

Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia¹

Beatriz Perrone-Moisés

Universidade de São Paulo

RESUMO: Este artigo estabelece um diálogo entre mitos ameríndios e o pensamento de Pierre Clastres. Tem por fio condutor figuras de chefes ameríndios presentes na reflexão da antropologia política americanista e na mitologia. Os mitos são aqui tomados como pensamento (cf. Lévi-Strauss), e embora o próprio Clastres opusesse por vezes mito e pensamento, mitos como os que são aqui analisados podem ser lidos como reforço à sua famosa tese da Sociedade contra o Estado. Tais mitos são aqui apresentados, ao lado de outras histórias, como elementos a serem acrescentados à imagem do “chefe sem poder” ameríndio – e introduzir-lhe certas modulações. Trata-se, finalmente, de defender a necessidade de prosseguir a “revolução copernicana” proposta por Clastres, não mais em prol de uma teoria geral da política (ou antropologia política, em seus termos), mas para buscar os termos ameríndios de conceber e praticar política, uma filosofia política ameríndia (antropologia política ameríndia?).

PALAVRAS-CHAVE: Ameríndios, política, Pierre Clastres, chefia, mitos.

Em 1982, os habitantes de uma aldeia krahô ainda sentiam os efeitos da crise que causara a partida de um grupo de famílias para fundar uma nova aldeia, a dois dias de caminhada da antiga. Fenômeno conhecido e analisado, particularmente entre os Jê, em que se incluem os Krahô, o faccionalismo tinha ali seguido uma de suas linhas costumeiras: des-

contentes com o chefe, seções da aldeia se desgarravam e nascia uma nova aldeia. Nem por isso o desconforto quanto ao chefe deixara de existir. Como um *big man* melanésio (Sahlins, 1963), ele experimentava a dificuldade de ter de cultivar continuamente os elos pessoais responsáveis por sua posição, garantindo o apoio de sua facção.

Nas explicações que me ofereciam acerca dos acalorados debates cotidianos, esclareciam que um bom chefe tem de falar bem, de saber acalmar qualquer briga que ocorra na sua aldeia e dar tudo o que lhe pedirem. O chefe em questão não deixava a desejar, reconheciam, quanto ao talento oratório: era até muito elogiado por isso. E ele mesmo não perdia nenhuma ocasião de lembrar sua fluência em português, competência verbal ainda relativamente rara entre eles naqueles tempos. Nos quesitos diplomacia e generosidade saía-se menos bem: ele próprio era um tanto briguento e tinha o hábito (evidentemente reputado péssimo) de mimar a esposa (e demais habitantes de sua casa) com presentes que deveria ter distribuído. E não dava ouvidos a nenhum de seus dois conselheiros, preocupados com a situação. Assim diziam. Às vezes mencionavam, a seu favor, suas qualidades como caçador. Da qualidade de guerreiro, que a bibliografia nos diz ter sido antigamente outro requisito para ocupar a função de chefe, ninguém ali falava – mesmo porque não há mais guerras. Exceto, num certo sentido, o próprio chefe, que de tempos em tempos fazia questão de lembrar que era um matador; tinha matado um branco.

Em seus delineamentos fundamentais, a descrição do chefe ideal que se depreendia dos debates era rigorosamente paralela à que Robert Lowie apresentava, em 1948, como típica entre os “aborígenes americanos”. O chefe ameríndio típico, chamado por Lowie de *titular chief*, era “fundamentalmente um pacificador”, mas também devia ser “um modelo de generosidade” e possuir o “dom da oratória” (Lowie, 1948, pp. 273-276). Vale lembrar que, se o modelo de Lowie, posteriormente retomado e

desenvolvido por Pierre Clastres, coincide com a descrição krahô do chefe ideal, o primeiro fundava sua análise em etnografias de povos indígenas da América do Norte e – pioneiramente, diga-se de passagem – da América do Sul.²

O epíteto “chefe titular”, proposto por Lowie, remete a outra notável e recorrente característica dos chefes ameríndios, que Clastres, inspirado pelo mesmo fato, chamaria de “chefes sem poder” (Clastres, 2003): trata-se de chefes que não têm poder de mando sobre quem quer que seja, chefes só no título. Com efeito, o poder “limitado ou irrisório” (Lowie, 1948, p. 271) da grande maioria dos chefes ameríndios, observado desde os primeiros contatos, sempre intrigou os europeus, a quem parecia difícil entender aquilo que Clastres descreveria como “estranha persistência de um ‘poder’ quase impotente, de uma chefia sem autoridade, de uma função que funciona sem conteúdo” (Clastres, 2003, p. 47). A contribuição de Clastres a essa reflexão é sabidamente revolucionária: positivemos a ausência, e onde não vemos política, por não vermos coerção, contemplemos outra política, em que o poder sem coerção é pensável. As sociedades ditas primitivas deixam de ser apolíticas ou pré-políticas. Positivadas, são liberadas de supostas carências ou anterioridades (lógico-históricas): não *sem* Estado, mas *contra* o Estado.³

Voltemos à filosofia da chefia. Ao lado desses chefes “titulares”, que são chefes de paz, tanto Lowie como Clastres – bem como viajantes de séculos anteriores e etnólogos – assinalam a existência de chefes de guerra que, ao contrário, gozariam de uma certa extensão (intensidade; intenção) de poder:

Durante a expedição guerreira, o chefe dispõe de um poder considerável, às vezes mesmo absoluto, sobre o conjunto dos guerreiros. Mas, com a volta da paz, o chefe de guerra perde toda a sua potência. O modelo do poder

coercitivo não é então aceito senão em ocasiões excepcionais⁴ (Clastres, 2003, pp. 47-48).

E ainda que, em certos casos, um mesmo guerreiro pudesse ocupar ambas as posições, os dois papéis permaneciam claramente distintos: “em várias tribos sul-americanas, o ‘chefe’ liderava expedições de guerra, mas embora se tornasse um autocrata virtual durante os ataques, recaía na costumeira impotência ao retornar” (Lowie, 1967, p. 74).⁵

Em outros muitos casos, contudo, a oposição entre chefes de paz e de guerra se expressa pela separação obrigatória de tais funções: como observa Clastres, muitas vezes “a direção do grupo [é] assumida por dois indivíduos diferentes” (Clastres, 2003, p. 47). Lowie registra a explicação dos Pawnee para o fato de chefes de guerra não poderem ser chefes de paz: “Quem muito seguiu os caminhos da guerra fica tomado da vontade de conquistar escalpos e capturar cavalos; não serve mais para ser chefe” (Lowie, 1948, p. 274). Não significa que um “chefe titular” – ainda mais entre os Pawnee – possa não trilhar os caminhos da guerra. A filosofia da chefia ameríndia é tecida de aparentes paradoxos.

A proposta deste ensaio é fazer dialogar as lições de antropologia política clastriana com mitos ameríndios. O próprio Clastres explorou a mitologia, como se sabe, em vários momentos de sua obra. Num texto especialmente notável, em que se perguntava o que fazia rir os índios, começava por lembrar a importância das (então em seu segundo volume) *Mitológicas* de Lévi-Strauss:⁶

Tomando resolutamente *a sério* as narrativas dos “selvagens”, a análise estrutural nos ensina, já há alguns anos, que tais narrativas são precisamente muito sérias e que nelas se articula um sistema de interrogações que elevam o pensamento mítico ao plano do pensamento propriamente dito (Clastres, 2003, p. 147).

Todavia, alguns anos mais tarde, ao voltar-se para as Belas Palavras dos Guarani, Clastres opunha mito e “pensamento reflexivo”, sugerindo inclusive que estes seriam comparativamente “pobres em mitos” na medida em que seriam mais “ricos” em pensamento: “Se os Guarani têm menos [do que outras populações indígenas da América do Sul] mitos a nos contar, é porque manejam mais pensamento a nos opor” (Clastres, 1974, p. 10).

Como reforço para essa oposição entre mito e pensamento, Clastres faz notar que os Guarani contavam facilmente seus mitos aos brancos, mas se recusavam terminantemente a “permitir que ouvissem o menor fragmento daquilo que chamam de Belas Palavras” (Clastres, 1974, p. 12), contendo seu pensamento, sua religião, seu *ethos*. A oposição é certamente bem fundamentada do ponto de vista guarani. Contudo, o fato de considerarem que suas Belas Palavras são a expressão de seu “pensamento”, em oposição ao que chamaríamos mitos, não permite afirmar que mito e pensamento sejam opostos para todos e por toda parte. Como é sabido, foi preciso afastar-se de uma oposição igualmente cultural (isto é, igualmente particular), surgida na forma daquela entre *mythos* e *logos*, para poder conceber os mitos como pensamento *tout court*.

Seguirei, portanto, a intuição primeira de Clastres, tomando os mitos, em conformidade com as lições de Lévi-Strauss, como reflexão, na certeza de que contêm muito pensamento “a nos opor”. Pensamento que não se expressa como “lei”,⁷ e sim como reflexão propriamente, expondo e explorando, ao decliná-las em variações, as balizas de campos de reflexão. Trata-se aqui de experimentar a mitologia como lugar de reflexão ameríndia a respeito do que chamamos política, via de acesso ao que poderíamos nomear – ainda por inspiração lévi-straussiana – a armação de uma filosofia política ameríndia.

Começemos por um mito de proveniência norte-americana, mais precisamente iroquês, registrado em meados do século XIX no estado

de New York, EUA. Exemplo de especial interesse na medida em que a Liga iroquesa, cuja fundação o mito narra, é talvez o mais célebre caso de formação proto- ou quase-estatal⁸ entre ameríndios. O mesmo enigma que intrigava Clastres entre os Tupi costeiros e os Guarani já havia chamado a atenção de vários especialistas entre os Iroqueses: sociedades primitivas, sem dúvida, mas cujas dimensões e, sobretudo, a organização política, permitiam entrever o germe de um poder centralizado e coercitivo, um “Estado em devir”. Casos como esses, de “sociedade primitiva onde começava a surgir o que teria podido se tornar o Estado”, à beira de uma “convulsão estrutural, abissal” (Clastres, 2003, pp. 220, 230), propunham um desafio para a antropologia política renovada que Clastres inaugurava: nessas grandes coalições quase-estatais, a sociedade primitiva, aparentemente prestes a parar “de exorcizar aquilo que está destinado a matá-la” (Clastres, 2003, p. 216), estaria gerando sua própria negação, sua transformação em sociedade “para o Estado” (ou “pelo Estado”).

Consideremos, pois, o mito iroquês, na variante contada por Lewis H. Morgan:

Quando a Liga foi fundada, um chamado To-do-da’-ho tinha-se tornado um chefe poderoso, o mais eminente e influente dos chefes onondaga, em virtude de seus feitos de guerra. Segundo a tradição, foi ele que derrotou os Cayuga e os Seneca [duas outras nações da Liga iroquesa, ao lado dos Mohawk e dos Oneida].

To-do-da’-ho é representado como um homem com a cabeleira recheada de cobras. Diz-se que, quando se enfurecia, seu olhar era tão terrível que bastava cruzá-lo para cair morto imediatamente. Conta-se que quando a Liga foi formada, as cobras foram extraídas de sua cabeleira por um sachem mohawk, chamado desde então Ha-yo-went-ha, “o que penteia”; To-do-da’-ho não queria aceitar a nova situação, pois perderia seu poder supremo

e seria colocado entre outros, em pé de igualdade. Para ajudá-lo a superar suas objeções, e para celebrar sua grandeza, o primeiro posto de sachem no Conselho dos Sachems, instituição emblemática da Liga, recebeu seu nome e foi honrado por marcas especiais, como a instituição de dois sachem-assistentes que se apresentam atrás do ocupante do posto em todas as suas aparições públicas. Esse posto de primeiro sachem seria superior em prestígio, mas sem poder, pois este é equitativamente dividido entre os 48 postos de sachem que compõem o Conselho.

Até hoje, entre os Iroqueses, o nome To-do-da'-ho é a personificação do heroísmo e da dignidade de caráter; seu título sempre foi considerado como o mais ilustre de todos no catálogo da nobreza iroquesa (Morgan, 1922, pp. 63-64).⁹

Tão respeitado e ilustre, com efeito, que os colonos ingleses quiseram ver no ocupante do posto de *Tadadaho* um “rei” dos Iroqueses, informa Morgan. O mesmo Morgan é taxativo ao afirmar (1877, p. 132) que uma tal figura de rei iroquês é inconcebível: a confederação não possui chefe supremo, e nenhuma espécie de autoridade corresponde ao prestígio do posto. Aí está, claramente expressa, a separação entre prestígio e poder que Clastres ressaltava como característica da “filosofia da chefia indígena”. *Tadadaho* é o primeiro sachem, mas na medida em que seu poder lhe é extirpado. O chefe é chefe, mas não manda. Tampouco é difícil perceber aí uma narrativa sob o signo do *contra* (Clastres, 2003).

Debrucemo-nos sobre o movimento nela descrito. Um grande guerreiro torna-se grande chefe, o mais poderoso de todos, e aí vemos um desses chefes de guerra que gozam de autoridade “por vezes absoluta” e devem perder seu poder em tempos de paz – “recair na costumeira impotência”, como dizia Lowie – para evitar que “o prestígio decorrente da vitória se transform[em] em autoridade. Tudo se passa precisamente

sobre essa separação mantida pela sociedade entre poder e prestígio, entre a glória de um guerreiro vencedor e o comando que lhe é proibido exercer” (Clastres, 2003, p. 225).

De fato, a Liga (sociedade) empreende o movimento de *recusa* descrito ao longo das páginas de *Sociedade contra o Estado*: conjura o poder coercitivo transformando-o em puro prestígio, título inscrito no topo de um “catálogo da nobreza iroquesa”, para retomar a expressão de Morgan. O nome do chefe todo-poderoso torna-se nome de um posto entre outros, cuja igualdade é ciosamente preservada. A Liga, personificada pelo ocupante de um outro posto altamente honrado no catálogo da nobreza iroquesa, retira da cabeleira de Tadadaho as cobras, marca de seu excepcional poder. E o mito iroquês parece dizer exatamente o mesmo que Clastres: “O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe. [...] nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota” (Clastres, 2003, p. 224).

A possibilidade de ler num mito como este o “contra Estado” de Clastres remete a uma pergunta que lhe foi muitas vezes feita: como poderiam os primitivos recusar o que não conheciam? Clastres sustentava que “não há nenhuma necessidade de invocar, para explicar essa recusa da relação de poder, um conhecimento prévio do Estado pelas sociedades primitivas” (2004, p. 163), enraizada que está numa “atividade inconsciente pela qual o grupo elabora seus modelos” (Clastres, 2003, p. 59): não sabem por que fazem o que fazem, mas fazem-no, diria ele na Crônica dos Índios Guayaki (1995). Todavia, os Iroqueses dão a ver que concebem perfeitamente o perigo que representaria para o grupo um super-guerreiro-xamã-medusa todo-poderoso, e a necessidade, portanto, de submetê-lo ao controle do grupo: fazem-no, e *sabem* o que fazem, tanto que o dizem.

Uma outra narrativa, esta sul-americana, registrada por Jean Chapuis às vésperas do século XXI, na Guiana, pode ser lida no mesmo sentido.

Os Wayana contam a longa gesta de um chefe de guerra chamado Kailawa. Tal como seu análogo iroquês, *reunia as qualidades de super-guerreiro e de superxamã*. E como Tadadaho, Kailawa se encontra na origem de uma “confederação”, palco possível – supõe-se – para a “aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas, [...] que conhecemos sob o nome de Estado” (Clastres, 2004, pp. 219-220). É possível ver em Kailawa outra figura do Um, outro exemplo do que poderia ser uma concepção do Estado por parte de sociedades contra o Estado. Aqui também o poder é reduzido, esvaziado, no exato momento em que a sociedade que conta o mito situa seu próprio surgimento; tudo se passa como se, também confirmando Clastres, os Wayana nos dissessem que, com efeito, percebem-se como gerados pela recusa fundante do poder coercitivo.

A gesta de Kailawa, narrada pelo chefe wayana Kuliyman’ é bastante longa; o que segue é uma versão muito resumida de alguns de seus pontos.

Conta-se que Kailawa não podia ser morto, pois dispunha do “poder poderoso” de matar com seus encantamentos, os *hemit*. Colecionava os diferentes *hemit*, espalhados nas coisas do mundo, cada um para uma finalidade específica; guardava principalmente os “da ferocidade”, que o tornavam especialmente malvado. Magicamente invulnerável e poderoso foi ele que começou as guerras. Andava pelo mundo matando gentes como os Yanapuku, Tiriyo, Piyanaí, Tunayana, Alamayana, Alakwayana, Waiwai e muitos outros. Poupava apenas alguns rapazes de cada um dos grupos, que em seguida treinava, para incluir em seu exército de poderosos guerreiros. Kailawa nunca se casou, quase não comia, dormia no mato, não morava em lugar nenhum. Com seus guerreiros, passou a vida matando, gentes e monstros. Certo dia, já bem velho, extinguiu-se. Seus guerreiros receberam dele o conhecimento dos *hemit* e a instrução de prosseguir a guerra. Kailawa ficou com eles em *kalau*, canto de guerra, canto de chefe para guiá-

los. Resolveram dar seu nome a um dos guerreiros: “Será como Kailawa, disseram: será um matador, é nosso chefe”. Mas esse “segundo” Kailawa (que, conforme a versão, é o mesmo, transformado) não é superpoderoso; é matador, é chefe, mas declara o fim da matança: “Bem! Está bom! Vamos parar com isso! Aquele que me capturou há muito tempo, cujo nome porto, matou muita gente, muita gente mesmo. Mas eu quase já não sou malvado. Chega! Quero fazer amor, beber caxiri, tenho fome!”. Tornara-se, em suma, um homem entre outros. Outros que, como ele, descendem das gentes que Kailawa aniquilou, cujos diferentes nomes eles hoje portam. Doravante, viverão em paz e trocarão mulheres (cf. Chapuis & Rivière, 2003).

Kailawa, como Tadadaho, é o poder de mandar e de matar. Armados, um de *hemits* assassinos, o outro de um olhar letal, ambos reúnem os maiores poderes de guerreiro e de xamã. São ambos figuras concebíveis e concebidas do poder concentrado (demais), perigoso (demais), cujos poderes excessivos são diminuídos. De Kailawa como de Tadadaho, guarda-se um nome, nome de prestígio no qual o poder é transformado. Conjura-se o Estado.¹⁰

Os mitos – lugar de reflexão que delinea o campo do pensável – pensam, pois, o perigo do poder concentrado, unificado, coercitivo. E descrevem mecanismos para conjurá-lo. Mas esses mitos que contam a transformação do poder em prestígio, o controle, pela sociedade, do poder coercitivo, perigoso porque extremo, não dizem apenas sua recusa. Ou antes: sua reflexão não se funda na recusa pura e dura do poder, pois que ambos formulam igualmente sua necessidade. A paz só pode existir sobre fundo de guerra,¹¹ é preciso que algo permaneça – em nomes, em prerrogativas, em cantos *kalau* – desse furor guerreiro fundante.

Os dois personagens figuram na memória dos seus como modelos de grande guerreiro e de grande xamã, no fundamento do que constitui

seus coletivos, wayana ou haudenosaunee, no caso. A força por assim dizer antissocial que representam é constitutiva da sociedade, indispensável à sua existência. Contudo, ainda que o próprio Clastres ponderasse que a relação entre sociedade e poder não pode ser “inteiramente negativa” (2003, p. 59), a positividade da “intencionalidade sociológica” é por ele apresentada como função da mais pura negatividade: é negação, exclusão, recusa.

Entretanto, o pensamento ameríndio postula que nada existe senão como (e)feito de seu contrário. Nesse sentido, seríamos levados a dizer que coletivos ameríndios menos “afirmam *sua* diferença” (Clastres, 2004, p. 268; *italico acrescentado*) – o que é o mesmo que dizer que afirmam sua própria identidade – do que afirmam a diferença como princípio, a alteridade (de outrem, de “fora”) como condição. No quadro geral do pensamento ameríndio, nenhuma relação pode ser “inteiramente negativa”. Apresentada por Lévi-Strauss em seu último livro dedicado à análise de mitos ameríndios, *História de lince* (1991), a “ideologia bipartite” é uma filosofia da relação, ou seja, da diferença. Mas é preciso ter sempre em mente que os dualismos ameríndios jamais são estáticos,¹² seus polos jamais são “inteiramente” isso ou aquilo. A palavra-chave, neste caso, parece ser antes transformação. Não por acaso, é de movimento que se trata quando Lévi-Strauss fala de “noção fundamental de um dualismo em perpétuo desequilíbrio” (1991, p. 316), de uma “filosofia ameríndia” feita de dualismos que engendram – se transformam em – outros e, sempre abertos à transformação, desdobram-se num movimento constante, perceptível na mitologia tanto quanto na organização social, na arte, na noção de pessoa, em diversos outros planos que a etnologia sul-americana não para de revelar em sua incrível variedade.

Nas palavras do karai mbyá que nos foram transmitidas por Clastres, o Um é o Mal, a imperfeição, a finitude, a incompletude. Todo “Um”, finalmente, é recusado pelo pensamento ameríndio, na medida em que

este opera na relação entre “Um” e “não Um”, o que acarretaria uma “recusa radical” (Clastres, 2003, p. 233), sim, mas consistentemente dupla. Trata-se de recusar tanto a “divisão” quanto a “não divisão”, e não caberia afirmar, como o fazia Clastres, que se recusa o “poder” em nome da “liberdade” ou a “hierarquia” em nome da “igualdade”. Trata-se de mover-se no espaço-relação entre os polos, sem jamais fixar-se num deles, o que equivaleria a resolver (abolir) a diferença pela identidade. “Nem identidade nem contradição, mas recusa propriamente: recusa de escolher, promovendo uma inquietude ontológica”, como diz Viveiros de Castro a respeito dos Araweté (1992, p. 270).

A recusa da escolha nos permitiria, inclusive, dissipar o mistério que costuma envolver os “quase estados” ameríndios. Se estes surgem como movimento de centralização no seio de sociedades que cremos tendentes à dispersão, e em geral desaparecem tão repentinamente quanto surgiram, talvez seja simplesmente porque nada nas Américas permanece paralisado, nem de um “lado” nem do outro. Entre Estado e não Estado, há lugar para toda a sorte de dosagens, que as políticas ameríndias – vividas ou pensadas nos mitos – exploram. As grandes condeferações e seus poderosos chefes deixam então de aparecer como transformação daquilo que seria o ser da sociedade primitiva em seu contrário, caminho em direção à sua morte. Afinal, ser, entre os ameríndios, é sempre devir; devir contrário, acima de tudo (Viveiros de Castro, 2009 *et passim*). A análise comparativa de alguns casos de confederações ameríndias¹³ sugere, com efeito, uma constante dinâmica entre tendências centrípetas e tendências centrífugas; igualmente perceptível no ciclo de vida das aldeias, entre constituição (fundação), crescimento e dissolução (abandono). Nesse sentido, o “quase evento”, característico do regime de relação com a Sobrenatureza (Viveiros de Castro), seria também o regime dos processos políticos – afinal, toda política é, de algum modo e por toda parte, cosmopolítica. Nas Américas, a forma-estado (bem

como seu oposto simétrico) seria muitas vezes um quase evento, algo que se evitou por pouco.¹⁴

A própria posição-chefe, tal como analisada por Clastres, pode ser encarada como expressão do dualismo em movimento: lugar de subversão dos circuitos de troca que fundam o social, é a um tempo a negação da sociedade e signo/razão de sua existência. A “filosofia da chefia” estaria englobada num pensamento segundo o qual o social, como tudo mais, situa-se no intervalo de oposição entre ser e não ser, nem uma coisa nem outra, tampouco a soma dos dois. Uma coisa *e* outra. Feita de relações entre polos opostos, a política entre os ameríndios parece bem ser (também) movimento *entre*-dois. Movimento pendular cujo retorno é sempre deslocado, sempre transformado, de modo que o ponto de “chegada” jamais é exatamente o de “partida”: *quase* o mesmo, mas não completamente. “Perpétuo desequilíbrio”, sempre.

Tudo é dois nas Américas, tudo o que é, é *e* não é. No entanto, o Um persiste e insiste no pensamento de Clastres, quando este afirma a recusa da sociedade primitiva de se deixar dividir, sua vontade de permanecer “indivisa” e “homogênea”, ainda que evite, como bem notou Loraux (1987, p. 164), a palavra “unidade” para designar aquilo que os “selvagens” insistiriam em proteger contra a emergência do Estado. Brillhantes intuições de Clastres são como que aprisionadas por essa tendência a favorecer indivisões, persistências, identidades. Mas a matéria que lhe propõem os ameríndios o impele noutra direção, fazendo-o falar em “estruturas ‘flutuantes’”, “dinâmica”, “dialética”,¹⁵ e afirmar, por exemplo, que

Tudo se passa, pois, como se o movimento centrípeto pelo qual se estende o campo das relações políticas de uma sociedade antes fluida, criando um desequilíbrio interno, determinasse simultaneamente o meio de remediar essa situação pela entrada, ao nível dos elementos, de forças centrífugas

que respondem à nova situação e permitem reequilibrar a sociedade. Pois é finalmente à conquista de um equilíbrio constantemente ameaçado que tendem, de forma direta ou indireta, as forças que “trabalham” essas sociedades primitivas (Clastres, 2003, p. 89).

Basta substituir o “equilíbrio” pelo desequilíbrio – aquele, perpétuo, do dualismo – e outra leitura é possível. Se deixarmos de considerar o equilíbrio como objetivo, não haverá mais lugar para falar em ameaça ao equilíbrio ou em esforço para sua restauração. E será possível ler, nesse mesmo trecho da obra de Clastres, a operação contínua, conjunta, alternada, de forças opostas, a impossibilitar qualquer fixação. Em tal movimento perpétuo, todo impulso numa direção (polo) haverá de ser contrariado.

Clastres ressalta diversos “dualismos do poder” nas políticas ameríndias (entre os Tupi da costa do século XVI, por exemplo [2003, p. 89]). Com efeito, não somente a liderança, nas Américas, costuma ser repartida entre dois personagens – chefes de guerra e de paz, chefes de metades, dois assistentes de chefe, chefe e xamã etc. – como a figura do chefe é, em si mesma, marcada por uma dualidade que frequentemente aparece como ambiguidade. Os superchefes míticos iroques e wayana não são, afinal, propriamente humanos: Kailawa não tem casa nem família, e é descrito como um “selvagem”; Tadadaho, bem... tinha uma cabeleira de cobras e matava com o olhar. Mas de todos os chefes ameríndios pode-se igualmente dizer que são *quase* ou *um pouco* (mas isso basta) não humanos, associados ao polo da natureza por oposição à cultura, como se disse tantas vezes, “forasteiros”. Tais traços de exterioridade dos chefes podem ser pensados como expressão da ideia, presente na filosofia política de muitos povos além dos ameríndios (Sahlins, 2010), de que todo poder vem de fora.

Tratar-se-ia de contar, em cada chefe, com a potência da (sua) exterioridade. O segundo Kailawa, esvaziado de seus superpoderes e humanizado, diz que “*quase* já não é malvado”, mas é o tantinho de maldade que nele resta que faz dele um chefe.¹⁶ Tudo está nesse “quase” – novamente. Pois é preciso que a mais perigosa das concentrações de poder permaneça e forneça continuamente à sua quase ausência o impulso que mantém o movimento. Para que sempre seja possível partir novamente no outro sentido; para poder se valer da força do contrário (um pleonasma, em termos ameríndios), sem a qual não se podem fazer pessoas, coletivos, rituais, política, sem a qual nada pode existir. O poder do chefe se opõe ao grupo, mas é também a exterioridade mesma do chefe, a instauração do afastamento diferencial entre chefe e grupo, que torna possível a existência de ambos os termos, na e pela relação que se poderia dizer política.¹⁷

E se a ideologia bipartite, tal como apresentada por Lévi-Strauss, se manifesta no que ele chama de “abertura ao outro”, característica dos ameríndios, o próprio Clastres falava em “abertura para o exterior”, a respeito da relação entre política e parentesco, entre os mesmos ameríndios (2003, p. 80). A relação com a diferença do outro – quer seja cunhado, inimigo, branco, ou... – é perigosa e *portanto* poderosa. Fonte e condição de tudo, a alteridade é o dado. Tudo é relação. O dois da completude, nos diz Clastres com o sábio mbyá, é “ao mesmo tempo um e seu outro” (Clastres, 2003, p. 191, *italico acrescentado*). Contudo, se os Mbyá identificam a “terra imperfeita” em que vivemos e tudo o que aqui existe como lugar onde “as coisas em sua totalidade são uma” (*ibidem*, p. 190), outros ameríndios terão escolhido ver o Um e a Identidade na morte (como os Krahô, por exemplo; cf. Carneiro da Cunha, 1978). Pois é efetivamente de escolha – não de carência ou incapacidade, e voltamos à positivação clastriana – que se trata: “Apenas constato

que povos que ocupam uma área geográfica imensa, sem dúvida, mas circunscrita, escolheram explicar o mundo pelo modelo de um dualismo em perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss, 1991, p. 316).

Escolheram não escolher. De modo que em seus mundos tudo é dois, porque tudo é relação e dois é condição, necessária e suficiente, de relação.

Para fechar o percurso onde o começamos, voltemos agora à “filosofia da chefia indígena” por um mito contado na mesma região em que se conta a gesta de Kailawa, as Guianas, mas de proveniência arawak. O mito se encontra em *O cru e o cozido* (M172; Lévi-Strauss, 1964, pp. 309-310):

Os homens e os pássaros se aliaram para destruir a enorme sucuri que atacava todos os seres vivos. Mas todos os combatentes, amedrontados, alegavam que não podiam lutar porque só sabiam fazê-lo em terra firme. O mergulhão finalmente teve a coragem de entrar na água e feriu de morte o monstro, que ficava nas profundezas, enrolado nas raízes submersas de uma árvore imensa. Lançando gritos terríveis, os homens conseguiram tirar a cobra da água, mataram-na e esfolaram-na. O mergulhão reivindicou a pele como prêmio por sua vitória. Os chefes índios, em tom de ironia, disseram: “Mas, claro ! Pode levar!” – “É para já!”, respondeu o mergulhão, fazendo sinal para os outros pássaros. Cada um deles pegou um pedaço da pele com o bico e, juntos, levantaram voo com ela. Envergonhados e enfurecidos, os índios se tornaram inimigos dos pássaros desde então.

Os pássaros pousaram num local distante para dividir a pele. Concordaram que cada um ficaria com o pedaço que trouxera em seu bico. A pele tinha cores maravilhosas: vermelho, amarelo, verde, preto e branco; e era coberta dos mais lindos desenhos jamais vistos. Assim que cada pássaro pegou o pedaço que lhe cabia, ocorreu o milagre: até então, todos eram sombrios e, de repente, ficaram brancos, amarelos, verdes... Os papagaios se cobriram de verde e vermelho, e as araras de penas até então desconhe-

cidas: rosadas, púrpuras, douradas. Para o mergulhão, que tinha feito tudo, sobrou apenas a cabeça, que era preta. Mas ele declarou-se satisfeito.

Esse mito figura no primeiro tomo das *Mitológicas*, num grupo de mitos norte e sul-americanos que constituem “variações sobre o mesmo tema: a instauração de uma ordem natural, ao mesmo tempo metereológica e zoológica” (Lévi-Strauss, 1964, p. 311). Mas cada mito pertence a vários grupos de transformação, tantas quantas podem ser as camadas sobrepostas em sua “estrutura folhada” (*ibidem*, p. 346). Este (M172) poderia também ser analisado como variante de “mito da cobra grande”, grupo que se estende pela região amazônica.¹⁸

Outra camada desse mito, a que nos interessa aqui, conecta-o a um grupo de mitos que desenvolvem temas de filosofia política ameríndia. Atentemos para a menção aos “chefes” humanos. Poderíamos nos perguntar em que o fato de serem “chefes” seria relevante para contar a origem da cor dos pássaros, ou “a instauração de uma ordem metereológica e zoológica”; além disso, o detalhe não tem, à primeira vista, nenhuma espécie de rendimento na narrativa, visto que os tais chefes não voltam a ser mencionados. Mas os mitos sempre contam mais de uma história, ou uma história múltipla, e detalhes como este, à primeira vista gratuitos e aleatórios, são como indicações fornecidas pelo hipertexto mítico para encaminhar o ouvinte (ou leitor) a outros planos: nenhum detalhe no mito é supérfluo, ensina Lévi-Strauss. O diálogo central entre esses “chefes” e o mergulhão, ponto de virada da intriga (cujas consequências são tanto a inimizade que reina desde então entre humanos e pássaros como a atribuição das cores destes), serve como índice de que o mito pensa chefes, e de que esse mergulhão tem nessa reflexão um lugar central.

Situado numa ponta de percurso em *O Cru e o Cozido*, o mito é apenas contado, e nada mais se sabe a respeito desse mergulhão. Basta prosseguir, seguindo caminhos fartamente demonstrados nas *Mitológicas*:

sabemos (pelo mito) que o mergulhão em questão é completamente preto, e (pelo registro etnográfico) que o mito é contado no norte da América do Sul. O que nos leva ao biguá (*Phalacrocorax brasilianus*). Trata-se de um excelente mergulhador, conhecido por sua capacidade de permanecer longamente debaixo d'água para perseguir suas presas. Essa característica, selecionada pela ciência do concreto (Lévi-Strauss, 1962), bastaria para compreendermos porque o biguá se presta a desempenhar o papel que lhe cabe no mito (ou melhor, parte desse papel): somente um caçador submarino seria capaz de mergulhar até as profundezas¹⁹ em que ficava a sucuri e desferir-lhe o golpe fatal. São outras características dos biguás que permitem interpretar as cenas subsequentes da narrativa. Os biguás vivem em grandes bandos e, como ocorre com os demais mergulhões, seus excrementos ácidos, embora ruins para a terra e para a vegetação, atraem grandes quantidades de peixes, o que resulta na afluência de pássaros de várias espécies onde quer que haja biguás. Os narradores e ouvintes do mito certamente sabiam que os biguás nunca estão sozinhos, mas, ao contrário, sempre acompanhados por grandes concentrações de pássaros de várias espécies. Mas os “chefes” do mito não parecem pensar nisso quando se permitem responder ironicamente ao pedido do biguá como se apenas levassem em conta o fato de que este, sozinho, não seria capaz de transportar seu “prêmio”. Lembremos, contudo, que o plano do mito é precisamente o de “multiplicidades virtuais intensivas” (Viveiros de Castro, 2006): os homens só se tornam homens, assim como os pássaros só se tornam pássaros, diferentes dos homens e diferentes entre si, no final da história.

Por suas características observáveis, bem como por seus atos na narrativa, o biguá faz figura de chefe – indica-o o “detalhe” mencionado acima. Primeiro, na medida em que é capaz de reunir gente à sua volta: os biguás atraem bandos de pássaros, o do mito reúne os pássaros para transportar a pele da cobra. Na expressão condensada e intraduzível de

Sahlins, que vale aqui tanto quanto para os *big-men* melanésios, “leadership is a creation – a creation of followership” (2000 [1963], p. 77).

A palavra nambikwara para chefe, observara Lévi-Strauss,

parece significar “o que une” ou “o que reúne”. Essa etimologia sugere que o pensamento nativo tem plena consciência do fenômeno extremamente importante [...] de que o líder se apresenta antes como a causa da vontade do grupo de se reunir do que como resultado da necessidade, sentida por um grupo já constituído, de uma autoridade central (Lévi-Strauss, 1967, p. 52).

Chefe é aquele que inicia um movimento, movimento este que simultaneamente constitui o grupo e o constitui como chefe. “Chefe é quem sabe organizar o pessoal”, disseram-me recentemente interlocutores wayana e aparai. A “superioridade” do “capitão” tupinambá “era andar na frente, na guerra”, disse um deles a Montaigne (“Dos Canibais”, 1580). Na América do Sul, chefe é frequentemente aquele que abre uma roça, funda uma aldeia. Chefe é quem começa algo. Foi o biguá que ousou desferir o primeiro golpe na cobra que ameaçava tanto humanos como pássaros. Foram porém os humanos – reunidos – que a tiraram do fundo da água e acabaram com ela. Não obstante, o mito afirma, no final, que o biguá “tinha feito tudo”. Porque a partir do momento em que os pássaros, juntos, alçam voo levando a pele da cobra, o mito nos põe na perspectiva destes, de quem o biguá é um chefe exemplar.²⁰ É ele que os reúne e os lidera no transporte da magnífica pele da cobra grande, é ainda sob a sua égide que entram em acordo para dividi-la. Ele constitui um coletivo, e o mantém em paz.

Na sequência do mito, o biguá manifesta outra qualidade de chefe ao “dar” a pele (“prêmio por *sua* vitória”) a todos os que se reuniram em torno dele, por iniciativa sua. Clastres já nos tinha feito notar que o dever

de generosidade é a tal ponto o paradoxal atributo da chefia ameríndia que o chefe é “submetido a uma pilhagem permanente” pelos seus (Clastres, 2003, p. 48). É bem isso o que ocorre com o biguá, que acaba sem nenhuma das maravilhosas cores que couberam aos demais pássaros (e que o mito faz questão de enumerar, chamando a atenção para sua variedade e beleza). Resta-lhe apenas o preto, cor da cabeça da cobra. Poder-se-ia dizer que se os pássaros ostentam hoje as mais variadas cores, o biguá, como o chefe dos Urubu, é o que usa “os ornamentos mais miseráveis” (Clastres, 2003, p. 48). Mas, bom chefe que é, sendo a generosidade seu dever, “declarou-se satisfeito”. Fosse ele um chefe como aquele de quem falávamos no início, teria ficado, digamos assim, com algumas cores, o que certamente provocaria descontentamento no grupo. Já o (péssimo) chefe de um mito crow, no lugar do biguá, não teria dado nem um pedaço da pele da cobra, ele que “monopolizava toda a comida e todas as mulheres” e acabou derrotado pelo herói do mito (Lévi-Strauss, 1968, p. 303). O primeiro também acabou vencido: a aldeia escolheu outro chefe poucos anos depois; foi ele quem teve de ir embora.²¹

A filosofia da chefia ameríndia, com seus “chefes sem poder” e seus chefes de guerra – agora outra guerra, com certeza, de palavras, como dizem os Mebegokre – continua apresentando desafios à nossa imaginação política. Na medida em que relações cada vez mais estreitas com o Estado brasileiro vão sendo travadas por grupos ameríndios, sobretudo após a Constituição de 1988, que os reconheceu como sujeitos de direito, surgem novas fontes de prestígio e formas de autoridade. São professores, agentes de saúde, funcionários, geralmente jovens adultos, que muitas vezes constituem “lideranças” em oposição aos velhos “chefes sem poder” de quem falavam Lowie e Clastres. São também múltiplas organizações indígenas, cujas constituição e operação colocam outras tantas questões. Como as confederações registradas nas fontes históricas, novas formações e movimentos políticos ameríndios não po-

dem ser compreendidos senão a partir de sua própria filosofia política. Que mal conhecemos.

Clastres propunha uma “revolução copernicana”. Num curioso paralelismo, é como se a investigação no campo da antropologia política, no tocante aos ameríndios, tivesse de seguir um caminho já trilhado pela astronomia. Copérnico deslocou o centro, mas foi Galileu quem fez reconhecer a importância daquela revolução e, levando-a adiante, pôs todo o universo em movimento. Em nosso caso, caberia levar a sério mais essa brilhante intuição de Clastres e prossegui-la. Nesse empreendimento galileico, caberá a uma nova antropologia política buscar os termos ameríndios da política, pois os termos de que dispomos deitam raízes profundas num campo radicalmente diferente daquele que nos propomos a explorar, confinados que estamos “numa ontologia política gerada no século XVII” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 338).²² Se a filosofia política ameríndia é realmente feita de movimentos entre-dois, para compreendê-los e acompanhá-los será preciso abandonar as balizas costumeiras e descobrir quais são seus polos – seu sol e sua lua, poderíamos dizer, num código compartilhado por mitos e astronômos.

Notas

¹ Uma versão anterior deste texto integra a coletânea *Pierre Clastres*, organizada por Anne Kupiec e Miguel Abensour (Sens & Tonka, Paris, 2011). Ambas retomam ideias apresentadas nos colóquios “Pierre Clastres – Pensar a política a contracorrente” (São Paulo, outubro 2009) e “Pierre Clastres et Nous” (Paris, novembro 2009). Incorporam também ideias geradas pelo diálogo a respeito de políticas ameríndias com Renato Sztutman e André Drago Ferreira Andrade, a quem agradeço, bem como à FAPESP, pelo financiamento de pesquisas bibliográficas e de campo cujos resultados se refletem aqui (Procs. 02/04041-9 e 05/57134-2). Agradeço, principalmente, aos Krahô e aos Wayana e Aparai, pela hospitalidade, pelas

lições, pelo bom humor. A poucos leitores terá escapado o eco presente no título deste ensaio; declaro aqui a homenagem a Marshall Sahlins. Que, entre outras coisas, foi parceiro de Pierre Clastres num fértil diálogo intelectual.

- ² Entre as etnografias relativas à América do Sul, destacam-se as de Curt Nimuendajú, publicadas graças a Lowie, notadamente aquela dedicada aos Timbira Orientais (1949), conjunto que inclui os Krahô. Note-se, por outro lado, que na proposta geral de Clastres (como ocorre em praticamente todos os “modelos” propostos para as terras baixas), os Jê constituem exceção, embora seja possível incluí-los, o que já foi inclusive evidenciado por Seeger (1980).
- ³ O movimento fundante da revolução clastriana é uma lição de antropologia – de sabedoria – que sempre vale a pena recordar: “quando o espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que não haja nada que observar” (Clastres, 2003, p. 35).
- ⁴ “... quando o grupo se vê diante de uma ameaça externa”, acrescenta nosso autor (*ibid.*, p. 48). Tal ameaça deixa de ser requisito quando a guerra se apresenta, em sua reflexão, como o próprio ser da sociedade primitiva. A guerra, tanto quanto a própria noção de poder, ocupa uma posição ambígua (ou dupla) no pensamento de Clastres. Ora o poder coercitivo é mera “modalidade” de poder: “O poder político como coerção (ou como relação de comando-obediência) não é o modelo do poder verdadeiro, mas simplesmente um *caso particular*, uma realização concreta do poder político em certas culturas, tal como a ocidental (mas ela não é a única, naturalmente)” (2003, p. 37), ora, ao contrário, “o poder é, em sua essência, coerção” (*ibid.*, p. 61). O poder do chefe ameríndio é de modalidade não coercitiva no primeiro caso; ele pode ser qualificado de “chefe sem poder”, no outro.
- ⁵ Note-se que Lowie fala do chefe de guerra como “um autocrata virtual” (notável expressão!), ao passo que Clastres o apresenta como o que se poderia chamar de um “autocrata real” – enquanto dura.
- ⁶ Obra na qual Clastres saudava a abertura de um verdadeiro “diálogo com o pensamento primitivo, [que] conduz nossa cultura para um pensamento novo” (Clastres, 1968, p. 77).
- ⁷ Clastres, 2004, cap. 5; mas também as clássicas concepções do mito como *charter*.
- ⁸ “Organização supra-local centralizada”, costuma-se ler em análises mais recentes; formulação que, elidindo a questão do Estado, pode ser tomada como reflexo do

progressivo afastamento em relação à discussão proposta e desenvolvida por Clastres, subsequente à sua morte prematura.

- ⁹ “Até hoje...”, escrevia Morgan, na década de 1840. Em julho de 2011, a memória do nome de Tadadaho (grafia utilizada pelos Onondaga – cf. www.onodaganation.org – que mantereí doravante) permanece bem viva, tanto quanto a do chefe mohawk Hiawatha (cf. www.mohawknation.org). As nações que integram o que conhecemos como Liga iroquesa se apresentam em seus *sites* oficiais como membros da Condeferação Haudonesaunee; no território mohawk de Kahnawake, o símbolo da confederação sobressai em toda parte, em bandeiras hasteadas, camisas e panfletos. A instituição que Morgan qualificava de “notável” persiste, atualmente também em mundos virtuais; o Conselho é hoje composto por 50 Chefes (*Chiefs*). A palavra *sachem* não figura nas autodescrições dos Haudenosaunee consultáveis em seus *sites*; tampouco a expressão “Liga iroquesa”. Não obstante, ambas continuarão sendo utilizadas nos parágrafos seguintes, por serem empregadas na “versão Morgan” do mito que é aqui analisada.
- ¹⁰ O encaminhamento e as conclusões desses dois mitos provenientes de regiões tão afastadas – mas correspondências entre mitos amazônicos e iroqueses já haviam sido ressaltadas por Lévi-Strauss (1968) – apresentam convergências que mereceriam atenção mais prolongada: um grande guerreiro e poderoso xamã deve abrir mão de seus poderes por demais poderosos, e o faz aceitando (decidindo, no caso wayana) que tais poderes sejam transformados em prestígio – na forma de nomes – para estabelecer a paz entre grupos cujas apelações – ditas clônicas em ambos os casos – guardam a memória da multiplicidade no seio do que antropólogos como Morgan ou Chapuis, e os Haudenosaunee, chamam de confederações.
- ¹¹ “De façon certes paradoxale!”, comenta Chapuis (2006, p. 460). Em janeiro de 2010, um chefe wayana fazia questão de lembrar, falando de Kailawa, que o tempo das guerras que este representa é a condição da paz (desde então): “Foi o *cacique geral* [= Kailawa] que acabou com as guerres e fez a paz”, disse ele mais de uma vez.
- ¹² Nem mesmo na forma diametral, contrariamente ao que se tende a crer. Mas esse é um tema cujo desenvolvimento não cabe nos limites ou nas intenções deste artigo.
- ¹³ A respeito da Confederação dos Tamoio, ver Perrone-Moisés & Sztutman, 2010.
- ¹⁴ O que colocaria uma série de novas questões a serem enfrentadas no que diz respeito às formações políticas americanas comumente tidas por estatais.

- ¹⁵ Vale notar que estas expressões, bem como a citação a seguir e a expressão “abertura para o exterior” mencionada mais adiante, estão todas incluídas no capítulo “Independência e exogamia”, no qual, como bem ressaltam Lima & Goldman, “se antecipam algumas das hipóteses mais fecundas do autor, as quais têm orientado, direta ou indiretamente, a pesquisa sobre as sociedades amazônicas das últimas décadas” (2003, p. 18).
- ¹⁶ O que faz pensar na expressão utilizada por Lowie em relação aos chefes de guerra, citada acima: talvez todo chefe ameríndio possa ser descrito, nesse sentido, como um “autocrata virtual”.
- ¹⁷ A chefia tem frequentemente sido pensada em código de parentesco, como uma modalidade da relação entre sogro e genro, sobretudo. Noto que uma das lições lévi-straussianas é a de que o próprio de códigos é serem todos comutáveis, de modo que nenhum deles tem prioridade sobre os demais; levá-la em conta significa problematizar análises que propõem ver na relação sogro-genro o protótipo da relação política.
- ¹⁸ Os mitos “de cobra grande”, bem como a gesta de Kailawa, pertencem ao grande conjunto de mitos ameríndios cujo tema explícito é a diferenciação, ou a passagem do contínuo ao discreto – questão por excelência do pensamento ameríndio (Lévi-Strauss). A reflexão, no mito wayana, é conduzida no plano das diferentes “gentes” que se dizem wayana. Muitas outras conexões míticas poderiam evidentemente ser seguidas; de todo modo, a análise dos mitos, como os próprios mitos, é in-terminável (Lévi-Strauss.).
- ¹⁹ A narrativa indica que é em águas bem profundas que está a sucuri, pois que fica enrolada nas raízes de uma árvore “enorme”: não pode alcançá-la, menos ainda atacá-la, um “mergulhador” qualquer.
- ²⁰ Note-se que o pássaros mergulhadores, como o biguá, apresentam, como o chefe em relação aos seus, um caráter exterior estrangeiro,: o mergulhão é um pássaro que caça como um peixe, de modo que também pertence, de certo modo, à água. As *Mitológicas* apresentam dezenas de exemplos comparáveis: em M60, contado pelos Tukuna, por exemplo, o chefe dos macacos era um jaguar, que a heroína do mito via como humano, e que durante o sono declarava sua vontade de devorá-la (Lévi-Strauss, 1968, 93ss).
- ²¹ Não posso deixar de apontar, neste final de trecho em código ornitológico, que se a maior qualidade reconhecida nesse chefe krahô era a oratória, os Kaxinawa, con-

ta-nos Manuela Carneiro da Cunha, dizem que o “chefe do japiim” é “aquele mais cantador”, sendo que os japins, em conjunto, se distinguem dos demais pássaros exatamente por sua capacidade “de fala” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 110), o que faria de seu chefe um orador supremo.

- ²² Fundados, como bem mostra Sahlins (2008) – e o ponto é central – numa noção muito particular e notavelmente “sinistra” de “natureza humana”.

Referências bibliográficas

CHAPUIS, Jean & RIVIERE, Hervé

2003 *Wayana Eitompë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*, Matoury (Guyane), Ibis Rouge.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1978 *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*, São Paulo, Hucitec.

2009 *Cultura com aspas*, São Paulo, Cosac & Naify.

CLASTRES, Pierre

1968 “Entre silence e dialogue”, *L’Arc*, n. 26.

1995 [1972] *Crônica dos Índios Guayaki*, São Paulo, Editora 34.

1974 *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Paris, Seuil.

2003 [1974] *A sociedade contra o Estado*, Trad. Theo Santiago, São Paulo, Cosac & Naify.

2004 [1980] *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*, Trad. Paulo Neves, São Paulo, Cosac & Naify.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

1964 *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon.

1967 “The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso”, in COHEN, R. & MIDDLETON, J. (orgs.), *Comparative political systems: studies in the politics of pre-industrial societies*, New York, Natural History Press, pp. 45-62.

1968 *L’Origine des manières de table*, Paris, Plon.

1991 *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.

- LIMA, Tania Stolze & GOLDMAN, Marcio
2003 "Prefácio", in CLASTRES, P., *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify, pp. 7-19.
- LORAUX, Nicole
1987 "Notes sur l'un, le deux et le multiple", in ABENSOUR, M. (org.), *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie poétique*, Paris, Seuil.
- LOWIE, Robert
1960 [1948] "Political Organization of American Aborigenes", in DU BOIS, C. (org.), *Lowie's Selected Papers*, University of California Press, pp. 273-276.
1967 "Some aspects of political organization among the American aborigenes", in COHEN, R. & MIDDLETON, J. (orgs.), *Comparative political systems: studies in the politics of pre-industrial societies*, New York, Natural History Press, pp. 63-86.
- MORGAN, Lewis H.
1922 [1851] *League of the Ho-de'-no-sau-nee or Iroquois*, New York, Dodd, Mead & Co.
1877 *Ancient Society*, London, MacMillan & Co.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz & SZTUTMAN, Renato
2010 "Notícias de uma certa confederação tamoio", *Mana*, 16 (2), pp. 401-433.
- SAHLINS, Marshall
2000 [1963] "Poor man, Rich man, Big-man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", in ____, *Culture in Practice. Selected Essays*, New York, Zone Books, pp. 71-93.
2008 *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
2010 "Stranger-Kings and Stranger-Kin: the Alterity of Power and Vice-Versa", Conferência proferida na EHESS, Paris, 14/4/10, man.
- SEEGER, Anthony
1980 "Substância física e saber: dualismo na liderança suya", in ____, *Os índios e nós*, Rio de Janeiro, Campus, pp. 107-124.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1992 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, The University of Chicago Press.
2006 "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos", *CADERNOS DE CAMPO*, 14/15, pp. 319-338.
2009 *Métaphysiques cannibales*, Trad. Oiara Bonilla, Paris, P.U.F.

ABSTRACT : This article aims to establish a dialogue between Amerindian myths and Pierre Clastres's thought. It follows Amerindian chiefs' figures, present in the Americanist political anthropology debate and in myth. Myth is here taken as thought (cf. Lévi-Strauss), and albeit Clastres himself sometimes opposed myth and thought, myths such as the ones considered in this paper can be perceived as a reinforcement to his famous thesis on the Society against the State. These myths are here presented, along with other stories, as elements to be added to the image of the Amerindian "powerless chief" – allowing us to introduce some modulations in it. Finally, it argues for the need to pursue the "Copernican revolution" proposed by Clastres, not in favour of a general theory of politics (or political anthropology, in his terms), but to seek the Amerindian terms in which politics is conceived and lived, an Amerindian political philosophy (Amerindian political anthropology?).

KEY-WORDS: Amerindians, politics, Pierre Clastres, chieftainship, myth.

Recebido em março de 2011. Aceito em junho de 2011.

