

Introdução:

Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado

Renato Sztutman

Universidade de São Paulo

Tem-se notado nos últimos anos um renovado interesse pelo pensamento de Pierre Clastres, pensamento precocemente interrompido devido à sua morte em 1977. Muito debatidos nos anos 1960 e 1970, por conta da radicalidade de suas teses sobre a “sociedade contra o Estado”, os escritos de Clastres foram como que eclipsados nas duas décadas seguintes, seja porque pareciam excessivamente românticos aos seus críticos – afinal, a irrefutabilidade do Estado voltava ao centro das discussões sobre a política no mundo moderno e além dele – seja porque pareciam projetar sobre o material empírico (etnográfico, histórico e mesmo arqueológico) uma imagem abstrata e idealizada da “sociedade primitiva” una e indivisa.¹ O intento deste dossiê é atinar, na contracorrente desse eclipsamento, para a atualidade do pensamento e da obra de Pierre Clastres. A atualidade que reivindicamos para o autor diz respeito tanto à ideia filosófica a que ele se aferra – o Estado não é uma necessidade inata à vida social, o que nos obriga a pensar a política em outros termos² – quanto à compreensão dos modos de ser (e devir) das populações ameríndias, estas que sempre estiveram na base das suas reflexões. Essa atualidade sinaliza, antes de tudo, a potencialidade das ideias clastrianas que, se não refletem imediatamente a realidade observada,

continuam a contribuir para a formulação de questões cruciais acerca do político e suas metamorfoses nos mais diferentes mundos.

Este dossiê, que nasceu do Colóquio “Pierre Clastres: pensar a política a contracorrente”, realizado em São Paulo em outubro de 2009, não deve ser tomado isoladamente, pois se conecta com outros acontecimentos fortemente empenhados em atinar para essa atualidade e potencialidade do pensamento de Clastres.³ Mais diretamente, o Colóquio de São Paulo foi pensado como parte integrante e movimento paralelo do Colóquio “Pierre Clastres e nós: liberdade política e Estado coercitivo”, ocorrido em Paris, em novembro do mesmo ano, e organizado por Miguel Abensour e Anne Kupiec. As principais contribuições deste último evento, somadas a escritos inéditos e esparsos do autor, textos de homenagem, documentos e fotografias, resultaram na coletânea *Pierre Clastres* (Abensour & Kupiec, 2011), que traz, entre outros, um ensaio inédito de Hélène Clastres, esposa e parceira intelectual do autor.

O Colóquio na França tinha como mote a “revolução copernicana” na antropologia política proposta por Pierre Clastres. No texto de apresentação, Abensour escreve: “o importante é compreender as sociedades com Estado a partir das sociedades contra o Estado, e não mais as sociedades sem Estado a partir do Estado, como se as sociedades ditas primitivas encontrassem o seu sentido numa lógica de falta, a falta de Estado”; sempre lembrando que “não pode haver sociedade humana sem política” (2001a, p. 11).⁴ Não se trata, portanto, de pensar o desaparecimento do político em favor da espontaneidade do social, mas sim “uma instituição política do social, de modo que o poder não coercitivo seja um poder *com* os homens e não um poder *sobre* os homens” (idem, p. 12; grifos nossos). Segundo a proposta de Abensour, é preciso acompanhar como o pensamento de Clastres – e dos povos que o inspiraram – pode fecundar o pensamento ocidental ou, mais precisamente, toda uma tradição da filosofia política. E esse pensamento, ressalta Abensour,

se deve a certas descobertas etnológicas. Assim, por que não reler um autor da magnitude de um Nietzsche – e sua reflexão sobre o poder – a partir dessas descobertas? A proposta de Abensour parece, nesse sentido, levar a sério a aproximação clastriana entre filosofia e etnologia, no sentido de que a segunda pode desempenhar um papel fecundante.⁵

Junta-se aos dois colóquios aqui evocados, ambos debruçados sobre novas leituras do pensamento de Clastres, um terceiro acontecimento: a publicação do “Prefácio” de Eduardo Viveiros de Castro para a edição americana de *Recherches d'Anthropologie Politique* [*Archeology of Violence*].⁶ Viveiros de Castro discute longamente o percurso intelectual de Clastres, situando-o em relação ao marxismo e ao estruturalismo de sua época, e buscando conectar a ideia de “sociedade contra o Estado” com alguns temas de sua própria reflexão, como as “metafísicas da predação” e o “perspectivismo” dos ameríndios.⁷ Ele afirma, por exemplo, que o perspectivismo – forma de pensamento, evidenciada entre os ameríndios, que professa que não são os pontos de vista sobre o mundo que variam, mas sim o próprio mundo (ou que costumamos chamar de “natureza”), pondo em risco dualismos fundantes do pensamento ocidental-moderno – deve ser tomado como uma “cosmologia contra o Estado” (2011, p. 356). Fortemente inspirado na leitura deleuze-guattariana sobre a “máquina de guerra” clastriana, e em diálogo com as reflexões de Tânia Stolze Lima, Viveiros de Castro propõe que o contra-Estado não diz respeito apenas aos coletivos sociopolíticos, mas sim a todas as formas de pensamento, que se recusam a operar dentro da lógica da “unificação”, que é também a da classificação e da identidade. A “máquina de guerra” atina para um pensamento em variação múltipla, isto é, avesso a dualismos rígidos e afeito à intercambialidade de posições. Como nos autores do *Mil platôs*, seria preciso pensar um Clastres além de Clastres, atualizando-o: “Resistir a Clastres, mas não parar de lê-lo; resistir com

Clastres, enfim: confrontar seu pensamento no que nele permanece vivo e perturbador” (2011, p. 306).

Em consonância com os outros dois acontecimentos, e sob o espírito de uma homenagem no sentido forte do termo, o presente dossiê inscreve-se no intuito de pensar a atualidade e a potencialidade do pensamento de Pierre Clastres, rediscutindo as ideias do autor à luz de problemas contemporâneos. Note-se que este dossiê não corresponde exatamente ao conjunto das apresentações ocorrido no Colóquio de São Paulo. Apenas algumas delas, transformadas em artigos, integram o corpo desta edição. Outras contribuições, como as de Eduardo Viveiros de Castro, Gustavo Barbosa e Magnus Course, foram incluídas por condizerem à proposta do dossiê, que se distanciou do aporte mais panorâmico presente no Colóquio. O que conecta os artigos aqui reunidos não é apenas promover uma apreciação geral da obra de Clastres, mas sim colocar as ideias deste autor à prova – ou melhor, em diálogo – de novos materiais etnográficos. A etnografia é, portanto, a marca de todos os textos presentes, é ela que oferece aqui uma releitura das ideias clastrianas.

Este dossiê como que complementa a coletânea francesa organizada por Abensour e Kupiec. Esta, como se disse, privilegia uma visão geral sobre a obra de Clastres, reunindo pensadores de diferentes áreas, ainda que as análises filosóficas aí predominem, oferecendo leituras minuciosas sobre as teses clastrianas e seus desdobramentos. O presente dossiê optou por uma contribuição mais focada, apostando num viés mais etnográfico, reunindo apenas textos de antropólogos. Não obstante, nosso intento não é, de modo algum, dissociar antropologia e filosofia; tanto porque isso contrariaria o propósito e o espírito do autor homenageado, este que sempre buscou restituir o lugar da filosofia na antropologia de sua época, muito atrelada a um projeto cientificista. A maneira pela qual reintroduzimos aqui a filosofia – e, mais especificamente, a filosofia política – é pelo viés de sua interface com a etnografia, na

medida em que esta nos proporciona a possibilidade de abordar problemas da filosofia ocidental-moderna por meio de formulações lançadas pelos povos estudados, indígenas ou não. Apostamos, assim, na máxima de Tim Ingold – “antropologia é filosofia com gente dentro” – e na proposta de que é possível tratar o pensamento dos outros como filosofia (ou mesmo antropologia), uma vez reconhecida a paridade epistemológica e a reversibilidade entre as posições de antropólogo e nativo, sujeito e objeto de conhecimento (Wagner, 1981; Viveiros de Castro, 2002). Como já escrevia Clastres, em 1968, a antropologia deve deixar de ser um discurso nosso sobre os outros para fazer-se um diálogo com o pensamento dos outros, algo que conduziria a nossa própria cultura na direção de um “novo pensamento” (2011, p. 115). E este, em se tratando de antropologia (e filosofia) política, começaria não por acaso com a consideração de uma “filosofia da chefia indígena”, que poderia, aliás, ser rephraseada como uma “filosofia indígena da chefia e da política”. Filosofia em outros termos, por certo.⁸ No artigo aqui incluído, Beatriz Perrone-Moisés refere-se sem pudor a uma “filosofia política ameríndia”, no caso, revelada na mitologia, pois é preciso, levando a sério as lições do mestre Claude Lévi-Strauss, “experimentar a mitologia como lugar de reflexão ameríndia a respeito do que chamamos política, via de acesso ao que poderíamos nomear [...] a armação de uma filosofia política ameríndia”.

O título deste dossiê – *Pensar com Clastres* – foi tomado de empréstimo do artigo de Marcio Goldman, que não por acaso abre o conjunto de textos. Goldman distingue trabalhos que pensam “sobre” um autor – analisam suas premissas, sua trajetória, a coerência interna de seus argumentos etc. – e aqueles que pensam “com” um autor – desenvolvem problemas postos por ele, avançando em searas outras. No que se refere a Clastres, Goldman confessa inserir-se no segundo grupo, e o mesmo parece ocorrer com a maior parte dos textos aqui reunidos, ainda que

cada um deles tenha escolhido um modo particular de lidar com este “com”. Assumimos, pois, o caráter heterogêneo deste dossiê. Alguns artigos remetem diretamente aos textos de Clastres, examinando mais detidamente suas premissas antes de partir para os problemas etnográficos; outros mantêm as ideias do autor apenas como pano de fundo, privilegiando o excuro etnográfico e a conexão com outros autores. Observe-se também que não se trata de um dossiê atado exclusivamente à etnologia ameríndia. Seis dos artigos aqui reunidos atêm-se ao solo etnográfico de Clastres – o mundo dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul – os demais aventuram-se por territórios inscritos em sociedades com (ou “a favor do”) Estado, ainda que para encontrar neles a marca do “contra”. Marca que é também a do dossiê, daí o subtítulo desta Introdução.

Goldman discute o seu percurso intelectual – que envolve diferentes áreas, da história intelectual ao estudo das religiões afro-brasileiras, passando pela antropologia política – a partir do fascínio pelas ideias clastrianas: “Acho que trabalhei com Clastres o tempo todo”, escreve. Segundo ele, a antropologia política de Clastres, mais do que eleger o “político” como foco de análise, consiste numa virada epistemológica ela mesma política, pois que antietnocêntrica e anticolonial. O contra-Estado seria também um modo de ver, de perseguir problemas para além dos domínios do Estado. Nesse ponto, Goldman encontra-se com a leitura de Deleuze e Guattari, há pouco aludida em Viveiros de Castro: o contra-Estado, agora também uma forma de pensamento, deixa de estar confinado às sociedades supostamente “primitivas” para se tornar um aspecto de toda população humana, um vetor de resistência às relações de poder. Goldman ilumina esses vetores, por exemplo, na dinâmica segmentar do movimento negro de Ilhéus, este que jamais se dissocia das religiões afro-brasileiras, revelando mecanismos em nada redutíveis à lógica representativa do Estado e da identidade étnica ou cultural.

Os artigos de Goldman e de Tânia Stolze Lima compõem como que uma dupla abertura do dossiê, pois são textos que se complementam e se retroalimentam, partindo de diferentes posições etnográficas. Os autores, que já escreveram dois textos em coautoria sobre Clastres (Lima & Goldman, 2001 e 2003), apresentam, cada qual a seu modo, e de modo sempre apaixonado e pessoal, as principais linhas de força deste pensamento *com* o qual resolveram pensar. Se Goldman desloca o contra-Estado de seu solo etnográfico, cabe a Lima iluminá-lo de maneira particular, o que ela faz seguindo uma obra seminal, *Crônica dos índios Guayaki*, um Clastres tão etnográfico como literário, portanto o mais cheio de linhas de fuga, que pensa para além de si mesmo. Lima faz dialogar a *Crônica* com textos sobre a poética e a metafísica dos Guarani Mbyá, conectando todos os acontecimentos aí inscritos com sua própria experiência de campo entre os Yudjá, povo tupi do Xingu. O objetivo de Lima é apreender a ideia da “sociedade contra o Estado” pelo viés da experiência etnográfica, sua e de Clastres. E num diálogo forte com Deleuze & Guattari, assim como com Viveiros de Castro, ela ressalta essa “zona de vizinhança entre o perspectivismo indígena e a sociedade contra o Estado”, vislumbrando um “pensamento contra o princípio de identidade”. A autora define o perspectivismo como um “relativismo selvagem”, “insumisso às formas do Um”. E destina boa parte de seu texto à meditação sobre a máxima proferida a Clastres por Soria, um *karai* (xamã, profeta, sábio) mbyá, numa noite fria na floresta paraguaia: “As coisas em sua totalidade são uma. E para nós que não desejamos isso, elas são más”.

Máquina de guerra, máquina de pensamento e agenciamento que pode ser reencontrada entre “nós”, habitantes das sociedades “com” ou “a favor do” Estado. Esta ideia, na qual insistem Goldman, Lima e Viveiros de Castro, inspirados na leitura de Deleuze & Guattari, reaparece em outros artigos aqui incluídos. Tal é o exemplo da reflexão de Ana

Claudia Marques sobre os conflitos entre famílias no interior de Pernambuco. Para ela, é preciso “reencontrar socialidades contra-Estado no seio mesmo de sociedades com Estado e assim buscar formulações que ajudam a transpor o abismo que os separa”. A autora desenvolve, a partir de sua etnografia, a tese de Clastres, para as sociedades indígenas, de que a violência pode estar na base da geração de relações pacíficas, compreendidas em termos de “alianças políticas”. Segundo ela, as disputas de “sangue” promovem distinções antes de serem definidas por elas. Um tal campo social seria atravessado por diferentes regimes de signos: a lei do Estado e o significado da cidadania seriam forçados a co-habitar com as relações de parentesco, que compõem um arranjo dinâmico (pois permanentemente refeitas) de forças centrífugas.

O artigo de Gustavo Barbosa, leitor assíduo de Clastres,⁹ também nos transporta a um território no qual forças centrífugas e propriamente antiestatais têm de conviver, ainda que de forma distanciada, com uma realidade duramente estatal. Mantendo o contra-Estado como fundo, Barbosa descortina a situação de homens palestinos jovens e maduros que vivem num acampamento de refugiados em Chatila, Líbano, a partir da sua incompreensão do termo “gênero”, tão fortemente abraçado por ativistas e ONGs que trabalham na região. O autor contrasta a atividade de criação de pombos por jovens palestinos com as famosas brigas de galo em Bali (como as descritas por Geertz) para evidenciar que, no segundo caso, uma sociedade estatal e hierarquizada, trata-se da construção explícita de papéis masculinos, ao passo que no primeiro caso, uma sociedade marcada pela ausência do Estado libanês e pelas sequelas do grande massacre de 1982 (símbolo também de uma certa desesperança), trata-se simplesmente da metaforização de um desejo de liberdade, não um desejo de “performar o gênero”, mas apenas de “fazer sexo” (visto que, mantidos em posição marginal, esses jovens têm sérias dificuldades de encontrar esposas na idade adequada). A figura dos jo-

vens de Chatila remeteria de certo modo a alguns personagens de escritos de Clastres como “O arco e o cesto” e da própria *Crônica*: personagens inadaptados à divisão, que no entanto persiste na “sociedade primitiva”, entre homens e mulheres. Este tema é, aliás, retomado por Lima em sua conclusão de que o contra-Estado é também um implosivo para dualismos, dos quais o gênero não estaria livre.

Um terceiro artigo se debruça sobre o contra-Estado no interior do mundo “a favor” do Estado, sinalizando um caso limite. Florencia Ferrari descreve a socialidade cigana como fundamentalmente “contra o Estado”. Mas o “contra” dos ciganos não é o mesmo que o dos “primitivos”, pois se para estes o Estado é, ao menos em princípio, algo latente, algo que eles antecipam sem conhecer, para os ciganos ele é, desde tempos imemoriais, o “nosso” Estado. E isso significa pensar o mundo cigano como um constante diferenciar-se, tendo no afastamento em relação a esse Estado um mecanismo constante de afirmação da liberdade. No artigo que fecha este dossiê, Viveiros de Castro propõe um paralelo entre os encontros na floresta com espíritos sobrenaturais, vivenciados pelos índios, e os encontros das pessoas comuns das grandes cidades contemporâneas com a polícia. Em ambos os casos, experimenta-se o perigo de ter sua subjetividade roubada, confiscada, de ser subjugado por um outro que o expropria do direito de dizer “eu”. É importante deixar claro que o Estado, à diferença dos espíritos, constitui um “aparelho de captura” (outro conceito deleuze-guattariano), que unifica esse poder de subordinação, tornando-se um corpo transcendente. Os espíritos, diferentemente, se dissipam pelo cosmos, caracterizando-se pela sua multiplicidade. Os ciganos reportados por Ferrari reencontram-se novamente com os índios, à medida que burlam a polícia e as transcendências do Estado, vivendo sob o risco da captura de sua liberdade, e fazendo disso um motor para a sua socialidade errante. Àquele que quer impedi-los de dizer “eu” eles respondem com um jogo perpétuo de

enganações. O mundo cigano apresentado por Ferrari traduziria talvez a recusa mais profunda do Estado no interior de um mundo em que ele aparece como garantia da socialidade.

Os demais textos do dossiê nos permitem voltar ao solo etnográfico da “sociedade contra o Estado”: as terras baixas da América do Sul. As conexões aventadas por Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima reaparecem de modo particular no artigo de Els Lagrou, que versa sobre as artes indígenas, definindo-as como “artes contra o Estado” e ao mesmo tempo “perspectivistas”, porque contra a representação e fiéis a um certo princípio de transformação, não identitário, antifigurativo. Seguindo Clastres, e sua constatação de que os povos da floresta, diferentemente dos andinos, não representam deuses, e Lévi-Strauss, que vê na distinção entre escrita e figuração realista o reflexo de sociedades divididas em classes, Lagrou imagina uma tal revolução copernicana capaz de adentrar a estética. Se a arte de sociedades a favor do Estado estaria muito enraizada na noção de representação, as artes contra o Estado deslocariam esta para a presentificação da *agência* (*agency*, nos termos de Alfred Gell) de figuras da alteridade, como inimigos, espíritos e animais. À diferença dos ídolos que representam deuses de forma mais propriamente figurativa, máscaras e grafismos que abundam nas terras baixas, mantendo uma fronteira tênue entre a abstração e a figuração, ativam relações, fabricam corpos. Aqui, Lagrou, etnógrafa dos Kaxinawá, flerta com mais um tema clastriano (e deleuze-guattariano): a recusa do Estado transcendente se reflete na inscrição da socialidade no corpo, como “marca”. Artes contra o Estado, contra a transcendência, que visam não à contemplação, mas à experiência, não à fixação das formas, mas à sua constante metamorfose, de maneira análoga à que se dá entre os seres habitantes do cosmos.

A reflexão de Lagrou certamente reverbera na de Magnus Course, toda ela centrada na sua etnografia dos Mapuche rurais do Chile, povo

indígena que se encontra distante da Amazônia. Ele não se refere propriamente à arte, mas a uma outra forma expressiva, a linguagem (especialmente, a fala), reencontrando um tema clastriano crucial. Course, orientado pelo pensamento mapuche, explora a potencialidade da linguagem não em sua função comunicativa, mas na sua capacidade agentiva. Isto remete à ideia clastriana de uma dimensão da linguagem que não é “signo”, mas sim “valor”. Lembremos que a formulação mais clássica de Clastres a este respeito centrava-se na figura do chefe indígena: aquele que fala, mas não para comunicar uma mensagem ou ordem. A fala do chefe seria opaca, celebraria a linguagem. No entanto, seria preciso tomar essa formulação como mais do que a ideia de que o chefe fala para nada dizer. Hélène Clastres, no ensaio que integra a coletânea francesa acima aludida, retoma este tema, inserindo a fala do chefe em um sistema composto por outros gêneros discursivos para atentar ao fato de que há, por trás de tudo isso, toda uma dimensão agentiva, não comunicativa. “Falar – cantar – é uma passagem ao ato. As palavras claramente articuladas e lançadas em plena voz [...] são ‘irreversíveis’. [...] As palavras e as coisas – assim como os nomes e os indivíduos – são a mesma realidade, e falar ou nomear tem efeito sobre o real: tal é a potência própria da linguagem que esses ritos de exceção [ela se refere a ritos descritos em *Crônica dos índios Guayaki*] apenas colocam em relevo” (2011, p. 214).

A dimensão de agentividade, frisada por Lagrou e então por Hélène Clastres em seu retorno à etnografia guayaki, reaparece com todo o ímpeto no artigo de Course, cuja intenção é justamente a de fornecer uma análise minuciosa sobre o conceito mapuche de linguagem, que se afasta da mera função comunicativa. Course aponta que, para os Mapuche, a linguagem não pode ser dissociada do conceito de *nwen*, que ele traduz como “força” – e não como “poder” ou “agência” – aproximando-se de uma definição nietzschiana. Para os Mapuche, a fala seria algo pensa-

do fora da intenção do falante, algo que demanda controle. Aquele que detém o maior controle sobre a fala é o sacerdote, mas ele deve dividir essa função com o chefe que, menos do que alguém que fala sem ser ouvido, é aquele que deve gerenciar por meio da linguagem os assuntos de seu povo, fazendo com que sua fala promova o consenso. Como o sacerdote, ele não domina a “força”, é sim dominado por ela, por isso deve saber dosá-la adequadamente e, com isso, dar forma à socialidade. Nessa ideia de “força” não reside a de coerção. Não havendo ninguém capaz de detê-la, mas apenas de dosá-la, poderíamos concluir que essa “força”, como o poder não coercitivo, estaria acessível a todos, pois se encontra dissolvida no tecido social e não concentrada num aparelho separado. Vemos assim uma teoria indígena singular (mapuche) continuar, por outros meios, a filosofia da chefia clastriana.

Os artigos de Gabriel Coutinho Barbosa e de Beatriz Perrone-Moisés indicam que é possível colher nos mitos e nos ritos aspectos importantes das filosofias políticas indígenas. Clastres teria insistido, em diversos momentos, que os mitos e os rituais são também veículos do contra-Estado. Em “De que riem os índios?” (1967), sobre os índios Chulupi do Chaco, ele mostra como as figuras ridicularizadas nos mitos são também aquelas mais temidas na vida real: os xamãs e as onças. No final de “Infortúnio do guerreiro selvagem” (1977b), referindo-se a um mito dos mesmos Chulupi, evidencia a associação, fecunda nessa “sociedade de guerreiros”, entre a origem da guerra e a origem da sociedade. Gabriel Coutinho Barbosa, partindo de sua etnografia entre os Aparai e Wayana, povo caribe da Guiana Oriental, debruça-se justamente neste ponto desenvolvido por Clastres em suas reflexões sobre a guerra ameríndia: qual a relação entre o estabelecimento das relações sociais pelas trocas e as guerras frequentemente lembradas? O autor concentra-se na noção de “aliança política”, como desenvolvida em “Arqueologia da violência” (1977a), a partir da consideração de narrativas míticas sobre a

aproximação entre os Aparai e os Wayana, inimigos que se tornaram parceiros de troca, passando a partilhar uma mesma ética e por vezes contraindo uniões matrimoniais. Se mitos desses povos fazem referência a um momento de pacificação, as festas intercomunitárias – regadas por cerveja de mandioca (caxiri) e sua decorrente embriaguez – tratariam de desfazer essa paz, de forma encenada ou efetiva, ou ao menos evidenciar que ela não pode reinar, pois a base da socialidade é ainda a guerra. As festas aparai e wayana revelam-se, assim, modelos para as relações políticas intercomunitárias, e as trocas, antes de tudo, táticas de guerra.

Beatriz Perrone-Moisés aprofunda o tema da relação entre mitologia e filosofia política ao lembrar da lição de Lévi-Strauss: não é jamais possível tomar o mito como reflexo da realidade social, o mito é, isso sim, reflexão sobre o real, o que implica possibilidades de distorções e reduções ao absurdo. Nesse sentido, no mito não reside a Lei da Sociedade, mas sim uma reflexão sobre esta, uma filosofia social e política. A autora concentra-se em mitos de três diferentes povos que discorrem sobre a chefia. Os dois primeiros, extraídos respectivamente do livro de Lewis Morgan sobre os Iroqueses (América do Norte) e de uma obra recente sobre os Wayana (Guianas), falam de chefes poderosos, desmedidos e mesmo assassinos, cuja pacificação resulta na origem da vida social. O terceiro (recolhido entre povos arawak das Guianas) fala de um chefe justo, o pássaro biguá (da família dos mergulhões), que luta contra uma sucuri poderosa, aniquilando-a e distribuindo suas partes coloridas a cada um dos pássaros que o haviam acompanhado. Perrone-Moisés reencontra nesse mito de origem da cor dos pássaros e na figura do biguá, que se contenta com sua penugem preta, não colorida, a filosofia da chefia clastriana, remetendo-se ao seu paradoxo de fundo: os povos ameríndios afirmam, em sua maioria, a necessidade de controlar um poder que, apesar de perigoso, predatório, é fundamental para o estabelecimento de toda socialidade. Paradoxo que, segundo a autora, é também

uma solução, afinal, estamos diante de um mundo onde tudo que existe é ao mesmo tempo o seu contrário. Ela associa ainda essa solução à reflexão mbyá, examinada também por Lima, de que se o Um é o Mal, o Bem deve estar no Dois e, buscando uma generalização, à imagem lévi-straussiana do “dualismo em perpétuo desequilíbrio” que povoa o pensamento ameríndio.¹⁰

Um dos problemas enfrentados por Perrone-Moisés é como pensar esse Estado, ao qual a sociedade indígena se declara contrária. Afinal, como se pode ser contra aquilo que não se conhece verdadeiramente? Uma das pistas para tanto reside na ideia de que o Estado, enquanto poder político coercitivo, é justamente tematizado ou mesmo prefigurado na mitologia. É talvez porque prefigurem a sua existência que os povos indígenas podem ser contra ela. No artigo que fecha este dossiê, Viveiros de Castro também se refere a essa prefiguração, e não poupa referências à mitologia ameríndia. Se Clastres se pergunta sobre “de que riem os índios”, ele se pergunta sobre aquilo de que eles têm medo. E o ponto é que eles riem justamente do que sentem medo, isto é, de figuras que emanam esse poder, essa vocação para a coerção e para o assujeitamento. Essas são figuras de alteridade extrema, como as onças, os xamãs, os brancos, os espíritos. E se, para esses povos, podem ser prefiguradas no mito, também o poderiam ser na experiência, por exemplo, a do encontro com entidades sobrenaturais na floresta, aquelas que colocam em risco a subjetividade do caçador, ameaçando resvalar numa relação de assujeitamento. Segundo Viveiros de Castro, essa prefiguração ocorre no mais das vezes sob o signo do “quase”. A captura da subjetividade seria um “quase evento”, um evento possível e antecipado, por isso mesmo, pode ser evitada, conjurada, dissipando os poderes cósmicos.¹¹ Se os ocidentais-modernos escolheram condensá-los num aparelho separado, transcendente, os povos indígenas têm revelado meios eficazes para a sua conjuração. Seu desafio seria, nas palavras de Viveiros de Cas-

tro: “como se deixar investir da alteridade sem que isso se torne um germe de transcendência, uma base do poder, um símbolo do Estado, ou seja, um símbolo de um símbolo?”.

Esta apresentação, que já se alonga em sua aventura de buscar conexões, não pretendeu extrair dos artigos aqui reunidos um máximo divisor comum, como se fosse possível oferecer uma nova leitura canônica das teses de Pierre Clastres. O que une todos esses trabalhos, por certo heterogêneos quanto ao seu escopo e propósito, é especialmente o desejo de fazer render a ideia forte do contra-Estado, evidenciando que esta, longe de ter se tornado obsoleta ou anacrônica, continua a nos fazer pensar, sobretudo quando nos debruçamos sobre etnografias, novas e velhas, sempre capazes de nos surpreender a cada detalhe. O pensamento de Clastres, indicam-nos todas essas reflexões, está bem vivo, e está bem vivo tanto nas sociedades ameríndias que, ao contrário do que ele mesmo teria suposto (e não desprovido de razão histórica), têm resistido bravamente ao golpe fatal do mundo ocidental-moderno, quanto no seio deste mundo, no qual o mau encontro talvez não tenha atingido o seu termo, visto que se revelam ali, e por todos os lados, faíscas da recusa e da resistência ativa, de contra-Estados invisíveis porém atuantes, restauradores incansáveis da liberdade num tempo de clausura. E se é possível pensar as sociedades a favor do Estado à luz das sociedades contra o Estado, seria possível também transformá-las.

Notas

- ¹ Para uma avaliação dessas críticas, ver Renato Sztutman (2011b e 2012).
- ² Tese devedora, como Clastres sempre deixou claro, do *Discurso da Servidão Voluntária*, o Contra-Um, de Étienne de La Boétie. O vínculo entre a antropologia política de Clastres e o pensamento do filósofo renascentista foi recentemente revisitado

- de maneira original por Marilena Chauí (2011) e Sérgio Cardoso (2011). Para uma leitura do projeto de antropologia política de Clastres, focando nos sentidos de sua “revolução copernicana”, ver os trabalhos pioneiros de Sérgio Cardoso (1989 e 1995).
- ³ Foge ao escopo desta Introdução o balanço de toda uma produção antropológica muito recente, sobretudo por parte da etnologia ameríndia, que tem se dedicado ao diálogo com as teses de Clastres. Gostaria, para citar apenas alguns exemplos, de fazer menção aos trabalhos de Marina Vanzolini Figueiredo (2008, 2011) sobre o alto Xingu e à dissertação de mestrado recém-defendida de André Drago de Andrade (2012). Para uma discussão interessante das teses clastrianas à luz da experiência boliviana do “Estado plurinacional”, ver a recente tese de doutorado de Schavelzon (2010).
 - ⁴ Miguel Abensour, filósofo, foi companheiro de Clastres, ao lado de Claude Lefort e Cornelius Castoriadis, na fundação da revista *Libre*, em 1977, além de ter organizado a coletânea *L'Esprit des lois sauvages* (1987), em homenagem aos dez anos de morte do autor. Observe-se que o título de um dos trabalhos mais importantes de Abensour – *La Démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavelien* (1997) – demonstra a proximidade e a admiração para com a obra de Clastres.
 - ⁵ Nas palavras de Abensour: “Já não observamos que a filosofia tratou de questões – o nascimento do Estado, a relação entre liberdade primitiva e emergência do Estado – às quais Clastres buscou trazer novas respostas por meio de uma antropologia política renovada?” (2011b, p. 263). Um viés análogo se encontra no artigo de Anne Kupiec (2011), socióloga e coorganizadora do livro, que busca uma conexão entre Clastres e o pensamento anarquista, no intuito de avaliar este último a partir de uma leitura atenta do primeiro, sobretudo no que diz respeito às suas teses sobre a “fragmentação do social” e sobre o “poder não coercitivo”, como vislumbrados nos mecanismos sociais indígenas.
 - ⁶ Este Prefácio foi recentemente publicado em português – agora como Posfácio, contendo certos acréscimos visando ao público brasileiro – na nova edição de *Arqueologia da violência*, da Editora Cosac Naify (2011).
 - ⁷ Essa conexão já teria sido proposta em outros trabalhos do autor: por exemplo, na entrevista concedida a Renato Sztutman e Stelio Marras (Viveiros de Castro, 2008) e no artigo incluído neste dossiê, que é a transformação de uma conferência temática proferida em Toronto e em Tóquio.

- ⁸ Vale a pena citar aqui uma passagem de Viveiros de Castro (2002, p. 127): “Imagine-se uma outra analogia [...] onde, em lugar de tomar as concepções indígenas como entidades semelhantes aos buracos negros ou às falhas tectônicas, tomemo-las como algo de mesma ordem que o *cogito* ou a mônada. Diríamos então [...] que o conceito melanésio da pessoa como ‘divíduo’ (Strathern, 1988) é tão imaginativo como o individualismo possessivo de Locke; que compreender a ‘filosofia da chefia ameríndia’ (Clastres, 1974) é tão importante quanto comentar a doutrina hegeliana do Estado; que a cosmogonia maori se equipara aos paradoxos eleáticos e às antinomias kantianas (Schrempp, 1992); que o perspectivismo amazônico é um objetivo filosófico tão interessante como compreender o sistema de Leibniz... E se a questão é saber o que importa na avaliação de uma filosofia – sua capacidade de criar novos conceitos – então a antropologia, sem pretender substituir a filosofia, não deixa de ser um poderoso *instrumento* filosófico, capaz de ampliar um pouco os horizontes tão etnocêntricos de nossa filosofia, e de nos livrar, de passagem, da antropologia dita ‘filosófica’”.
- ⁹ Gustavo Barbosa defendeu, em 2002, uma dissertação inovadora sobre Pierre Clastres, em que propõe repensar a ideia da “sociedade contra o Estado” a partir do conceito de “socialidade” desenvolvido por Roy Wagner e Marilyn Strathern, isto é, um conceito que se livra do caráter transcendente presente na formulação de Durkheim. Para uma síntese deste argumento, ver Barbosa (2004).
- ¹⁰ Em outro trabalho, aliás, Perrone-Moisés & Sztutman (2009) desenvolveram a hipótese de que esse dualismo poderia estar no fundo das oscilações das formas políticas ameríndias, essas que não cessam de se alternar entre movimentos de dispersão e concentração, atomismo e centralização, cristalização ocasional de focos de poder e figuras autoritárias, como chefes-xamãs e chefes de guerra.
- ¹¹ A ideia de “quase acontecimento” de Viveiros de Castro foi debatida em Perrone-Moisés & Sztutman (2009) e Sztutman (2011a), tendo em vista respectivamente a oscilação das formas ameríndias e as “vertigens” – aproximações do “com Estado” – evidenciadas por figuras históricas como os chefes-xamãs e os chefes de guerra.

Referências bibliográficas

- ABENSOUR, Miguel
1997 *La démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF
- 2011 “Lire Pierre Clastres à la lumière de Nietzsche?”, in ABENSOUR, Miguel & KUPIEC, Anne, *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka.
- ABENSOUR, Miguel (org.)
1987 *L'Esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou la nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil.
- ABENSOUR, Miguel & KUPIEC, Anne (orgs.)
2011 *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka.
- ANDRADE, André D.
2012 *Formas políticas ameríndias: etnologia Jê*, São Paulo, dissertação, FFLCH/USP.
- BARBOSA, Gustavo
2002 *A socialidade contra o Estado*, Rio de Janeiro, dissertação, Museu Nacional/UFRJ.
2004 “A socialidade contra o Estado”, *Revista de Antropologia*, n. 47, v. 2, São Paulo, USP.
- CARDOSO, Sérgio
1989 *A crítica da antropologia política na obra de Pierre Clastres*, São Paulo, tese, USP.
1995 “Copérnico na orbe da antropologia política”, *Novos Estudos CEBRAP* (41).
2011 “Une pensée libre: Clastres lecteur de la Boétie”, in ABENSOUR, Miguel & KUPIEC, Anne, *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka.
- CHAUÍ, Marilena
2011 “Contre l'Un, contre l'État: le contre-discours de Clastres e de La Boétie”, in ABENSOUR, Miguel & KUPIEC, Anne, *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka.
- CLASTRES, Hélène
2011 “De quoi parlent les indiens?”, in ABENSOUR, Miguel & KUPIEC, Anne, *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka.

CLASTRES, Pierre

- 2003 [1967] “De que riem os índios?”, in ____, *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac & Naify.
- 2011 [1968] “Entre silence et dialogue”, in ABENSOUR, Miguel & KUPIEC, Anne, *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka.
- 1995 [1972] *Crônica dos índios Guayaki: os que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*, São Paulo, Ed. 34.
- 2004 [1977a] “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”, in ____, *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac & Naify.
- 2004 [1977b] “Infórtúno do guerreiro selvagem”, in ____, *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac & Naify.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix

- 1997 [1980] *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, São Paulo, Ed. 34.

KUPIEC, Anne

- 2011 “L’oeuvre de Clastres et le renouveau de la pensée anarchiste”, in ABENSOUR, Miguel & KUPIEC, Anne, *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka.

LIMA, Tânia & GOLDMAN, Marcio

- 2001 “Pierre Clastres, etnólogo da América”, *Sexta Feira*, n. 6, São Paulo, Ed. 34.
- 2003 “Prefácio”, in CLASTRES, Pierre, *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac Naify.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz & SZTUTMAN, Renato

- 2009 “Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política”, Paper apresentado na 33ª Reunião da Anpocs, outubro de 2009.

SCHAVELZON, Salvador A.

- 2010 *A assembleia constituinte na Bolívia: etnografia do nascimento de um Estado plurinacional*, Rio de Janeiro, tese, Museu Nacional/UFRJ.

SZTUTMAN, Renato

- 2011a “Le vertige des prophètes et guerriers amérindiens: déploiement de quelques paradoxes clastriens”, in ABENSOUR, Miguel & KUPIEC, Anne, *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka.

RENATO SZTUTMAN. INTRODUÇÃO: PENSAR COM PIERRE CLASTRES...

2011b “O contra-Estado e as políticas ameríndias”, Palestra proferida na Unicamp em abril de 2011, Ms.

2012 *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*, São Paulo, Edusp; no prelo.

VANZOLINI FIGUEIREDO, Marina

2011 “Eleições na aldeia ou Xingu contra o Estado”, *Anuário Antropológico* 2011.

2008 “Imagens do poder: a política xinguana na etnografia”, *Cadernos de Campo* (17).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2002 “O nativo relativo”, *Mana*, n. 8, v. 2.

2008 “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis (entrevista a Renato Sztutman e Stelio Marras), in SZTUTMAN, Renato (org.), *Eduardo Viveiros de Castro: série Encontros*, Rio de Janeiro, Azougue.

2010 “The untimely, again”, in CLASTRES, Pierre, *Archeology of violence*, New York, Semiotext(e).

2011 “O intempestivo, ainda”, in CLASTRES, Pierre, *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac & Naify.

WAGNER, Roy

2010 [1981] *A invenção da cultura*, São Paulo, Cosac & Naify.