os sábios guarani? Eles exprimem a infelicidade da condição humana sobre uma terra má, a existência “doente” – doente porque incompleta, submetida ao tempo e à lei social – que os homens receberam em partilha, mas à qual não se resignam: obstinadamente, eles expressam sua *recusa* a essa condição, desejando acreditar que seu verdadeiro destino é outro. É por isso que dia após dia eles questionam os deuses, na esperança de que finalmente as Belas Palavras os pressionarão a falar, a anunciar “a vinda dos tempos das coisas não mortais, da completude acabada, desse estado de perfeição no e pelo qual os homens transcendem sua condição” (CLASTRES, P., 1990, p. 12).⁸

Esse discurso de recusa do mundo, o qual singulariza a cultura tupi-guarani, inscreve-se em uma longa história: ele retoma, continua de outra maneira aquele que os profetas tupi outrora sustentavam quando, denunciando uma ordem social julgada má, conclamavam a não respeitarem mais a lei. Era um “discurso para além do discurso [...] discurso de ruptura com o discurso tradicional [...] no exterior do sistema de normas, regras e valores antigos legados e impostos pelos deuses e ancestrais míticos” que os antigos profetas sustentavam e, desse modo, se opunham diametralmente àquele dos chefes (CLASTRES, P., 2004, p. 94). Essa “nova prosa para exprimir a nova figura – má – do mundo” vinha então

⁷ À diferença dos grandes mitos “clássicos” (gêmeos, dilúvio, origem do fogo), dos quais se conhece versões que remontam ao séc. XVI, esses textos foram descobertos nos anos 1950 por Léon Cadogan.

⁸ No artigo de Hélène Clastres, a referência está para CLASTRES, P., 2004. Entretanto, este e outros trechos encontram-se em CLASTRES, P., 1990. Decidimos então referenciá-los seguindo a bibliografia e paginação dos trabalhos de Pierre Clastres em português. (N.T.)

pôr em evidência, para contestá-la, a mudança que estava em curso no mundo tupi-guarani, onde emergiam chefias potentes, onde a tradição estava ameaçada de se perder. À nova figura do chefe, doravante à frente de grandes aldeias e de linhagens importantes, opunha-se aquela dos profetas, errantes sem parentela, sem vínculo com um lugar. E eles, sustentando uma linguagem “homogênea a seu status social”, incitavam os índios a abandonarem suas aldeias – com tudo o que esse espaço encerra de relações e obrigações – para se porem em busca de um mundo melhor, onde não existem nem a troca, nem o trabalho, nem a morte. Uma linguagem que os índios escutavam, fascinados, e que, algumas vezes, teve impacto grande o suficiente para arrastar aldeias inteiras a imensas – e mortais – migrações.

Hoje os Guarani não buscam mais no espaço a Terra sem mal. Eles não conclamam mais que se cesse o respeito pelas leis ancestrais, muito pelo contrário (é verdade que o mal que arruinou suas sociedades veio do exterior, e não de sua dinâmica interna). Eles desenvolveram, por outro lado, uma reflexão filosófica sobre o mal e a origem do mal, sobre a condição humana, votada à finitude e dotada, contudo, dessa parcela de divindade que é a linguagem. Para compreender o estatuto da linguagem, o lugar que lhe atribui o pensamento guarani, é preciso escutar a narrativa – o poema – da criação.

Vê-se ali o deus Ñamandu emergir pouco a pouco da noite originária e, em seguida, antes de fazer surgir os outros deuses, estabelecer os quatro elementos que serão indispensáveis para a futura terra: sucessivamente, a chama e a bruma, o fundamento da palavra, a fonte do que reúne e, por fim, o canto sagrado. Todos se relacionam à existência dos futuros homens e definem aquela que será sua *condição* em uma terra ainda por vir. Assim, a bruma será figurada na terra futura pela fumaça do tabaco, indispensável aos sábios guarani para se dirigirem aos deuses: “A fumaça de tabaco repete a bruma original e traça, elevando-se do cachimbo, o caminho que conduz o espírito para a morada dos deuses” – compreende-se na passagem que, para nomeá-lo “segundo seu ser verdadeiro”, as Belas Palavras nomeiam o cachimbo como “esqueleto da bruma” (CLASTRES, P., 1990, p. 27; 17).⁹ Quanto à fonte do que reúne, ela faz alusão direta à condição humana, uma vez que designa a solidariedade tribal. Nessa gênese enigmática – em que as coisas ainda não existem, mas existem no saber que Ñamandu tem delas, e se desdobram ao mesmo tempo que ele próprio se desdobra – a palavra ocupa um lugar à parte, pois é ela que faz a divindade mesma do deus:

⁹ Segundo o pensamento guarani, os animais e as coisas que podem ser vistas sobre a terra são apenas as imagens, as cópias daquelas que existem no mundo dos deuses.

De seu saber divino das coisas,
 saber que desdobra as coisas,
 o fundamento da Palavra,
 ele o desdobra desdobrando-se a si mesmo,
 ele faz disso sua própria divindade, nosso pai.
 A terra não existe ainda, reina a noite originária,
 não há saber das coisas... (CLASTRES, P., 1990, p. 26)

Em guarani, *ayvu* é a linguagem, e *ñe'ë*, palavra, significa também alma; aquilo que constitui a essência do humano é a essência mesma do divino; a alma-palavra que habita os homens é uma parcela da linguagem que funda a divindade. Aí precisamente é dada a condição humana, pois será próprio dos homens existir apenas em relação aos deuses, na Palavra e por essa Palavra de essência divina que os distingue, e para a qual eles são abrigo.

“Ñe'ë é o que constitui o humano como pessoa, o que, saído dos deuses, vem habitar o corpo destinado a ser sua morada” (CLASTRES, P., 1990, p. 31).¹⁰ Assim, para dizer que uma criança nasceu, a língua sagrada diz: “uma palavra encontrou um assento”. É a pessoa individual que a alma-palavra qualifica, é a um indivíduo que ela confere o modo humano de existir: uma individualidade que está inscrita no nome próprio. A alma-palavra, o nome próprio, o indivíduo são indissociáveis, eles constituem uma só e mesma realidade. Donde a recusa dos Guarani em revelar aos estrangeiros seus verdadeiros nomes – afinal, eles dariam a sua alma – e o uso parcimonioso que fazem deles, mesmo entre si.¹¹ Donde também a importância que eles dão à atribuição do nome ou, mais precisamente, à sua descoberta: pois trata-se menos de dar um nome à criança, do que saber quem ela é e, conseqüentemente, qual nome é verdadeiramente o seu. É o trabalho dos sábios identificar a criança, descobrir de qual horizonte vem a alma-palavra e qual deus a enviou – oeste ou leste, Tupã ou Jakaira... Pois, enquanto ela não tem seu nome, isto é, enquanto ela não é ela mesma, a criança, dominada pelo corpo, é habitada pela cólera.

Mal ele se encontra em seu lugar,
 e a cólera já o exalta..
 [...]
 E vejam: quanto aos nomes que impomos,

¹⁰ Tradução do original modificada por nós. (N.T.)

¹¹ Para as relações com os paraguaios e com qualquer estrangeiro, os índios têm primeiros nomes espanhóis, para eles simples etiquetas, desprovidas de sentido e de valor.

quando com efeito eles nomearam as crianças,
somente então haverá para eles [sic] alegria na morada ter-
restre,
e não se abandonarão mais à cólera. (CLASTRES, P., 1990,
p. 115-6)¹²

O nome é “o signo da presença do divino na pessoa da criança. Como tal, ele aparece como o limite do corpo”.

Apesar disso, a relação com os deuses não é, segundo o pensamento guarani, assunto individual, e o profeta que dirige a um deus as Belas Palavras não o faz jamais em seu nome, é por todos que ele fala. A ordem mesma da criação significa que, após a palavra, advém o que reúne, *mborayu*, a solidariedade tribal: ela faz dos Guarani, *coletivamente*, os eleitos. E é à comunidade dos eleitos, “como lugar de desdobramento da Palavra”, que se destina o canto sagrado, último elemento da criação, ao menos no que concerne à humanidade do homem:

Desdobrado o fundamento da Palavra futura,
conhecido Um o que reúne,
do divino saber das coisas,
saber que desdobra as coisas,
ele faz brotar, única,
a fonte do canto sagrado.
A terra não existe ainda (CLASTRES, P., 1990, p. 30)

O canto sagrado,

sagrado enquanto linguagem dos homens dirigindo-se aos deuses [...] define, exprime e realiza a relação entre os homens como comunidade de eleitos e a esfera do divino [...]. O canto sagrado não é um ato de fé, não é o suspiro angustiada da comunidade de crentes. Nele, os homens antes afirmam o saber intransigente de sua própria divindade. (CLASTRES, P., 1990, p. 31)

¹² Uma criança recebe seu nome, sua palavra-habitante, apenas em torno dos quatro anos, quando é capaz de “se erguer”, ou seja, de andar e de falar. Antes disso, ela conhece apenas a irritação, ela se irrita, dizem os Guarani, mesmo contra o seio de sua mãe.

Uma vez estabelecidos os elementos primordiais que definem o modo de existência dos futuros habitantes da terra, Ñamandu busca com quem deixar a sua guarda, e ele faz então que se engendrem os deuses e as deusas. Instituídos “pais e mães verdadeiros da palavra-habitante”, são eles – Karai, Jakaira, Tupã... – que mandarão a palavra animar – e acalmar – as crianças recém chamadas para brincar sobre a terra; são eles, também, que estarão à escuta das Belas Palavras.

Vinda da morada dos deuses, a alma-palavra guarda a lembrança e a nostalgia de seu lugar de origem. Nessa memória se enraíza a convicção religiosa dos Guaraní, sobre ela se apoia a afirmação, constantemente reiterada, de que eles não são feitos para ficar sobre a terra feia, e que, desde que continuem a viver como Guaraní, em conformidade às normas ancestrais, eles receberão dos deuses as Palavras que abrirão o caminho para a Terra sem mal, assim como receberam, antes deles, os seus ancestrais. Não se esquecer: esta é a única recomendação que os deuses, pela boca dos sábios, fazem à alma-palavra que eles enviam:

“Lembre-se de mim, você que se ergue! Assim, farei correr o fluxo das Belas Palavras para você, que se lembrará de mim [...]. Você, que vai morar sobre a terra, tenha lembrança da minha bela morada” (CLASTRES, P., 1990, p. 113). E esta declaração do Mestre do Trovão:

Eu, Tupã, lhes dou esses conselhos. Se um desses saberes permanece em seus ouvidos, em sua audição, então vocês conhecerão meus rastros [...]. Você terá, meu filho, a ocasião de se lembrar de tudo isso, e você cantará [...]. Eu, de longe, prestarei atenção. Somente assim vocês atingirão o termo que lhes foi indicado. Eu vou para longe, vou para longe, vocês não me verão mais! Por conseguinte, meus nomes, não os percam! (CLASTRES, P., 1990, p. 136)

Profetas, verdadeiramente, os que falam assim, já que neles um deus fala – e são escutados. Esses mestres das palavras são pensadores. Eles não falam para contar mitos, mas para, sobre essa base, deixar livre curso à exegese ou à improvisação, para refletir sobre o bem e o mal, lembrar aos homens as suas obrigações ou aos deuses as suas promessas.

Um homem – um sábio-pajé – conta os mitos da tribo; a inspiração, a exaltação poética tomam conta dele; ele fala a respeito dos mitos, fala dos mitos, fala além dos mitos. Existe como que uma espécie de abandono à magia do verbo, que

toma totalmente conta do orador e o leva a esses picos onde habita o que sabemos ser a palavra profética. (CLASTRES, P., 1990, p. 125)

Entretanto, quaisquer que sejam a exatidão e “o esplendor solar das palavras” que lhes são endereçadas, os deuses permanecem silenciosos, as Belas Palavras parecem não ter efeito sobre eles:

Mas veja: eu me ergo em meu esforço,
e todavia você não pronuncia as palavras, não, em verdade,
você não pronuncia as palavras. (CLASTRES, P., 1990, p. 142)

Podem os deuses falar de outra forma que não pela boca dos profetas, enunciar outra coisa que não a questão que os assombra? Aí se coloca, subjacente à convicção tão fortemente afirmada de seu destino de eleitos, a dúvida que afronta os Guarani, e com ela o pensamento de que, talvez, esse próprio destino os leva menos a compartilharem a calma dos deuses do que a se manterem no questionamento e na inquietude.

Somos aqui confrontados com um pensamento do qual não sabemos, diz P. Clastres, o que é preciso admirar mais: sua profundidade metafísica ou a beleza da linguagem que o expressa. Ele mesmo muito admirava tanto uma quanto a outra para desejar ser o seu tradutor. E se a tradução não apresenta dificuldades particulares no que concerne aos mitos, “simples narração de aventuras”, o mesmo não ocorre com textos sagrados e fragmentos filosóficos, em que o tradutor é confrontado com a “dificuldade de dominar o espírito que corre secretamente sob a tranquilidade da palavra” (CLASTRES, P., 1990, p. 17). Donde a escolha de traduzir ao pé da letra, justamente, para melhor lhe restituir o espírito. “Traduzir os Guarani em guarani” é, seguramente, traduzi-los com as suas palavras mais do que com as nossas, e verter, na medida do possível, seu pensamento em uma linguagem que não lhe seja estrangeira; é evitar reduzi-lo a algo já conhecido nele, introduzindo palavras ou conceitos a ele exteriores; e é, ao mesmo tempo, preservar a estranheza desse pensamento e, inclusive, sua obscuridade. Graças a isso, de uma cultura a outra, ressonâncias por vezes se produzem, e tal aforismo de um pensador guarani a propósito do Um e do mal leva à filosofia dos Gregos antigos, permitindo-nos reler de maneira diferente, por um momento, nossa

própria tradição filosófica (CLASTRES, P. 1974, p. 146-51).¹³

Como não se lembrar, ao falar de seu trabalho sobre os guarani e de sua reflexão sobre a linguagem, do objetivo que P. Clastres imputava à etnologia – ou o ideal que ele sonhava para ela: de não ser apenas ciência e, portanto, discurso sobre, mas “diálogo com as civilizações primitivas” (CLASTRES, P., 1968, p. 113)? Uma concepção da sua disciplina que esclarece de outro modo suas escolhas etnográficas – a vontade de diversificar sua experiência de campo – e a importância, atestada por toda a sua etnografia, que ele atribuía a todas as formas de linguagem, dos cantos de caça ao pensamento mais elaborado, sem se esquecer dos mitos e de todas as formas de contá-los, comentá-los, levá-los a sério ou rir deles, ou ainda essa forma singular de literatura oral recolhida entre os Chulupi, próxima da epopeia e que celebra grandes guerreiros e grandes feitos de guerra.

Ora, o que está em jogo, em todos os casos, é “a relação geral do homem com a linguagem, tema sobre o qual essas vozes longínquas nos chamam a meditar” (CLASTRES, P., 2003, p. 140). A meditação de P. Clastres o conduz a descobrir, em uma análise da “natureza dupla e essencial da linguagem”, outra linha de partilha entre as sociedades primitivas – as sociedades contra o Estado – e as nossas, uma nova clivagem que recorta, ou prolonga, a clivagem política. Ao mesmo tempo signo e valor, a linguagem preenche uma dupla missão, ela é certamente aquilo que reúne os homens e torna possível a troca, mas, também, o que os separa, já que abriga o eu dos indivíduos e o sonho de cada um de escapar de sua condição, portanto, da troca. Ora, signo e valor variam em sentido inverso e determinam duas maneiras opostas de ser na linguagem. Nossas sociedades, para as quais a linguagem não é mais que um meio – de comunicar, de informar e, também, de sujeitar –, mantêm com ela uma relação exterior e, pelo excesso de uso que fazem dela, despojam-na de seu valor e empobrecem o seu sentido; as sociedades indígenas, ao contrário, “mais preocupadas em celebrar a linguagem do que em servir-se dela”, mantiveram com ela uma relação interior, e elas nos ensinam “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” (CLASTRES, P., 2003, p. 141). Protetores da palavra, então, os índios sabem aquilo de que em nossa sociedade pensadores e poetas não se esqueceram, que ela é o bem comum, o lugar verdadeiro de seu ser. Tal é a lição dos selvagens sobre o bom

¹³ Cf. nota 6 supra. (N.T.)

uso da linguagem. Cantos, rezas, mitos... as palavras sozinhas lhes permitem realizar o desejo de se libertarem do mundo de relações ao qual estão atados, e tanto o canto guayaki como a fala profética estão lá justamente para traduzir, realizar em palavras “o sonho universal de não mais sermos o que somos”.

Referências bibliográficas

- CLASTRES, Pierre. *Entre Silence et dialogue*. L'Arc, n. 26, p. 76-78, 1968.
- _____. *La Société contre l'État*. Paris, Minuit, 1974.
- _____. *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Seuil, 1980.
- _____. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Trad. Nícia A. Bonatti. Campinas: Papyrus, 1990 [1974].
- _____. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai?* Trad. Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995 [1972].
- _____. *A sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].
- _____. *Arqueologia da violência: pesquisas de Antropologia Política*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes Moura. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1980].

Tradutores Larissa Longano de Barcellos

Mestre em Antropologia pelo PPGA/UFF e bacharel em Ciências Sociais pela FFLCH/USP. Desenvolve pesquisas na área de etnologia indígena, com enfoque nos povos da família linguística Pano, da Amazônia Ocidental.

Diego Rosa Pedroso

Doutorando em Antropologia Social no PPGAS/USP e Mestre em Antropologia Social pela mesma instituição. Desde 2010 desenvolve pesquisas em etnologia indígena na região do alto rio Negro (Amazonas) sobre os temas dos grupos sociais, festas, rituais e regimes de nomeação.

Autora **Hélène Clastres** é etnóloga e pesquisadora do C.N.R.S. (*Centre national de la recherche scientifique*). Especialista em antropologia política, escreveu o livro “A Terra sem Mal. O profetismo tupi-guarani”, publicado no Brasil pela Editora Brasiliense em 1978, três anos depois de sua edição original.

Revisora técnica **Tania Stolze Lima**

Pesquisadora do Cosmopolíticas – Núcleo de Antropologia, Universidade Federal Fluminense. Sua área de pesquisa é etnologia indígena. Escreveu *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva* (São Paulo, Editora Unesp, 2005).

Recebido em 16/07/2016

Aceito para publicação em 11/01/2017