

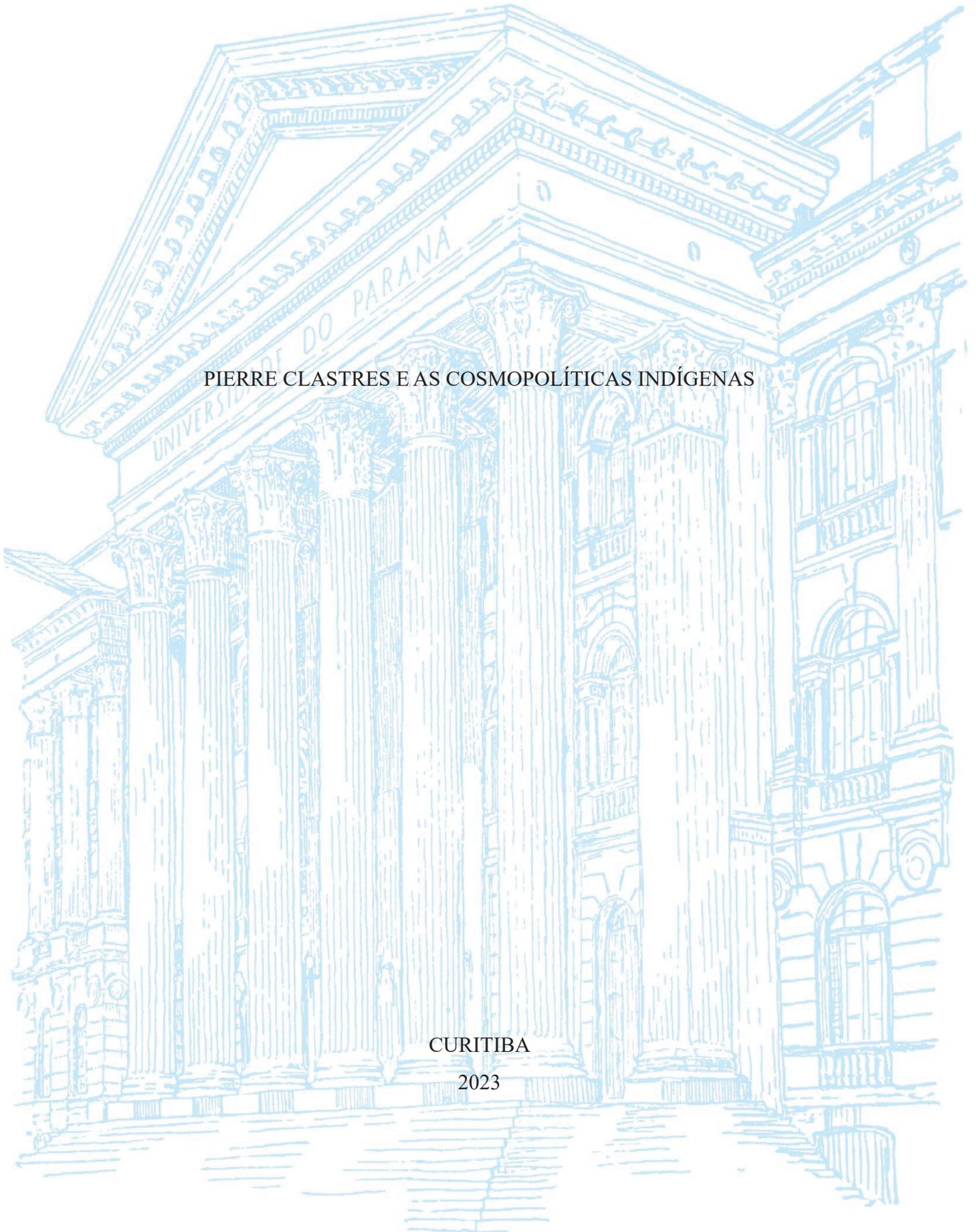
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANDRÉ RICARDO AKIYOSHI ELEUTÉRIO

PIERRE CLASTRES E AS COSMOPOLÍTICAS INDÍGENAS

CURITIBA

2023



ANDRÉ RICARDO AKIYOSHI ELEUTÉRIO

PIERRE CLASTRES E AS COSMOPOLÍTICAS INDÍGENAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Eleutério, André Ricardo Akiyoshi
Pierre Clastres e as cosmopolíticas indígenas. / André Ricardo
Akiyoshi Eleutério. – Curitiba, 2023.
1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor
de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

1. Castres, Pierre, 1934-1977. 2. Hobbes, Thomas, 1588-1679.
3. Indígenas – Relações com o governo. I. Valentim, Marco Antonio,
1978- . II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-
Graduação Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **ANDRÉ RICARDO AKIYOSHI ELEUTÉRIO** intitulada: **Pierre Clastres e as cosmopolíticas indígenas**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 22 de Fevereiro de 2024.

Assinatura Eletrônica

24/02/2024 17:15:10.0

MARCO ANTONIO VALENTIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

24/02/2024 00:21:25.0

MIGUEL ALFREDO CARID NAVEIRA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

24/02/2024 19:18:41.0

MAURO DELA BANDERA ARCO JUNIOR

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

AGRADECIMENTOS

Concluir essa pesquisa é concluir uma parte extremamente turbulenta da minha vida, ao longo da qual eu enfrentei, tanto individualmente quanto coletivamente, uma série de problemas inesperados. Perdi algumas das pessoas que eram as mais importantes para mim. Pessoas preciosas, insubstituíveis e brilhantes, cada uma ao seu modo, e que continuam, de algum lugar mais além, me sussurrando ensinamentos e palavras de incentivo. Foram parte de meus aprendizados e serão, para sempre, parte de quem sou, assim como são todos que já cruzaram meu caminho. Todos que aqui agradeço, e muitos outros que esqueço de mencionar, tratam-se, assim, de coautores desse trabalho. Vozes que também fazem parte da minha e sem as quais eu não estaria muito longe de ser mudo.

Agradeço primeiro os autores cujas vozes se apresentam ativamente na presente pesquisa, todos aqueles cujas obras tornaram esse trabalho possível e que, mesmo através da distância e do tempo, me ensinaram muito mais do que eu poderia pedir e que, querendo ou não, continuarão a ser meus professores ainda mais adiante.

À minha querida mãe, Célia, um eterno exemplo de coragem, resiliência e de dedicação, que sempre se mostrou como um pilar de força em meio às mais diversas adversidades, não desabando mesmo em frente a alguns dos maiores sofrimentos do mundo. Minha primeira professora de ética desde a infância e que continua, até hoje, a me ensinar.

Ao meu falecido pai, Antônio, que acompanhou parte desse processo, mas não pôde ver o fim dele; que, apesar de suas faltas, transmitiu adiante o que pôde de seus conhecimentos e, principalmente, de seu amor por conhecer e por descobrir algo novo, e também seu destemor por pensar além do óbvio.

À minha irmã, Juliana, por ter paciência ao ouvir minhas especulações aleatórias, teorias insanas e referências desordenadas, ajudando, seja ativamente ou passivamente, a colocar alguma ordem em meu caos. Obrigado pela compreensão e também pelos cutucões.

À minha falecida irmã, Fernanda, que também acompanhou a maior parte desse processo e que já não pôde mais ver seu fim. Eu não sei colocar em palavras o quanto você faz falta.

Aos meus amigos que acompanharam esse trajeto, especialmente Anelise, pela companhia na busca por possibilidades fecundas em meio a um mundo caótico, pelas trocas de ideias frutíferas, pelo apoio, paciência e pela amizade filosófica. A Marcellly, pela companhia calorosa, pelos debates sobre os mais variados assuntos, por todo carinho, pela energia, por aguentar meus desabafos, meus dramas e pela amizade sincera. A Letícia, uma amizade sóbria e calorosa, cujas reflexões, conselhos, incentivos e críticas me acompanharam desde a graduação. E a todos aqueles cuja companhia e os conselhos ao longo desse período se mostraram valorosos, não só para meu aprendizado acadêmico, mas sobretudo para enriquecer minha vida: Brenda, Raoni, Gabriel, Vinícius, Otávio, Susana, Eduardo, Lara, Milena, Ronaldo, João. Todos vocês são inestimáveis.

Aos meus amigos no exterior, em especial Isolda, pela amizade dedicada, cujas conversas contribuíram não apenas para que eu adquirisse verdadeira fluência em outro idioma, mas também em relação à minha própria escrita e também com percepções individuais mais profundas. E a Yasel, que foi um companheiro esporádico de debates, nem sempre produtivos, e um verdadeiro amigo para desabafos nas horas difíceis.

Às professoras Juliana Fausto e Maria Adriana Camargo, pela atenção e pelas críticas valorosas na banca de qualificação, que se mostraram inestimáveis para meu crescimento como pesquisador e como escritor.

Ao admirável Marco Antonio Valentim, professor perspicaz, mestre desafiador, filósofo insurgente e orientador generoso. Obrigado por toda compreensão e incentivo, por me ajudar a encontrar minha própria voz e também me ensinar a ouvir melhor as vozes mais distantes. Para você eterna admiração, carinho e o desejo de uma vida rica em tudo aquilo que tem valor muito maior que o do dinheiro ou das mercadorias.

Agradeço à Fundação Araucária e a todos que contribuíram não só com seus impostos, mas também com suas posturas e ações políticas para que nós estudantes tenhamos mais oportunidades. E que possamos nos dedicar à pesquisa com menos receio de que parte do mundo desabe sobre nossas cabeças.

A todos aqueles que encontram meios para resistir ao pior que esse mundo tem a oferecer, cujos modos de ser e de devir permanecem irreverentes aos maiores poderes do mundo, e a todos que ainda buscam novos modos de existência irreverentes a esses mesmos poderes. Que as vozes que perpetuam suas palavras e canções jamais se enfraqueçam; que se espalhem para além do mundo e do tempo.

A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja que têm outras preocupações. Ela não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para entristecer. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria ninguém, não é uma filosofia. A filosofia serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo vergonhoso. Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas. Existe alguma disciplina, fora da filosofia, que se proponha a criticar todas as mistificações, quaisquer que sejam sua fonte e seu objetivo? Denunciar todas as ficções sem as quais as forças reativas não prevaleceriam. Denunciar, na mistificação, essa mistura de baixeza e tolice que forma tão bem a espantosa cumplicidade das vítimas e dos autores. Fazer enfim do pensamento algo agressivo, ativo, afirmativo. Fazer homens livres, isto é, homens que não confundam os fins da cultura com o proveito do Estado, da moral ou da religião.

Gilles Deleuze

RESUMO

A presente dissertação busca, na obra de Pierre Clastres, por uma filosofia política indígena que se opõe aos modelos hierárquicos do Estado como *necessidade*, representados pela teoria de Thomas Hobbes – sobretudo porque o pensamento clastriano se opõe objetivamente e declaradamente ao hobbesiano. Enquanto isso, procuramos explorar e suprir algumas das carências da obra de Clastres, principalmente no que diz respeito à restrição da política indígena aos seus agentes humanos e às relações de poder entre eles, razão pela qual sua “Revolução Copernicana”, que busca romper com o antropocentrismo ocidental, poderia ser considerada incompleta. A fim de ir adiante na direção de completá-la, realizamos uma expansão cosmológica da teoria clastriana, considerando os entes não-humanos que são parte crucial das relações políticas indígenas e cujos estudos antropológicos em muito se desenvolveram nos anos após sua morte. Destacam-se entre esses estudos a obra “A Queda do Céu”, onde o xamã Davi Kopenawa Yanomami narra aspectos da guerra indígena que destoam de observações realizadas pelo próprio Clastres em relação ao povo Yanomami – a “guerra” para os Yanomami torna-se algo muito maior do que apenas a negação de uma organização política onde o poder é centralizado no Estado, tomando a proporção de um confronto e crise ao mesmo tempo humano e não-humano, natural e sobrenatural.

Palavras-chave: Filosofia política ameríndia. Máquina-de-guerra. Sociedade contra o Estado. Perspectivismo. Queda do Céu.

ABSTRACT

This dissertation searches, in the work of Pierre Clastres, for a native American political philosophy that opposes the hierarchical models of the State as a *necessity*, represented by the theory of Thomas Hobbes – especially because the Clastrian line of thought is objectively and declaredly opposed to Hobbesian line of thought. Meanwhile, we seek to explore and address some of the shortcomings in Clastres' work. Mainly regarding his restriction of indigenous politics to its human agents and the power relations between them. Which is why his “Copernican Revolution”, which seeks to break with Western anthropocentrism, could be considered incomplete. In order to move forward towards completing it, we carried out a cosmological expansion of Clastrian theory, considering the non-human beings that are a crucial part of indigenous political relations about which the anthropological studies were largely developed in the years after his death. Standing out among these studies is the work “The Falling Sky”, where the Yanomami shaman Davi Kopenawa narrates aspects of the indigenous war that clash with certain observations made by the Clastres themselves in relation to the Yanomami people. The “war” for the Yanomami has become something much greater than just the denial of a political organization where power is centralized – the State, taking on the proportion of a confrontation and crisis that is both human and non-human, natural and supernatural.

Keywords: Native American political philosophy. War machine. Society against the State. Perspectivism. The Falling Sky.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O “CONTRA-UM” DE PIERRE CLASTRES	15
1.1 UMA REVOLUÇÃO INCOMPLETA.....	15
1.2 HUMANOS DE MAIS - O CONTRA-UM DE CLASTRES E LA BOÉTIE .	32
1.3 O CONTRA-ESTADO E AS CHEFATURAS INDÍGENAS	41
1.4 A TRANSDISCIPLINARIDADE DO PENSAMENTO CLASTRIANO	49
1.5 CONCEITOS DE UMA CIÊNCIA NÔMADE.....	61
2 DA POLÍTICA À COSMOPOLÍTICA	68
2.1 O ANTAGONISMO FILOSÓFICO ENTRE THOMAS HOBBS E PIERRE CLASTRES.....	68
2.2 A GUERRA FINAL E A QUEDA DO CÉU	76
2.3 A FLORESTA COSMOPOLÍTICA	84
2.4 TORTURA OU METAMORFOSE?	97
2.5 GAIA CONTRA O ESTADO.....	105
CONCLUSÃO – SOBRE O PODER E AS PALAVRAS	112
REFERÊNCIAS	Erro! Indicador não definido.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem por objetivo explorar na obra de Pierre Clastres o seu potencial filosófico de sustentação de uma filosofia política indígena autêntica, dotada de potências irreduzíveis ao modelo político presente nos Estados; um pensamento que levou mais a sério os povos não ocidentais do que tantos pensadores progressos o fizeram, e que buscou reconhecer a autonomia desses povos e o valor de suas formas originais de se relacionarem entre si e com o mundo.

A forma com que Clastres compreende a diversidade entre os povos se destaca de seus antecessores na medida em que o autor não trata de diferenças culturais em princípio. Clastres não vê tal diversidade como culturas que podem ser compreendidas paralelamente através de uma mesma compreensão científica que as unificaria, mas sim acredita haver uma diferença política que recusa a unificação dos povos sob as mesmas regras, e essa recusa é o que faz surgir a diversidade cultural das organizações sociopolíticas não unívocas. Tais organizações seriam, no mínimo, duais, ou seja, teriam ao menos dois modelos divergentes através dos quais se manifesta a diversidade política entre os povos: um onde o poder político é centralizado e outro onde o poder político é descentralizado. O Estado e o contra-Estado.

Dessa forma, o antropólogo parece ver a antropologia política como uma ciência equívoca em suas práticas, cujos princípios precisam se diversificar a fim de se tornarem capazes de compreender a motivação por detrás das diferentes organizações políticas dos povos. A antropologia seria assim uma ciência que se mostra equivocada na tentativa de procurar por um princípio universal por trás das práticas políticas e sociais, e a origem desse equívoco estaria no fato de que os antropólogos ocidentais realizam, conscientemente ou não, uma imposição dos termos ocidentais sobre outros povos, algo que suprimiria a possibilidade de compreendê-los dentro de seus próprios termos. A partir disso, Clastres procura inverter a direção dessa relação: busca enxergar o mundo a partir das sociedades fora do Estado, sociedades onde o poder coercitivo então seria visto como negatividade, e esboça, ao mesmo tempo que uma filosofia política indígena autêntica, também uma contra-antropologia dos povos civilizados.

A pesquisa partirá da proposta inicial do projeto clastriano, localizando o que ele ambiciona, o que ele cumpre, e o que ainda falta a fim de atingir seus objetivos.

Localizaremos também a obra de Clastres em meio à história da filosofia, mostrando que não se trata de um projeto apenas antropológico, mas transdisciplinar. Muitas de suas inspirações partem das ideias de Étienne de La Boétie, outras antagonizam intermitentemente com a filosofia de Karl Marx e muitos de seus pensamentos são em oposição direta à filosofia hobbesiana. Com isso também organizaremos o pensamento clastriano de acordo com seus conceitos e os de seus interlocutores, procurando adentrar a profundidade de seu pensamento, que a princípio parece objetivo e direto, mas se desdobra em uma complexidade nem sempre óbvia.

Um dos maiores enfoques do presente trabalho estará em compreender como, apesar de certas tradições concederem à espécie humana exclusividade no que diz respeito a sua capacidade de manifestar intencionalidade e consciência, essa visão está longe de ser uma tendência universal entre os povos, assim como não é universal a concepção de que os humanos são os únicos capazes de exercer a função de agentes políticos. Apesar de ser comum à tradição do pensamento ocidental conceber o cosmos e a existência como um conjunto de entidades que circunda e concerne apenas à percepção humana, também isso está longe de ser um consenso entre os povos – não são poucas as comunidades cujos agentes políticos envolvidos no cotidiano são muito mais numerosos e perigosos que apenas os homens.

Por isso, mais do que as explorações da obra clastriana, desejamos também trabalhar com o caminho delineado por ela e o que vem depois. Sua obra ainda é frutífera para o pensamento filosófico? Vale a pena nos debruçarmos sobre ela? Não pretendemos esgotar suas possibilidades, mas justamente o contrário: dividi-las, multiplicá-las e, por fim, apresentar uma faceta dessa multiplicidade, um fragmento do potencial da obra desse autor menos explorado pela filosofia do que merecia ser. Então traremos aqui um ponto de vista, uma perspectiva que não ambiciona a exclusão das demais e não ambiciona o fim de uma forma política que antagonize o pensamento clastriano – algo que tampouco o autor ambiciona. Porém, defenderemos o fim de supressões de formas políticas alternativas, de outras possibilidades de nos manifestarmos como seres sociais em um mundo também social.

Esse trabalho é, sobretudo, uma crítica àquilo que suprime ou destrói manifestações políticas não apenas de povos nativos das Américas, mas os mais diversos tipos de manifestações políticas menos ortodoxas e mais plurais: modos de existência e

de devir que dependem mais de florestas vivas do que queimadas, modos capazes de subsistir sem ambicionar impor forçosamente seu poder sobre os demais, sem ambicionar crescimentos exorbitantes nas vendas ao custo do mundo. Isso é, tanto hoje quanto no passado, um ideal revolucionário e, muito adequadamente, começaremos a partir de uma revolução ainda por vir. Uma revolução incompleta.

Revolução, pois se trata de uma mudança extremamente drástica no direcionamento do olhar: não mais dos povos ocidentais aos povos da floresta, mas o contrário. Clastres busca compreender o que veem os índios, como eles compreendem a política.

Incompleta, pois não se trata de um ponto de vista antropocêntrico, tal como o antropólogo parece ver. A política da floresta não pode ser compreendida senão em relação a uma multitude de possibilidades vicejantes que se proliferam a partir de relações frequentemente sobrenaturais e transespecíficas, verdadeiras redes de informação e de forças que transcendem em muito os limites da humanidade.

O primeiro momento da pesquisa será focado na originalidade particular do pensamento clastriano, procurando compreender e organizar seus principais conceitos e ideias, como a forma com que as forças políticas se movem concentricamente ou de forma descentralizada, quais limites o autor concede a esse movimento de forças e se esses limites realmente existem de fato.

O segundo momento da pesquisa se aprofundará melhor na relação entre o pensamento clastriano e a filosofia hobbesiana, sugerindo que se tratam de filosofias que, ao mesmo tempo que se antagonizam, também desvelam uma perspectiva diferentemente pertinente em cada qual. Nenhuma delas trata da universalidade da política humana, de como “todos os povos são” verdadeiramente, mas, se olharmos atentamente a elas, tratam-se de filosofias relativas cada qual a um povo, ainda que não possamos dizer que a política dos diferentes povos esteja realmente isolada.

Veremos que a forma com que a política é compreendida e como o mundo é compreendido dentro de uma cosmologia também condiciona as relações de nossas políticas externas, fazendo do equívoco a única verdadeira constante entre as diferentes

políticas humanas – a própria concepção clastriana de que a antropologia e a filosofia política tratam apenas da espécie humana faria parte deste equívoco. Porém, as implicações desse problema extrapolam os limites da cidade e também da floresta. As fronteiras entre o que pertence ao mundo natural “apolítico” e o que pertence ao mundo humano “político” começam a desfalecer com a realidade a cada dia menos possível de se ignorar de que o homem se tornou uma força de alteração geológica e climática no mundo, e que a natureza se tornou uma força cada vez mais capaz de interferir nas políticas humanas.

1 O “CONTRA-UM” DE PIERRE CLASTRES

Um desses sábios nos contava um dia sua versão da aventura dos Gêmeos. Inicialmente incomodado com a presença do gravador, pouco a pouco cessou de considerar a máquina. Sua voz tornava-se mais forte, o fluxo de sua narrativa, mais acutilado. E nos demos conta de que, por uma vertente muito natural entre esses pensadores indígenas, ele deixava progressivamente o terreno do mito para se abandonar a uma reflexão sobre o mito, a uma interrogação a propósito de seu sentido, a um verdadeiro trabalho de interpretação através do qual tentava responder à questão que se colocam, até a obsessão, os Guarani: onde está o mal, de onde vem a felicidade? Eis o que profere, em uma fresca noite de inverno, na sua floresta do Paraguai, junto a uma fogueira que ativava pensativamente de vez em quando: “As coisas em sua totalidade são uma. E, para nós, que não havíamos desejado isso, elas são más.” Ele reunia, assim, o mal desse mundo ruim e a razão desse mal; a infelicidade da condição dos habitantes desse mundo e a origem de sua infelicidade. É porque a totalidade das coisas que compõem o mundo pode se dizer segundo o Um e não segundo o Múltiplo que o mal está inscrito na superfície do mundo. E quanto a nós, os adornados, não é esse mundo que desejávamos, não somos culpados, sofremos o destino do peso do Um: o Mal é o Um; nossa existência está doente, achy, por se desenrolar sob o signo do Um (Clastres, 1990, p. 14).

1.1 UMA REVOLUÇÃO INCOMPLETA

O ensaio que abre a obra *Sociedade Contra o Estado* (1974), de Pierre Clastres, não foi, cronologicamente, o primeiro redigido dentre os presentes na coletânea, porém *Copérnico e os Selvagens* (1969) ainda é escolhido por Clastres como seu texto de abertura. A razão para isso não seria nenhum mistério. Nele, o autor expõe sua crítica direcionada à antropologia de seu tempo, que se veria presa a conceitos incapazes de compreender os povos por ela estudados. Observa como, até então, muitos pressupostos da civilização ocidental, como por exemplo sua história, desenvolvimento tecnológico e organização social, seriam aplicados inadvertidamente ao estudo de outros povos, conferindo-lhes atributos com base em uma análise demasiadamente autocentrada. Enquanto a diferença do outro para com a identidade do ocidente é vista como negativa, tal outro sempre será considerado inferior, visto que colocado como valor positivo e de superioridade o fato do ocidente ser tautologicamente idêntico a si mesmo. A partir de críticas voltadas a essa tendência da antropologia, Clastres enfatiza a necessidade de se estudar outros povos não a partir das premissas da cultura dos antropólogos, mas sim das

particularidades que os povos estudados possuem. Desse modo, “pretende apontar os obstáculos que bloqueiam o caminho da ciência e definir os rumos da conversão que viria legitimá-la” (Cardoso, 1995, p. 121), compreendendo as qualidades específicas dos diferentes modos de existência dos povos não ocidentais e retirando o pressuposto de orbitarem o mesmo “Sol” de nossas tradições e normas. Tal seria a aspiração de sua revolução copernicana.

Mas de onde partiria uma revolução conceitual capaz de dar suporte a tal empreitada? Se é verdade que os conceitos ocidentais não servem a todos os demais povos, a partir de onde se organizariam os conceitos capazes de finalmente reconhecer nos outros povos a riqueza usualmente embaçada por nossa miopia etnocêntrica? A resposta que Clastres encontra para tal questão é: através de suas políticas. Dificilmente encontramos algum caso, desde os primórdios da filosofia ocidental, em que a efetivação do poder não se mostra central para a constituição de um sistema político; mesmo os estudos de contemporâneos de Clastres não compreenderiam outros povos como dotados de constituições políticas diversas das tradicionais, mas antes como despossuídos de verdadeira política, ou então atrasados no tempo.

O exemplo utilizado por Clastres, publicado no ano anterior a *Copérnico e os Selvagens*, seria o *Essai sur le fondement du pouvoir politique* (1968) de Jean-William Lapierre¹, obra cuja proposta é investigar e classificar sociedades com base na forma com que o poder político se apresenta ou aparenta não se apresentar, o que classificaria os povos com base em uma suposta “quantidade de poder político”. Para Lapierre, o poder não seria algo encontrado em qualquer sociedade. Haveria povos em que o poder se manifesta explicitamente em relações claras de mando-obediência, outros onde o poder manifesta-se sutilmente e ainda outros em que não haveria poder algum. Entre eles haveria infinitos graus e variações de poder político, desde povos onde o poder se efetiva maximamente dotado de aparelhos coercitivos robustos, até outros considerados “apolíticos” ou que habitam um “grau zero da política”, uma vez que o poder político de mando-obediência não poderia ser lá encontrado. Para Lapierre, aquelas sociedades mais distantes das manifestações de poder, onde a “política tende a zero” seriam consideradas sociedades arcaicas, terminologia que as coloca como temporalmente ou historicamente

¹ Ver Cardoso (1995) para uma análise mais aprofundada da estrutura argumentativa entre Clastres e Lapierre, esmiuçando a retórica presente na crítica clastriana.

atrasadas no que diz respeito a suas organizações políticas. Porém esse tipo de análise sócio-histórica comparativa que classifica povos através de uma “linha do tempo” não seria novidade nas práticas antropológicas. Parte significativa do fazer antropológico precursor de Lapierre também fez uso de associações de muitos dos elementos presentes em outros povos com registros históricos do passado da civilização humana. Por exemplo, se as vestimentas e ferramentas de determinada sociedade eram feitas utilizando materiais semelhantes aos encontrados em registros arqueológicos do neolítico, seria associada a este povo a identidade de uma sociedade primitiva e atrasada milhares de anos – quase como se a visita a uma aldeia se tratasse de uma viagem no tempo até o passado histórico de uma “humanidade comum a todos”, não de uma viagem até uma outra sociedade de fato. Tal tarefa misturaria ficção científica e arqueologia antes de propriamente tratar de uma antropologia que leva a sério as particularidades daqueles que estuda.

O primeiro momento da obra de Clastres se apresenta denunciando essa visão pejorativa da diversidade entre povos, onde a diferença foi, durante muito tempo, compreendida como atraso, como falta, e onde a política nunca foi compreendida nos termos das sociedades onde ela se apresenta diferentemente como outra, apenas tratada como uma versão anterior, atrasada, do mesmo:

Então, conforme o critério adotado por Lapierre, o Novo Mundo estaria em sua quase totalidade no campo pré-político, isto é, no último grupo de sua tipologia, aquele que reúne as sociedades onde “o poder político tende a zero”. No entanto, não é esse o caso, uma vez que exemplos americanos assinalam a classificação em questão, isto é, que há sociedades indígenas incluídas em todos os tipos e que poucas dentre elas pertencem justamente ao último tipo, que deveria normalmente agrupá-las todas. Existe aí um certo mal-entendido, pois das duas uma: ou se encontram em certas sociedades chefias não-impotentes, isto é, chefes que, ao darem uma ordem, veem-na ser executada, ou isso não existe. A experiência direta do terreno, as monografias dos pesquisadores e as mais antigas crônicas não deixam dúvida nenhuma sobre isso: se existe alguma coisa completamente estranha a um índio, é a ideia de dar uma ordem ou de ter de obedecer, exceto em circunstâncias muito especiais como em uma expedição guerreira (Clastres, 2017, p. 27).

Nesse parágrafo vemos dois conceitos recorrentes na obra de Clastres: o de “chefias sem poder” ou “chefes que não mandam”. Tais conceitos já haviam sido introduzidos alguns anos antes no ensaio *Troca e Poder: A filosofia da chefia indígena* (1962), que aprofundaremos posteriormente no presente capítulo. E o conceito de guerra

indígena² como circunstância excepcional onde ordens podem ser obedecidas. Renato Sztutman (2005) observa como essa condição de guerra, assim como o profetismo, carregaria o risco de se tornar germe de poder político coercitivo dentro das sociedades em que ele ainda não existe. Porém a instituição política da guerra indígena é geralmente considerada por Clastres como uma tecnologia que, do contrário, descentraliza o poder político e evita o agrupamento de povos sob o jugo de um poder centralizado que os governe.

Sztutman também pontua como a relação entre os dois conceitos, o primeiro que configura a recusa do Estado dentro das sociedades primitivas e o segundo que concede um mecanismo político exclusivo desses povos, marca uma passagem da negatividade para a positividade (Sztutman, 2005, p. 39), pois tanto a chefia sem poder quanto a guerra indígena como forças ausentes de poder político centralizado não expressam em coro a ideia presente em Lapierre de que há um “grau zero da política”, mas justamente o contrário. Se há poder político sendo dissipado por esses mecanismos, então o poder político ainda existe, apenas se encontra em um estado estranho aos olhos da antropologia política do tempo de Clastres de forma que há dificuldade, quando não resistência, em reconhecê-lo. Contudo, nem dificuldade e nem resistência são argumentos justificáveis para se reduzir toda a complexidade política de um povo ao nada.

Sztutman observa ainda como essa diferença de concentração de forças políticas não se trata apenas de uma diferença quantitativa, mas uma diferença também qualitativa que transforma em contingência a necessidade do Estado, negando também com isso sua transcendência (Ibidem, p. 34). A defesa de que a política continuaria a existir mesmo na ausência de coerção não se deve ao homem ser um animal “naturalmente político”, mas são as interações presentes na vida social que fazem do homem político sem que, para isso, a manifestação de sua política acabe por ser confundida com violência coercitiva:

Se o poder político não é uma necessidade inerente à natureza humana, isto é, ao homem como ser natural (e nisso Nietzsche se engana), em troca ele é uma necessidade inerente à vida social.

² Esse primeiro momento da obra de Clastres não desenvolve o conceito da guerra tão a fundo, tendo maior enfoque em sua obra póstuma, *Arqueologia da Violência* (1980). Mesmo nela, o conceito ainda possui suas ambiguidades, visto que no último capítulo da obra as expedições guerreiras em que ordens são de fato obedecidas se apresentam justamente como possíveis origens germinais do poder político dentro do povo Chulupi, ainda que continuem a existir mecanismos de emancipação desse poder. No último ensaio da obra, nomeado *O infortúnio do guerreiro selvagem*, Clastres comenta como a ambição dos guerreiros que procuram adquirir verdadeiro poder político através da guerra costuma leva-los, com frequência, a morrerem lutando sozinhos.

Podemos pensar o político sem a violência, mas não podemos pensar o social sem o político; em outros termos, não há sociedades sem poder (Clastres, 2017, p. 36).

Então para Clastres a diferença entre a política das sociedades modernas ocidentais e a das sociedades primitivas nativo americanas não estaria, como defendeu Lapierre, nas gradações quantitativas de poder político presente em cada uma, mas sim o que melhor caracterizaria as relações envolvidas na vida social é como o poder político se organiza e se distribui no interior de cada sociedade. Manter aquelas que chama de sociedades primitivas sob o signo da falta de poder político coercitivo, como se a ausência ou a carência fosse o que melhor as definisse, se deveria em muito a uma debilidade conceitual, uma carência, uma falta da própria ciência etnológica que observa essas sociedades.

Para que essa limitação pudesse ser superada o autor levanta a necessidade de se pensar a etnologia sob os parâmetros das sociedades que ela estuda, os quais não são propriamente compreendidos pelos termos do mundo ocidental. Tudo aquilo que não se enquadra nos moldes do etnocentrismo ocidental até então teria sido visto como deficiente. Não só um povo que não segue o mesmo modelo político do ocidente, a política com órgãos e divisões de poder, seria debilitado politicamente ou mesmo “apolítico”, mas mesmo uma economia que não visa a abundância e sim apenas suprir as necessidades da sociedade seria uma economia de subsistência, fazendo com que muitos povos tenham sido vistos como pobres³. Uma história que vê o desenvolvimento da ciência e das técnicas como frutos de uma evolução progressiva e positiva veria esses povos como arcaicos ou primitivos. Ainda assim, Clastres faz uso desse vocabulário ao longo de sua obra, chamando elas de “sociedades primitivas”. Mas se isso é alvo de sua própria crítica, o que quer dizer o autor ao empregar tal vocabulário?

O uso que Clastres faz de termos como “sociedades primitivas” ou “arcaicas” é em grande parte para chamar atenção a essa impropriedade terminológica. “Primitivo” ou “arcaico” são termos usados geralmente para indicar algo atrasado cronologicamente ou

³ No último ensaio da coletânea, *Sociedade Contra o Estado*, Clastres defende que há um equívoco na visão que contrapõe “abundância” em termos ocidentais com “subsistência” em termos indígenas. Uma vez que a produção de excedentes não traria nenhum benefício aos povos não ocidentais, isso não seria mais do que um desperdício de esforços e de tempo. Assim, uma “economia de subsistência consistiria em produzir o suficiente para viver abastadamente sem trabalhar excessivamente. Ao ponto que Clastres chega a se referir aos Yanomami como exemplo de uma das “primeiras sociedades da abundância”, na expressão de Marshall Sahlins.

mesmo uma versão passada do que nos é presente. Porém Clastres procura subverter esses usos e cunhar um conceito de “sociedade primitiva” que afirme positivamente uma forma social e política de virtudes bastante próprias e incapazes de serem alcançada pelos “não primitivos”. Cada menção do termo traz consigo a ideia de que, se eles são mesmo primitivos (e não são de fato, visto que são efetivamente nossos contemporâneos e uma trilha na floresta não é uma máquina do tempo), então mesmo povos primitivos tem potências que os civilizados não possuem e jamais possuirão. Seu conceito inverte o lado onde se apresenta a positividade entre o primitivo e o moderno, efetivamente inventando “um uso afirmativo da noção de sociedade primitiva” (Lima & Goldman, 2017, p. 15), procurando reconhecer que povos não ocidentais não são formas inferiores ou atrasadas de povos ocidentais, mas possuiriam uma complexidade irreduzível tanto a qualquer sociedade moderna quanto umas às outras. De tal forma, mesmo que o conceito aponte de forma mais abrangente para sociedades sem manifestações de poder coercitivo, isso não significa que o autor tem com isso a intenção de reduzi-las a repetições do mesmo:

É fácil imaginar que essas dezenas de sociedades “arcaicas” só possuem em comum a simples determinação de seu arcaísmo, determinação negativa – como o indica Lapierre – estabelecida pela ausência de escrita e pela economia dita de subsistência. As sociedades arcaicas podem então diferir profundamente entre si. De fato, nenhuma se assemelha a outra e estamos longe da triste repetição que tornaria desinteressantes todos os selvagens (Clastres, 2017, p. 25).

Parece pertinente observar que a crítica feita por Clastres às “determinações negativas” não é direcionada exclusivamente a Lapierre, sendo este o interlocutor utilizado para realizar uma crítica mais abrangente. Clastres mesmo afirma que não toma Lapierre como o verdadeiro alvo de suas críticas, uma vez que já “sabemos bem que essa linguagem é a da própria antropologia” (Ibidem, p.30) e seria um problema já presente mesmo nos relatos dos primeiros cronistas visitando às Américas. A causa desse problema presente no antigo vocabulário antropológico seria a forma com que é manifesto o etnocentrismo ocidental quando comparado com o dos demais povos. Por mais que considere todos os povos etnocêntricos, Clastres jamais afirma que a manifestação do etnocentrismo dos diferentes povos se dá de forma igual. Associa, nesse primeiro momento de sua obra, aquilo que separa o etnocentrismo ocidental e o dos mais variados povos com a imposição de um discurso científico sobre eles que acaba por se mostrar

profundamente ideológico (Ibidem, p. 31), como mostram as “afirmações sobre a civilização ocidental como o único lugar capaz de produzir etnólogos” (Ibidem).

Essa diferença entre as diversas formas de ação dos etnocentrismos é parte crucial do que levou Clastres a buscar uma revolução na prática da etnologia, cujas imposições sobre outros povos a impediam de compreender verdadeiramente suas próprias identidades. É interessante enfatizar que nesse momento Clastres associa o problema tanto à universalidade impositiva das ciências quando à consequente recusa da possibilidade de existência de etnólogos não ocidentais. Consequente pois, se não é possível aceitar minimamente a validade de qualquer outro método ou explicação que não a ciência advinda do ocidente, também não será possível aceitar a validade de suas produções não-científicas. Em suma, podemos interpretar que a diferença entre o etnocentrismo ocidental e os demais estaria associada à rejeição do ponto de vista⁴ do outro como aceitável mesmo que apenas para eles próprios. Aí, a lógica do argumento se fecha com um certo grau de redundância narcísica. Se o método do outro difere do nosso, então ele está equivocado e sua validade interna ou externa é descartada por princípio precisamente na mesma medida dessa diferença. Nesse descarte também são inclusos os conceitos e definições do outro, assim invalidando a possibilidade de produzirem etnólogos, visto que não seria reconhecida qualquer que seja a alternativa de nossas ciências que possuam. Clastres observa como há nisso “uma certa pobreza do conceito” (Ibidem).

Posteriormente em seu trabalho, no ensaio *Do Etnocídio* publicado na obra póstuma *Arqueologia da Violência* (1980), Clastres condensa melhor essa diferença entre os etnocentrismos através do conceito de *etnocídio*. O termo teria sido criado por etnólogos a fim de distinguir diferentes formas de violência direcionadas aos povos nativos das américas. Visto que nem toda violência é realizada de forma física, o conceito supriu a falta de uma explicação para os tipos de violência direcionados não aos corpos físicos, mas às identidades espirituais dos povos:

O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos

⁴ Eduardo Viveiros de Castro (1996) sugere que os povos da floresta não realizam a oposição entre humanos/animais, assim como entre diferentes humanos, da mesma forma que os ocidentais. E isso poderia indicar que eles são cosmocêntricos, mas não verdadeiramente etnocêntricos.

em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente: a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente adiados, segundo a capacidade de resistência da minoria oprimida (Idem, 2004, p.78).

Assim, o conceito de etnocídio preenche uma lacuna que tanto o conceito de etnocentrismo de um lado, quanto o conceito de genocídio de outro, não seriam capaz de preencher, muito embora não seja incomum que o etnocídio preceda ou acompanhe o genocídio. Não que seja necessária a ligação entre eles, mas há uma relação, mesmo que não de implicação indireta, entre destruir a identidade de um povo e destruir seus corpos. Essa relação pode ser melhor esclarecida por Patrice Maniglier (2009), ao refletir sobre os corpos amazônicos a partir da conversa entre Eduardo Viveiros de Castro e Peter Gow:

Uma professora da missão [na aldeia de] Santa Clara estava tentando convencer uma mulher piro a preparar a comida de seu filho pequeno com água fervida. A mulher replicou: "Se bebemos água fervida, contraímos diarreia". A professora, rindo com zombaria da resposta, explicou que a diarreia infantil comum é causada justamente pela ingestão de água não-fervida. Sem se abalar, a mulher piro respondeu: "Talvez para o povo de Lima isso seja verdade. Mas para nós, gente nativa daqui, a água fervida dá diarreia. Nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês" (Gow, comunicação pessoal, 12/10/00⁵).

Tomando como base esse diálogo entre Gow e Viveiros de Castro, Maniglier reflete a respeito do conflito entre as diferentes verdades que se apresentam. Dentro de um mesmo cosmos com leis da natureza intransigentes, não parece coerente aceitar que os corpos de outros indivíduos considerados da mesma espécie sejam inerentemente diferentes em alguns de seus princípios elementares. Sendo assim, em um primeiro momento, poderia parecer que há um equívoco ocorrendo ali. Que, ou a professora está equivocada quanto à água não-fervida causar diarreia, ou a mulher Piro então está equivocada quanto a ser água fervida a causa da moléstia. Porém Maniglier observa como o equívoco parte do pressuposto de que ambas habitariam um mundo⁶ comum com significações idênticas uma à outra e que possuiriam, também, as mesmas definições de vida e de morte. Assim, é seguro dizer que "se, para aceitar que a água fervente prolongará a vida de seu filho, você pode ter que mudar a própria definição que você tem de vida,

⁵ Comunicação pessoal entre Eduardo Viveiros de Castro e Peter Gow, citada por Viveiros de Castro no artigo *Nativo Relativo* (2002).

⁶ A ausência de uma natureza única que seja partilhada pela cosmologia de todos os povos será melhor explorada posteriormente, principalmente na segunda parte da presente pesquisa.

então pode se dizer legitimamente que isso não prolonga a vida do seu filho, mas a redefine” (Maniglier, 2009, p. 6, tradução nossa).

A partir dessa reflexão de Maniglier, podemos especular se, dependendo do quão drástica for essa redefinição, ela não poderia implicar em uma verdadeira transformação corporal nos termos do mundo da mulher Piro – inclusive em morte, ou uma falsa cura seguida de severa degradação física. A questão está em que, na concepção de mundo da mulher Piro (que nós desconhecemos até que ela nos relate qual é), é mais do que provável que o corpo dela seja outro de fato. E o verdadeiro equívoco estaria na imposição universalista de uma única mecânica corporal sobre todas as demais concepções de mundo, cada qual com seus próprios corpos. Se o objetivo da troca é a destruição do mundo do outro ou a destruição de seus corpos tal como eles os compreendem (aqui o etnocídio se aproxima perigosamente do genocídio), então eles podem ser bem sucedidos através dessa imposição forçosa. Contudo não é nada coerente que isso faça parte da etnologia como ciência ou, na verdade, de qualquer outra ciência ou prática não-científica minimamente razoável.

Porém, o enfoque de Clastres ao longo de sua crítica ao etnocentrismo etnocida do ocidente está tão atrelado às interações políticas entre os povos ou no interior de cada povo que o autor frequentemente perde de vista o meio onde essas políticas estão inseridas, de forma que o antropólogo francês não se aprofunda na questão da não universalidade da ciência, epistemologia e ontologia ocidental. Ele realiza observações quanto à divisão entre dominantes e dominados não fazer parte da ontologia da sociedade humana (Clastres, 2004, p. 188), assim não pertencendo à natureza humana. Porém, não amplia a discussão para a possível não-universalidade da natureza humana ou da natureza em um sentido mais amplo. O problema estaria no fato de que “a sociedade primitiva é um projeto constitutivamente humano; a política de Clastres é uma política estritamente intraespecífica” (Viveiros de Castro, 2011, p. 356). Apesar de existirem exemplos em suas etnografias descrevendo relações entre homens e entidades extra-humanas, ao projeto clastriano e em seu conceito de “sociedades primitivas” ainda faltava “politizar a natureza, ou o cosmos – pensar a dimensão cosmopolítica da sociedade-contra-o-Estado” (Ibidem). Assim, haveria, de um lado, um antropocentrismo presente no pensamento clastriano e, do outro, ainda uma faceta do etnocentrismo etnocida que ele mesmo critica.

Ambos os problemas são o que apontamos como os fatores que mais marcam a incompletude de sua revolução copernicana.

Não sugerimos, porém, que a revolução de Clastres na antropologia política como ciência implique em um ideal que ambicione “realizar também o anelo e o sonho das grandes revoluções políticas” (Cardoso, 1995, p. 122). Ainda que defenda a “ideia de sociedades de liberdade e igualdade, sem opressão e exploração” (Ibidem), em nenhum momento Clastres dá a entender que aspira converter um modelo político em outro, ou que haveria alguma virtude presente em tal ideal. Assim, seu afastamento do pensamento marxista não se dá de forma contingente, mas necessária, uma vez que revoluções políticas se manifestam diferentemente das científicas. Uma revolução política se dá de forma profundamente histórica, e nisso Marx tinha toda razão – a historicidade dos povos se associa *necessariamente* às relações de poder e suas identidades⁷.

Podemos especular se negar uma rede de relações de exploração envolvendo a economia de um povo pode mesmo ocorrer isoladamente. Parece-nos que não, na medida em que as relações de exploração são históricas e na história não é possível se isolar apenas uma faceta laminar da identidade de um povo, tal como a economia e a estratificação social, de tudo o mais associado a ela. Ou, ao menos, isso não seria possível senão de forma exclusivamente teórica. Seja agricultura, construção civil, ciência, religião ou educação, uma revolução política e econômica não é capaz de ocorrer sem tocar em linearidades presentes em todas as demais áreas. Assim, para negar a história da exploração em uma sociedade, não seria também preciso negar a identidade que une o corpo social? Talvez até mesmo destruí-la⁸? Revoluções políticas sempre foram mais

⁷ Claude Lefort (1987) observa que as relações de poder são fortemente históricas e que as sociedades que negam a manifestação das estruturas históricas de poder seriam, também, contrárias à história, o que coloca as “sociedades primitivas” de Clastres como sociedades também contrárias à história. Porém o caráter da oposição histórica de uma revolução política seria necessariamente diverso ao das sociedades clastrianas, uma vez que uma revolução política sugere uma rearticulação e reestruturação ainda estratificada de forças políticas, negando a forma como se estrutura a identidade histórica de um povo sem que, com isso, acabe por se negar também o caráter histórico da sociedade. Sugerimos, assim, que revoluções políticas não são contra a História, mas são contra estruturas políticas e históricas específicas, o que difere explicitamente do que Clastres ambiciona.

⁸ Aqui sugerimos que revoluções políticas buscam necessariamente suprimir algum aspecto da identidade de um povo, possuindo então uma tendência passível de ser considerada como etnocídio. Não que isso seja inerentemente problemático em todos os casos. Buscar a supressão da identidade de um povo nazista pode ser muito menos problemático que a alternativa. Porém associar forçosamente a identidade do outro ao fascismo a fim de justificar sua destruição também se levantaria como possibilidade perigosa. De uma forma ou de outra, é seguro dizer que revoluções políticas só ocorrem quando há desacordos entre diferentes grupos ou povos no interior de uma nação, rupturas internas que os coloca em conflito pela tomada do poder – o que não pode ser o caso em uma sociedade onde o poder centralizado é ausente.

problemáticas que as científicas, pois não é simples sustentar um ideal que nega a identidade e a história de um povo, sobretudo quando se trata de seu próprio povo ou de algo próximo dele. Não apenas pelo quão autodestrutivo isso é para a integridade de uma sociedade, mas porque isso coloca a identidade de uma revolução como profundamente dependente do que é por ela negado. Sem o objeto de sua recusa, uma revolução política não possui identidade alguma. Se houver mudanças nesse objeto, então haverá mudanças na identidade da própria revolução. Por se dar de forma necessariamente responsiva, ela perderia sua razão de existência junto com a perda do outro. Não à toa Hannah Arendt já teria nos apontado parte desse caráter das revoluções⁹.

Porém o mesmo não ocorre com revoluções científicas. A identidade de uma revolução científica não depende diretamente do negativo daquilo que ela ultrapassa. Há mais independência nas revoluções científicas. A teoria de Clastres pode subsistir mesmo na ausência de menções ao nome de Lapierre, assim como o heliocentrismo pode continuar a existir mesmo que o terraplanismo fosse deixado completamente de lado. Muitos mesmo na atualidade sequer sabem qual seria a precursora da *teoria germinal das enfermidades infecciosas* de Pasteur, contudo ela mantém-se ainda de pé.

Por isso é importante observar a natureza científica da revolução pretendida por Clastres, que faz uso retórico e filosófico de seu outro, mas sem negar sua identidade de forma a requerer sobrepujá-lo ou aniquilá-lo. Antes disso, teoriza como conter sua proliferação, seu nascimento onde ainda não chegou. E isso devido a fins bastante práticos: o Estado tende a destruir a identidade dos povos capturados por ele, razão pela qual Clastres diria que “toda formação estatal é etnocida” (Clastres, 2004, p. 84).

Porém, mesmo considerando essa tendência problemática, Clastres não ambiciona a destruição do Estado. Também porque as sociedades com e sem Estado ainda parecem possuir uma conexão importante em suas definições tanto filosóficas quanto antropológicas. Não que isso as coloque como reflexo simétrico negativo uma da outra, com identidades interdependentes, mas porque fazemos uso da diferença e da distância entre elas a fim de compreender cada uma, e isso não apenas dentro da obra de Clastres. Hobbes também faz amplo uso desse antagonismo e dessa diferença dentro do *Leviatã*, a

⁹ Em citação célebre publicada no artigo *REFLECTIONS CIVIL DISOBEDIENCE* no *New Yorker* em 1970, Arendt diria que “O revolucionário mais radical se torna um conservador no dia seguinte à revolução”. O que aqui atribuímos ao fato de que, no dia seguinte à revolução, um revolucionário já não possui mais uma condição crucial para a identidade de um revolucionário: contra quem rebelar-se.

partir do momento em que introduz o estado de natureza e em cada recorrência do termo dentro de sua obra, de forma que poderíamos dizer seguramente que o Estado hobbesiano é construído em oposição à “guerra de todos contra todos”, que se trata de um antagonismo hipotético¹⁰ no caso do filósofo inglês. Já para Clastres, trata-se de uma teoria referente à interdependência de duas organizações sociais e políticas não-hipotéticas: sociedade com Estado e sociedade contra o Estado. Ao ser questionado em entrevista quanto à forma com que seu discurso referente às “sociedades primitivas” aspira a falar também a respeito das demais, defende que “Falar de sociedades sem Estado é necessariamente nomear ao mesmo tempo as outras, isto é, as sociedades com Estado” (Ibidem, p. 194), resposta que Miguel Abensour aponta como pertinente sobretudo na direção com que ela é dada:

Mas, como já é indicado pela ordem dessa passagem, ele simultaneamente subverte essa relação; ele subverte o sentido, a direção mesma da relação, a orientação do olhar. Não mais das sociedades com Estado para as sociedades sem Estado, mas das sociedades sem Estado para as sociedades com Estado. Em suma, Clastres nos convida à troca de perspectivas (Abensour, 1987, p. 117, tradução nossa).

Essa mudança na direção da relação se apresenta como um genuíno sinal de sinceridade na proposta de Clastres quando busca por uma revolução em sua área. Ele verdadeiramente aspira a fazer uso dos termos e, se possível, do próprio olhar de outros povos a fim de observar de fora o que há em sua própria sociedade. Algo semelhante ao que Roy Wagner chamaria de “antropologia reversa¹¹” ou que pode ser chamado de “contra-antropologia”. É mais do que possível que Clastres jamais tenha entrado em contato com o trabalho de Wagner, devido ao estrangeirismo da obra e a demasiada proximidade entre sua publicação e a morte do etnólogo francês. Porém a obra de Wagner

¹⁰ A “guerra de todos contra todos” constitui uma hipótese quando se referindo a povos distantes da civilização. Porém não é segredo que ela possui forte inspiração na própria guerra civil inglesa, que é o clima político sob o qual Hobbes teria redigido o *Leviatã* (1651), publicado no mesmo ano em que a guerra terminaria.

¹¹ O conceito de “antropologia reversa” é apresentado por Wagner na obra *Invenção da Cultura* (1975). Apesar dos conceitos wagnerianos frequentemente resistirem a sínteses objetivas que os satisfaçam, “antropologia reversa” pode ser compreendida como uma antropologia em que o próprio antropólogo e sua sociedade se veem, também, refletidos pelos olhares estudiosos dos integrantes de outros povos. E na medida em que o primeiro estuda e inventa o outro, o outro também estuda e inventa o próprio antropólogo dentro de seus próprios termos.

nos ajudará a entender tanto o tipo de antropologia ambicionado por Clastres, quanto algumas carências de seu projeto.

Wagner pensa o trabalho antropológico em termos criativos, que jamais poderiam ser reduzidos à captação direta de dados objetivos. Em sua visão, toda etnografia possuiria diferentes formas e graus de inventividade e liberdade, as quais dependem das convenções culturais de cada autor, seja ele branco ou índio, para produzirem o saber antropológico. E, apesar de a princípio parecer um contrassenso, o ato de aceitar a existência da inventividade tanto própria quanto do outro é uma tomada de posição capaz de realizar um trabalho antropológico mais consistente do que qualquer aspiração à objetividade excessivamente rígida e irrefletida:

Ao usar nossa própria realidade como um controle para a invenção de culturas, inventando culturas que contrastam com parte do nosso esquema conceitual, e não com sua totalidade, a antropologia ecológica paga o preço do etnocentrismo ideológico. Não importa o que os nativos “pensem” que estão fazendo, suas ações, ideias e instituições são medidas conforme o padrão de nossa criatividade, e a essência de sua criatividade é desnaturada e obscurecida. É improvável que encontremos um antropólogo ecológico¹² ingênuo a ponto de negar que membros de diferentes culturas reconheçam e vivam em diferentes realidades “subjetivas”; o ponto crucial, porém, envolve a avaliação da realidade objetiva. Se insistirmos em objetificar outras culturas por meio da nossa realidade, transformamos as objetificações delas da realidade em uma ilusão subjetiva, um mundo de “meros símbolos”, outras “classificações” daquilo que “está realmente lá” (Wagner, 2009, p. 331).

Essa passagem de Wagner descreve como há uma relação de necessidade entre a visão que chama de ecológica, onde a mesma natureza é distribuída forçadamente para todos os povos, e o etnocentrismo chamado por ele de ideológico. Na visão do antropólogo estado-unidense, esse etnocentrismo estaria presente no fato de que a realidade do outro é tomada como sempre “subjetiva” enquanto a do próprio antropólogo seria chamada de “objetiva”, uma visão que evidentemente impõe o ponto de vista daquele que é supostamente e objetivamente correto sobre aqueles que são considerados subjetivamente incorretos desde o princípio, como se o outro não tivesse sequer o direito de ter uma visão de si mesmo sem que isso seja considerado falso e ignorante por

¹²Antropologia ecológica é o termo que Wagner utiliza para criticar a visão de uma antropologia que toma uma única natureza universal em torno da qual todas as culturas variadas surgiriam. A crítica de Wagner se deve ao fato de que a noção de “natureza” também é um conceito criado dentro de um meio cultural, não sendo passível de ser generalizado.

princípio. E, a fim de evitar isso, Wagner não se ilude quanto ao antropólogo precisar se converter à outra realidade, mas que seria possível respeitar a visão de mundo de outros mesmo sem partilhar dela:

Isso não quer dizer que o antropólogo é obrigado a “acreditar” nas realidades dos povos que ele estuda, ou que é obrigado a abdicar de viver e participar em sua própria cultura. Implica, antes, que o indivíduo capaz de apreender o funcionamento da invenção e da “crença” será capaz de lidar com os significados sem ser “usado” por eles. Ele será um antropólogo melhor, um cidadão melhor e, por isso, um ecologista melhor (Ibidem, 333).

“Ecologista melhor” pode ser interpretado aqui como o antropólogo capaz de compreender e aceitar, ao menos para fins de estudo, que outros povos possuem também outras visões e definições de natureza, o que ainda foi uma carência do pensamento clastriano até sua morte prematura e que constitui talvez o maior impedimento para que se possa dizer que o projeto de sua revolução copernicana teria sido concluído com sucesso. Não há dúvidas de que foi iniciado de forma primorosa e que, mesmo sem utilizar a terminologia propriamente, aquilo que ambicionava estava bastante próximo do que Wagner chamava de antropologia reversa, e por uma motivação semelhante à do antropólogo estado-unidense: evitar, na medida do possível, o etnocentrismo etnocida durante o estudo de povos não-ocidentais. Contudo, enquanto sua teoria permanecia reclusa a uma concepção universalista da natureza, ela também permaneceria sendo antropocêntrica. E, como observam Lima & Goldman, é nas sociedades *com* Estado que “a política é definida como o domínio por excelência da intervenção humana”, enquanto nas sociedades *sem* Estado “é definida ora como uma espécie de espaço neutro governado por leis e princípios situados além da agência humana” (Lima & Goldman, 2017, p. 15).

Quando Clastres denuncia o preconceito presente em se dizer que os índios devem ser civilizados a fim de serem “libertos” da vida nas florestas que supostamente os condenaria “à miséria e à infelicidade” (Clastres, 2004, p. 80), observa que há uma relação profunda entre este pensamento e a ética do humanismo, uma vez que se poderia dizer que “violência e razão andam juntas; a primeira se exercendo sobre tudo o que escapa do campo da segunda”¹³ (Carvalho, 1989, p. 192). Porém tal associação seria mais no sentido

¹³ Carvalho faz essa observação a partir do ensaio de Gilbert Vaudey (1987), o qual afirmaria sublinhar “a contribuição de Clastres [...] ao denunciar ‘a conjunção permanente entre a expansão da civilização europeia e o aniquilamento das culturas primitivas’” (Carvalho, 1989, p. 192).

da tradição do humanismo na história do pensamento ocidental e não de uma verdadeira crítica ao antropocentrismo presente na antropologia. Por mais que o pensamento clastriano buscasse ferrenhamente desvendar a política contra o Estado, em seu antropocentrismo ele permaneceria ainda preso à forma-Estado¹⁴ do pensamento.

Libertar Clastres de suas amarras demasiadamente humanas é uma tarefa que já vem ocorrendo há muito. Phillipe Descola (1988) critica a ausência de um desenvolvimento aprofundado entre humanos e não-humanos por parte de Clastres, iniciando uma “discussão sobre a relação entre xamanismo e política, entre a política cósmica e a política dos homens, nas Terras baixas da América do Sul” (Sztutman, 2005, p.38). Mas haveria outros exemplos ainda mais importantes para nós. No ensaio *O dois e o seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi* (1996), Tânia Stolze Lima também apresenta de forma primorosa uma terceira margem para o pensamento político de Clastres através do conceito de perspectivismo que constrói junto de Eduardo Viveiros de Castro (1996). O posfácio de Viveiros de Castro, *O Intempestivo Ainda* (2010), foi de suma importância para nossa compreensão do problema aqui exposto da incompletude da revolução clastriana, assim como o restante de sua obra se mostra crucial para preencher essa falta. Renato Sztutman (2005), assim como em uma série de seus demais trabalhos, realizou uma extensa expansão cosmológica da teoria clastriana, de forma que seu trabalho tiraria metodicamente os conceitos clastrianos de seu sedentarismo antropocêntrico, levando-os até terras jamais sonhadas pelo antropólogo francês, exemplos exímios de uma ciência nômade que tomaremos como referência ao longo de toda a presente pesquisa.

A proposta de Sztutman em sua tese *O profeta e o principal - A ação política ameríndia e seus personagens* (2005) ambiciona compreender melhor a relação entre o profetismo dos Tupi da costa com a ascensão de poder político entre eles. Para Pierre e Helene Clastres, esta seria uma das possibilidades de germinação de poder político nos povos que não a possuem, a outra sendo a possível concentração de poder em chefias de guerra. Ao longo da presente pesquisa, exploraremos com maior enfoque a segunda, em um contexto que procura organizar o pensamento filosófico de Clastres a partir dela em oposição ao trabalho de Thomas Hobbes, visto que o antagonismo entre os dois autores

¹⁴ Forma-Estado se refere ao que, no vocabulário de Deleuze e Guattari, representa linhas com tendências de manifestação e reprodução dos mesmos modelos políticos e científicos, geralmente de forma impositiva.

se mostra crucial para compreender a pertinência filosófica do trabalho de Clastres, como nos aponta Abensour. Em *Le 'Contre Hobbes' de Pierre Clastres (1987)*, Miguel Abensour nos auxilia a compreender melhor as relações entre o trabalho de Clastres e a filosofia. No segmento seguinte dessa pesquisa desenvolveremos essa questão que leva Clastres a ser reconhecido muitas vezes mais por seu potencial filosófico do que pelo seu rigor etnológico. Assim, estaremos explorando, possivelmente, a faceta mais interessante de seu trabalho:

Clastres é reconhecido, no mais das vezes, como um filósofo na antropologia: ele seria o autor de um conceito específico de “sociedade primitiva”, assentado numa certa filosofia da chefia e numa ontologia da guerra, que muitas vezes não correspondem à realidade empírica (Sztutman, 2005, p. 37).

Porém mesmo isso não implica que não existam ligações frutíferas entre a teoria clastriana e várias sociedades de fato. Viveiros de Castro observa como seria difícil negar a manifestação de um modo de ser semelhante ao que Clastres chama de “sociedades primitivas” entre os povos amazônicos:

Pois existe, sim, um “modo de ser” muito característico do que ele chamou “sociedade primitiva”, e que nenhum etnógrafo que tenha convivido com uma cultura amazônica, mesmo uma daquelas que mostra elementos importantes de hierarquia e de centralização, pode ter deixado de experimentar em toda sua evidência, tão inconfundível como elusiva. Esse modo de ser é “essencialmente” uma política da multiplicidade; Clastres pode ter se enganado ao interpretá-la (não é claro que o tenha feito) como se ela devesse se exprimir, em toda parte, como multiplicidade “política”, isto é, como uma forma institucionalizada de autorrepresentação coletiva. A política da multiplicidade é *um modo de devir antes que um modo de ser* (donde sua elusividade); ela é efetivamente instituída ou institucionalizada em certos contextos etno-históricos, mas não depende dessa passagem a um estado molar para funcionar – muito pelo contrário. Esse modo precede sua própria instituição, e permanece em seu estado molecular original (ou retorna a ele) em muitos outros contextos, *não primitivos inclusive e sobretudo*. “Sociedade-contra-o-Estado”, em suma, é um conceito que designa um modo intensivo de existência ou um funcionamento virtual onipresente, cujas condições variáveis de extensivização e de atualização compete à antropologia determinar empiricamente. Não basta apontar com o dedo para um déspota faccional xavante, um clã tukano de alta hierarquia ou um “dono de aldeia” alto-xinguano para estourar a ideia da sociedade-contra-o-Estado como se ela fosse uma bolha de sabão – mais uma vez, muito pelo contrário (Viveiros de Castro, 2010b, p. 347, grifo nosso).

Viveiros de Castro, que possui uma obra também marcada por sua potência filosófica, parece compreender que há no pensamento clastriano uma potência que ultrapassa mesmo os elementos coercitivos potencialmente presentes no interior de uma sociedade. Assim, o nosso enfoque não estará em esmiuçar as “imprecisões empíricas” da obra de Clastres, de forma que nos limitaremos a mencioná-las apenas quando for relevante. Por um lado, porque a falta de verificação empírica para suas hipóteses é menos importante para a filosofia do que para a etnologia – no *Leviatã*, Hobbes faz uso de um estado natural da humanidade com uma “guerra de todos contra todos” que jamais foi verificado entre homens da mesma forma citada pelo autor, mas que ainda serve, porém, como argumento hipotético de todo funcional para sustentar algumas das principais premissas presentes nessa que foi uma das obras de filosofia política mais importantes da história; por outro lado, porque não ocorre realmente o mesmo com Clastres. Características similares àquelas por ele descritas estiveram e ainda estão presentes na América indígena e também fora dela, se não em seus modos de ser, ao menos em seus modos de devir – como apontou Viveiros de Castro na passagem acima. A diferença mais díspar entre o pensamento de Clastres e a realidade presente nesses povos seria, ao contrário das composições políticas mais ou menos homogêneas por ele descritas, a de que geralmente há muito mais *agentes* políticos dentro do cosmos indígena, e que as trocas e relações entre os humanos e esses agentes vai muito além de presença ou não de coerção dentro de organizações sociais e políticas. Assim, suas descrições careceriam de expansões extremamente pertinentes no que diz respeito às políticas indígenas que extrapolam a distribuição de poder em sociedades humanas – suas *cosmopolíticas*¹⁵.

¹⁵Conceito criado pela filósofa belga Isabelle Stengers em busca de subverter o conceito kantiano de cosmopolitismo. Nas palavras da filósofa: “O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos” (Stengers, 2018, p. 447).

1.2 HUMANOS DEMAIS - O CONTRA-UM DE CLASTRES E LA BOÉTIE

A antropologia e especulação filosófica presentes na obra de Clastres oferecem uma perspectiva a respeito de como todas sociedades existentes não precisam visar o mesmo ideal político. A ideia da política ser, no mínimo, uma dupla possibilidade é parte central do pensamento clastriano. Em *Do Um sem o múltiplo* (1972), Clastres narra parte do mito da *Terra sem mal* proferido por um karai¹⁶: “As coisas em sua totalidade são uma: e para nós que não desejamos isso, elas são más” (Clastres, 2017, p. 153). Ao longo do mesmo ensaio Clastres logo vem a complementar: “O Mal é o Um. O Bem não é o múltiplo, mas o *dois*, ao mesmo tempo o um e seu outro, o *dois* que designa verdadeiramente os seres completos” (Ibidem, p. 155). Esse pensamento é desenvolvido por ele em *A Fala Sagrada* (1974), onde melhor descreve o mito guarani da origem do mal e a busca por uma alternativa a ele:

Que pensa o pensamento guarani? Pensa o mundo e a infelicidade do mundo, coloca a questão das causas: por que os homens são humanos demais? Ele tenta uma arqueologia do mal, quer fazer uma genealogia da infelicidade. Por que nós, belos adornados, os eleitos dos divinos, somos expostos a uma existência doente de imperfeição, de inacabamento, incompletude? Amargura da evidência que se impõe aos pensadores guarani: nós, que nos sabemos dignos de viver a vida dos que estão no alto, vemo-nos reduzidos a viver aquela dos animais doentes. Queremos ser deuses e só somos homens. Objeto de nosso desejo: *ywy mara eÿ*, a Terra Sem Mal; espaço de nossa condição: *ywy mba'e megua*, a terra má. Como isso é possível? Como poderemos reinvestir nossa verdadeira natureza, recobrar a saúde de um corpo aéreo, reconquistar nossa pátria perdida? Que nossa voz se impregne de potência, e as palavras que ela pronuncia, de beleza, a fim de que possa atingir os sete firmamentos sobre os quais reina nosso pai, Namandu! (Idem, 1990, p. 13).

¹⁶ Parece haver uma distinção terminológica entre *karais*, *carais* e *caraibas* no vocabulário Tupi-Guarani. Sztutman menciona essa distinção, anteriormente já feita por Saignes: “Nota-se que o que, entre os Tupi antigos, era coberto por apenas um termo — *caraíba* — aqui dissociava-se em dois: *karai* passava a ser a designação dos brancos, ao passado que o profeta era referido por Tupã, nome que os jesuítas da costa relacionavam ao ‘deus dos trovões’” (Sztutman, 2005, p. 427). Contudo, Pierre e Hélène Clastres parecem fazer uso dos termos frequentemente como sinônimos. Em *A Fala Sagrada*, de Pierre Clastres: “de tribos em tribos, de aldeias em aldeias, erravam homens denominados *karai* pelos índios, que não cessavam de proclamar a necessidade de abandonar esse mundo que reputavam mau a fim de ganhar a pátria das coisas não-mortais. lugar dos deuses” (Clastres, 1990, p. 11); e na *Terra sem Mal* de Hélène Clastres: “grandes xamãs - os *carais* - sem a menor dúvida curandeiros, mas antes de mais nada líderes religiosos, e muitas vezes políticos, das aldeias” (Clastres, 1978, p. 35).

Assim, a busca pela Terra sem Mal representa para os guarani a recusa do “Um” presente em se ver recluso à sua própria humanidade. O fato de serem *só* humanos e nada mais é a origem do problema do mal, e por isso não querem apenas ser humanos, mas também deuses – para isso precisariam nascer, também, como deuses (Ibidem, p. 23), o que seria associado ao ato de ficarem eretos. Clastres relaciona isso à dualidade humano-animal: o homem separa-se dos demais animais por ser um animal que anda ereto mas, em paralelo, anda menos ereto que os deuses. A superação da unidade humana se daria então superando essa sua condição que os separa dos deuses: “Eis porque, como Ñamandu desdobrando-se, os índios guarani aspiram a ficar eretos. Que consigam: então cessará de soprar sobre eles o vento originário que enregela os humanos demais” (Ibidem, p. 25). Assim, a Terra sem Mal não representa apenas a busca pela completude representada pela conquista da dualidade entre deuses e homens, mas também a ausência de unidade invocada pela constante migração dos povos, sua instabilidade territorial e política. A figura dos caraíbas parece estar frequentemente associada a poderes separados de um “corpo social homogêneo”, que Pierre Clastres julgava ser importante para a fórmula social que idealizava no conceito de “sociedades primitivas”.

Porém, essa oposição ao “Um” que toma dos Tupi-guarani extrapola o signo da recusa religiosa e da “incompletude da unidade” ao tornar-se para Clastres um símbolo da unificação política e da recusa do Estado como forma política do “Um”, incompleta por negar a possibilidade de, no mínimo, uma outra forma política. Não sugerimos que exista uma associação explícita da dualidade de homens e deuses entre o Estado e as sociedades primitivas. Porém há algumas semelhanças que podemos encontrar nessa relação, sobretudo quando pensamos a obra de Clastres em conjunto com o *Discurso da Servidão Voluntária (1548)*, também chamado de *O Contra Um*, de Étienne de La Boétie. O discurso de La Boétie explicita um momento de *queda*, um *mau encontro* da humanidade com as estruturas de poder político. Sugerimos que esse encontro representa uma espécie de dualidade que faz dos homens “humanos demais” e os coloca como carentes de uma dádiva que um dia possuíram, mas então perderam: sua *liberdade*. O retorno a ela representaria, porém, não uma associação dos homens a um lado divino, mas a um lado animal. Essa não é uma associação necessária ou religiosa, tal como a dualidade entre homens e deuses para os tupi-guarani, mas procuraremos compreender como, para

Clastres e La Boétie, a recusa do “Um” representa também a afirmação de uma política do “dois” e, potencialmente, da multiplicidade.

No sétimo capítulo, nomeado *Liberdade, Mau Encontro, Inominável* de sua obra póstuma, Clastres expõe o vínculo entre a obra de La Boétie e a sua antropologia política que contingencia a existência de poder coercitivo. A obra do jovem filósofo francês poderia ser considerada uma das primeiras obras na história da filosofia ocidental que toma o poder político como facultativo, até mesmo negativo dentro de uma sociedade. É também uma obra que desloca o posicionamento do poder na medida em que a servidão se mostra como *voluntária*: o lado que sustenta as relações de servidão em uma sociedade não é o do governante, mas o do povo. Diferentemente de Hobbes e também de Rousseau, o discurso de La Boétie não afirma que os homens seriam “bons” ou “maus” por natureza, mas considera que a disposição da natureza humana, a princípio, seria uma liberdade destituída de valoração moral inata, de forma semelhante aos animais livres:

Os bichos – valha-me Deus! – se os homens não se fizerem de surdos, gritam-lhes: viva a liberdade! Entre eles há vários que morrem logo que são capturados, como o peixe que abandona a vida ao mesmo tempo que a água; do mesmo modo deixam a luz e não querem sobreviver à sua franquia natural. [...] Os outros, dos maiores aos menorzinhos, quando são capturados resistem tanto com as unhas, os chifres, o bico e os pés que declaram o quanto prezam o que perdem; uma vez capturados dão-nos tanto sinais notórios do conhecimento que têm de seu infortúnio, que é bonito de se ver que doravante há mais langor que vida, e que continuam vivendo mais para lamentar a liberdade perdida do que para se comprazer da servidão. [...] Cevamos o cavalo desde que nasce para acostumá-lo a servir; e embora saibamos acariciá-lo tão bem, quando está sendo domado ele morde o freio, escoiceia contra a espora, como, parece, para mostrar à natureza e assim ao menos testemunhar que, se serve, não é por sua vontade, mas por nossa imposição. O que dizer então?” (La Boétie, 1982, pág. 18).

O filósofo francês não admite a possibilidade de que, dentre as tantas espécies na natureza, todas elas se mostrando resistentes às tentativas de dominação, exista uma única espécie destituída de liberdade em seu estado natural; sobretudo não admite que os homens sejam essa exceção defectiva. Sendo assim, os homens, assim como todos os demais animais, seriam *livres* por natureza aos olhos de La Boétie, e a forma com que essa liberdade seria articulada é o que poderia fazer o egoísmo ou a afeição prevalecer nas associações entre homens, fazendo do poder, da tirania, da governança e da servidão todos contingentes de acordo com a vontade, não apenas de reis, mas sobretudo dos

súditos que compõem o corpo social. A malícia ou sua ausência, aos olhos de La Boétie, estaria antes associada ao surgimento de poder político dentro de uma sociedade. A divisão social estaria presente antes, no surgimento do desejo de servir, da servidão voluntária, do que com a origem da propriedade privada. Ao contrário de Rousseau e de Marx, para ele é o poder que origina a desigualdade entre os homens, e não a propriedade, preceito do qual Clastres se mostra sucessor declarado. A origem desse poder não poderia ser a força do governante, a violência aplicada de cima abaixo, uma vez que “a violência não é causa da servidão voluntária, mas seu efeito” (Chauí, 1982, p. 191).

Mas de onde um jovem francês com não mais que dezoito anos de idade teria tirado uma ideia tão heterodoxa para a primeira metade do século XVI? Clastres sugere uma resposta quando faz uma associação com o fato do *discurso* de La Boétie se posicionar poucas décadas após o início da colonização das Américas:

É provavelmente por isso que a América, sem estar de todo ausente do Discurso, nele aparece apenas sob a forma de uma alusão, aliás muito clara, a esses povos novos que acabam de ser descobertos: "Mas, a propósito, se porventura nascessem hoje povos inteiramente novos, nem acostumados à sujeição nem ávidos de liberdade, e que de ambas não soubessem mais que os nomes, se lhes propusessem a servidão ou a liberdade segundo leis que se atribuiriam, não cabe duvidar que prefeririam muito mais obedecer apenas à razão do que servir a um homem...". Pode-se, em suma, ter como certo que em 1548 o saber relativo ao Novo Mundo já era, na França, diverso, antigo e constantemente renovado pelos navegadores. E seria muito surpreendente que um La Boétie não se interessasse de perto pelo que se escrevia sobre a América ou pelo que se dizia em portos como Bordéus, por exemplo, perto de seu Sarladais natal (Clastres, 2004, p. 160).

Mesmo que o Discurso não tivesse, tal como especula Clastres, uma ligação direta com os relatos dos povos descobertos no Novo Mundo, seria inegável a relação entre o seu conteúdo e as práticas políticas daqueles povos. Isso porque La Boétie disserta extensamente a respeito do mau encontro dos homens, outrora livres, com a servidão e sobre como deveria ter existido um momento no passado em que as sociedades humanas, por algum motivo, tenham decidido abrir mão da liberdade para se permitirem ser governadas por um, ou alguns poucos homens:

Diferentemente de Jean-Jacques Rousseau, La Boétie não diz que uma tal sociedade talvez nunca tenha existido. Mesmo se os homens perderam a lembrança dela, mesmo se ele, La Boétie, não tem muita ilusão sobre a possibilidade de seu retorno, o que ele sabe é que antes do mau encontro era esse o modo de existência da sociedade (Ibidem, p.150).

Assim, ao naturalizar a liberdade e defender a existência de povos que precedem o poder coercitivo, La Boétie emancipa as relações sociais humanas da pretensa universalidade e transcendência das relações de poder e servidão, configurando uma “ruptura do *Discurso* com a tradição clássica e cristã” (Chauí, 1982, p. 194). Essa transcendência do poder político serviu, por muitos séculos e em diferentes povos¹⁷, como um dos pináculos de sustentação para legitimidade de governantes, de forma que não seria à toa que uma ruptura com o poder como necessidade também acabe por romper com sua transcendência. E não é coincidência que, dentro do *Leviatã* de Hobbes, o Estado seria *eclesiástico* e civil – desde a iconografia, de autoria de Hobbes, na capa da obra, o Estado apresenta-se como uma trindade que faz alusão à trindade cristã¹⁸. Tal visão desvela a transcendência de seu poder político e do posicionamento dele como um “Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa” (Hobbes, 2008, p.147).

Além da ruptura com a transcendência do poder político de que Hobbes ainda se mostra herdeiro, La Boétie e Hobbes possuem entre si um certo vínculo extremamente pertinente aos nossos estudos: trata-se de como, para ambos os autores, há uma oposição entre a natureza animal e a soberania. Alexandre Nodari (2012) expõe essa oposição partindo do já mencionado exemplo de como, para La Boetie, “os animais mantêm, mesmo adestrados, o desejo de liberdade e rejeitam a servidão” (Nodari, 2012, p. 17, nota 2), ao mesmo tempo em que para Hobbes “no estado de natureza, o homem é o lobo do homem, o que significa que vive em uma eterna guerra, que só pode ser aplacada pelo Leviatã” (Ibidem). Nodari cita ainda Hugo Grotius quando diz que “se não houvesse magistrados nas cidades, viveríamos uma vida mais selvagem que aquela dos animais silvestres, não só nos mordendo mutuamente, mas ainda nos devorando reciprocamente” (Grotius, 2004, p. 238). E, por fim, Nodari observa com perspicácia como “tanto para La Boétie, quanto para Hobbes e Grotius, a liberdade animal (ou a Antropofagia, essa espécie de fora da política, ética, ontologia e epistemologia ocidentais, que sempre ameaça fazê-

¹⁷ A sustentação divina para o poder político não é encontrada apenas nos Estados europeus, mas também no Egito antigo, em mitos de fundação orientais e nas civilizações pré-colombianas.

¹⁸ Em sua palestra *Hobbes and the Iconography of the State*, Quentin Skinner interpreta a iconografia triangular presente na capa do *Leviatã*, onde Hobbes teria desenhado o Estado, o soberano e o povo como paralelos ao pai, filho e espírito santo. Com isso é possível pensar que, ao incorporar uma “divindade artificial” paralela à divindade cristã dentro de seu modelo político, Hobbes também estaria reproduzindo os alicerces divinos que o poder político centralizado possuiu desde a antiguidade e nos mais diversos povos, eliminando porém o elemento sobrenatural da “divindade” que sustenta o poder político.

las naufragarem) é o outro da soberania” (Nodari, 2012, p. 17-18, nota 2). Para todos os autores, o Estado e a natureza se opõem mutuamente.

Mas ainda que se trate de antropofagia em todos os casos, é importante destacar a diferença que separa La Boétie de Hobbes e Grotius. Tanto no caso de Grotius quanto no de Hobbes, o “estado natural do homem” se vê associado à predação canibal, enquanto para La Boétie a natureza, tanto animal quanto humana, não se encontra diretamente associada à predação. O que é, antes de um equívoco por parte do filósofo francês, uma explicação alternativa para as formas possíveis dos homens se relacionarem com a natureza. A razão humana ou diferentes aptidões físicas entre homens, não apenas uma forma de separá-los dos demais animais ou entre si, seriam vistos pelo jovem filósofo como novas aberturas para cultivar outros tipos de relações:

Da razão que nasce conosco ou não, o que é uma questão debatida a fundo pelos acadêmicos e abordada por toda a escola dos filósofos, por ora não pensaria falhar ao dizer o seguinte: há em nossa alma alguma semente natural de razão que, mantida por bom conselho e costume, floresce em virtude e, ao contrário, frequentemente sufocada, aborta, não podendo enfrentar os vícios sobrevivendo. Mas, por certo se há algo claro e notório na natureza, e ao qual não se pode ser cego é que a natureza, ministra de deus e governante dos homens, fez-nos todos da mesma forma e, ao que parece, na mesma fôrma, para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, irmãos. E se, fazendo as partilhas dos presentes que ela nos dava, cedeu alguma vantagem de seu bem ao corpo ou no espírito, a uns mais do que aos outros, no entanto não entendeu colocar-nos neste mundo como em um campo cerrado e não envio para cá os mais fortes nem os mais espertos como bandidos armados numa floresta, para aí dominar os mais fracos; mas, antes, é de se crer que, atribuindo assim as partes maiores a uns, aos outros as menores, queria fazer lugar ao afeto fraternal para que ele tivesse onde ser empregado, tendo uns o poderio de dar ajuda, os outros necessidade de recebê-la (La Boétie, 1982, p.17).

Não que La Boétie se mostrasse, com isso, ingênuo quanto à existência de egoísmo ou malícia entre homens, visto seu *discurso* gira, justamente, em torno do egoísmo e da malícia presentes nos soberanos e alimentados prontamente pelo povo. Mas o propósito de tal convicção do autor relativa à possibilidade dos homens se associarem por trocas de afeições ao invés de cobiça, demonstra sua ambição de não alimentar a ideia de uma universalização daquele mesmo egoísmo capaz de sustentar a tirania. La Boétie muda a direção das relações de “predação”; o homem não é mais violentamente canibal em sua natureza. A barbárie estaria na corrupção presente nas relações de mando-

obediência – é o poder que *preda* violentamente o homem. Do outro lado, Hobbes nega a suposta *baixa antropofagia*¹⁹ presente no hipotético estado natural da humanidade, mostrando assim a disposição que seu próprio pensamento possui para negar outros modos de existência. Para Hobbes o homem *deve* negar sua animalidade e virtuosamente se tornar só humano, e tanto demasiado, melhor; enquanto La Boétie encontra outro “modo político de lidar com a nossa animalidade constitutiva (que a soberania intenta domar ou, no limite, negar e superar)” (Nodari, 2012, p. 17-18, nota 2). Sugerimos assim que, na “animalidade constitutiva” da espécie humana, La Boétie encontra *alta antropofagia*²⁰.

Entre soberanos e súditos, La Boétie deixa claro que a amizade é impossível, uma vez que “o tirano nunca é amado, nem ama”, “não pode haver amizade onde está a crueldade, onde está a deslealdade, onde está a injustiça” e que o tirano “já está além dos limites da amizade, cuja presa é a igualdade, que jamais quer claudicar e caminha sempre igual” (La Boétie, 1982, p. 35-36). Não seria nas relações de obediência e servidão que o autor apontaria a maior potência das relações humanas, nem mesmo entre os homens que vê em sua volta, sob o jugo de tiranos. A principal alusão feita pelo autor a um verdadeiro exemplo de liberdade é apontada nos animais presentes na natureza. Sendo assim, quanto mais próximos os homens estiverem de comportarem-se como os animais que almejam liberdade, tanto mais felizes e sociáveis eles se descobririam. Se for assim, o lugar da política não seria, então, na negação da animalidade humana, mas na afirmação dela. De alguma forma trata-se da inversão da máxima dos espanhóis durante a colonização, que Lévi-Strauss cita nos Tristes Trópicos: “é melhor para os índios tornarem-se homens escravos do que se manterem como animais livres...” (Lévi-Strauss, 1996, p.71). Tal máxima acompanhou a barbárie desenfreada da escravidão e do genocídio indígena. La

¹⁹ No vocabulário filosófico de Oswald de Andrade, *baixa antropofagia* se encontra associada à predação destrutiva, canibalização com propósito de exterminar a existência do outro ou assassinato com propósitos semelhantes. Nas palavras do poeta: “a baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo — a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos” (Andrade, 1970, p. 18-19).

²⁰ Ainda no vocabulário filosófico de Oswald de Andrade, *alta antropofagia* estaria associada a formas positivas de devoração de outrem, devoração produtora de afinidade e afeição, práticas rituais e, frequentemente, sagradas. Nas palavras do autor: “absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência” (Andrade, 1970, p. 18-19).

Boétie, ao contrário, defenderia que seria melhor aos homens serem como os animais livres em suas virtudes do que como os voluntariamente servos desse vício e violência “que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito e que a língua recusa nomear” (La Boétie, 1982, p. 13).

Porém não se pode dizer que La Boétie não possua uma inclinação antropocêntrica. Mais de uma vez no discurso diz que o homem seria “o único nascido de verdade para viver francamente” (Ibidem, p. 19), algo que coloca o homem como mais digno de viver livremente que os animais, embora não o faça. Então esse antropocentrismo parece permanecer, em alguma medida, latente, pois por mais que o homem viesse a merecer a liberdade supostamente mais ainda que os demais seres, ele não a possui. E com isso sua própria natureza se encontra degenerada não como qualquer tipo de bestialização do homem, mas sim em um afastamento de sua condição animal. A partir disso, e em paralelo com o mito Tupi-guarani, podemos dizer que os homens, para La Boétie, são *humanos demais*, e isso faz com que existam soberanos, faz com que a política tenda a essa unidade – se fossem como os animais, então haveria ainda liberdade.

A condição animal, que Hobbes associaria à guerra, seria a única coisa capaz de salvar os homens da tirania. Não é por coincidência que a guerra torna-se, para Clastres, símbolo da política do dois. Clastres faz coro à crítica de La Boétie à desnaturação humana:

Se, de todos os seres, o homem é "em verdade o único nascido para viver abertamente", se ele é, por natureza, um ser-para-a-liberdade, a perda da liberdade deve exercer seus efeitos no plano mesmo da natureza humana: o homem é desnaturado, ele muda de natureza. Supõe-se claramente que ele de modo nenhum adquire com isso uma natureza angélica. A desnaturação realiza-se não para o alto, mas para baixo, é uma regressão. Mas trata-se de uma queda da humanidade para a animalidade? Também não, pois observa-se que os animais só se submetem a seus mestres em razão do medo que estes lhes inspiram. Nem anjo nem animal, nem alguém nem além do humano, assim é o homem desnaturado. Literalmente, o inominável. Donde a necessidade de uma nova ideia do homem, de uma nova antropologia. La Boétie é, na realidade, o fundador desconhecido da antropologia do homem moderno, do homem das sociedades divididas. Ele antecipa, com mais de três séculos de distância, o empreendimento de um Nietzsche — mais ainda que o de um Marx — de pensar a degradação e a alienação. O homem desnaturado existe na degradação porque perdeu a liberdade, existe na alienação porque deve obedecer (Clastres, 2004, p.153).

Clastres está correto em observar que não se trata de uma queda da humanidade para a animalidade, porém ignora as menções de La Boétie quanto à disposição que os animais possuem para a liberdade. Ainda que, de forma muito interessante, seu conceito de *inominável* conceda um caráter ao mesmo tempo monstruoso e enigmático ao homem enquanto submisso e servil, nos parece que não se trata de outra coisa senão do homem sendo *humano demais*. Ao se separar da natureza como campo de possibilidades abertas para o exercício de sua liberdade, negando o *lobo* que nele habita, o homem arranca de si mesmo não apenas malícia, mas também potências que antes possuía²¹. Não se tratam de potências divinas, tal como no mito guarani que narra o “Um” como mal, mas potências diferentemente humanas. E se considerarmos a espécie humana como dotada de potências diversas daquelas dos lobos, essa limitação implicará em perdas mais amplas.

Talvez aquilo que foi perdido não sirva aos propósitos do Um, do Estado, de uma política com moldes delimitados. Mas seria essa a única forma política que os homens *deveriam* exercer? Por isso a política exposta por Clastres, como sucessor de La Boétie, é a do *dois*. Há e continuará a haver o Estado, como forma política e social *humana demais*. Porém também há e sempre houve o contra-Estado como forma política e social que não é demasiadamente humana; que é diversamente humana; que afirma potências humanas que o Estado não apenas limitou “virtuosamente”, mas perdeu vergonhosamente. Não procura abolir a primeira forma política a fim de afirmar a segunda, visto que se trataria, novamente, de outra política do “Um”, não do dois. Esse dois parece ser pensado por Clastres através de um jogo de forças entre a figura do chefe, símbolo do “Um”, do Estado, da obediência, e a sociedade.

²¹Na realidade, os lobos são animais profundamente sociáveis e não apenas no sentido de serem domesticáveis, mas por possuírem também algum nível de organização social. Uma alcateia possui certo nível de comunicação que possibilita caças coordenadas, assim como possui hierarquia. Se a caça fosse tomada como algo próximo da guerra, então os lobos possuiriam, também, chefes de guerra. Enfim, os lobos são capazes de se organizar e se comunicar de forma distinta de nós, pois possuem suas próprias potências. Domesticá-los pode parecer, simplesmente, torna-los úteis aos nossos propósitos, mas também significa limitar seus modos de ser. Assim também, negar algo próximo de um “lobo” que habita no homem não pode se dar, senão, negando as potências associadas ao que é negado.

1.3 O CONTRA-ESTADO E AS CHEFATURAS INDÍGENAS

O curioso conceito clastriano de chefia indígena começa a ser exposto pelo antropólogo em *Troca e Poder: Filosofia da Chefia Indígena (1962)*, o primeiro texto publicado por Clastres. Também pode ser encontradas novas menções ao termo em vários momentos da obra do antropólogo, de forma que se mostra como um de seus conceitos centrais. Através do conceito de chefia indígena, Clastres viria a subverter a concepção de que há sempre um poder dominante presente nas chefaturas das sociedades indígenas. A princípio menciona que, em primeiro lugar, nem todas as sociedades possuem chefes: “algumas dentre elas, como os Ona e os Yahgan da Terra do Fogo, não possuem sequer a instituição da chefia; e diz-se que a língua dos Jivaro não possuía um vocábulo para designar o chefe” (Clastres, 2017, p. 41). E, mesmo naquelas que possuem chefes, em muitos casos essa chefia não se manifesta através de poderes de mando-obediência, tal como geralmente compreendemos a definição de chefia – são povos para quem a posição de chefe, que nós tendemos a reconhecer como uma posição de autoridade, não a possui de fato. São *chefes sem poder*, não por habitarem uma sociedade ausente de poder político, mas pelo fato de que a sociedade possui mais poder político que o chefe; ela é quem “manda”, por não se tratar de uma organização centrípeta que concentra o poder político no centro. Porém, aos olhos de Clastres, a figura do chefe é conjurada a fim de ser negada. Ela atua afastando as forças políticas sociais de si mesma através da atuação de forças centrífugas. É uma instituição que, antes de reger sobre a sociedade, opõe-se àquela que possui a maior força nessa relação:

O problema é o do chefe, sujeito de um poder sem eficácia e de um discurso sem interlocutores. Nesse ponto crítico, uma sociedade que se desdobra segundo o esquema da reciprocidade encontra sua sombra ou seu negativo: o lugar onde se interrompe qualquer comunicação. E, no entanto, esse negativo possui substância, já que é indispensável à costura da sociabilidade. A lição que daí se tira é a seguinte: não basta construir os modelos da troca para captar o ser dessa sociedade. Para tanto, é preciso captar algo como uma intencionalidade coletiva, mais profunda do que as estruturas que a exprimem, a qual funda justamente uma sociabilidade que cerca o poder como negativo, para prevenir sua separação do corpo social, assim como é capaz de transformar a linguagem (que era signo) em valor. Desde o primeiro momento, ontologia do social e reflexão sobre o Poder estão intimamente associadas (Prado Jr, 2004, p. 9).

O comentário de Bento Prado Jr. ao prólogo da *Arqueologia da Violência* observa como, nesse primeiro momento da obra de Clastres, é exposta a organização política indígena que faz uso da instituição da chefia como força antagônica à sociedade, de forma que esta se mostre sempre vitoriosa na oposição de forças políticas. O chefe existe para ser desobedecido, e esse papel é essencial não apenas para a manutenção das “políticas internas” das sociedades que se recusam a obedecer, mas mesmo para a constituição de suas identidades, a *ontologia* social que possuem.

O chefe que não manda, não possui poder político e por isso também seria “um chefe não representativo – pois estamos fora do mundo da representação” (Viveiros de Castro, 2011, p. 352). Assim, o papel do chefe, a diferença dele para com os outros membros da aldeia estaria não em possuir mais poder, mas em possuir mais responsabilidade na medida em que exerce o papel de porta-voz, ou seja, carrega consigo o desejo da sociedade (Clastres, 2017, p. 140). Clastres identifica essa distribuição descentralizada do poder como essencial para que quaisquer sociedades continuem sendo consideradas primitivas:

Essas sociedades são "igualitárias" porque ignoram a desigualdade: nelas um homem não "vale" nem mais nem menos que outro, não há superior ou inferior. Em outras palavras, ninguém pode mais que um outro qualquer, ninguém é detentor do poder. A desigualdade ignorada das sociedades primitivas é a que separa os homens em detentores do poder e submetidos ao poder, a que divide o corpo social em dominantes e dominados. Por isso, a chefia não poderia ser o indicador de uma divisão da tribo: o chefe não manda, pois não pode mais que cada membro da comunidade (Ibidem, p. 151).

Com base nessa perspectiva Clastres afirmaria que “*o poder não está separado da sociedade*” (Idem, 2004, p. 138). O chefe seria desprovido de influência maior que os demais membros da aldeia, e caso tente exercer poder sobre outros membros, “seus companheiros o excluem da sociedade abandonando-o. Se ele insiste, podem chegar até a matá-lo: exclusão total, esconjuro radical” (Ibidem, p. 156). Porém, é preciso enfatizar que os exemplos da forma como Clastres constrói seu conceito de sociedade primitiva não a tornam universal entre todos os povos indígenas, como é observado por Viveiros de Castro no posfácio da *Arqueologia da Violência*:

Clastres contrasta de modo perspicaz a dinâmica verticalizante e centrípeta – a diferenciação por cismogênese complementar, diria Bateson – dos povos Chibcha, Aruaque e Caribe daquela área

com a dinâmica horizontalizante e centrífuga – por cismogênese simétrica, então – que deslocava os povos Tupi-Guarani, avessos à estratificação social, igualmente para longe da configuração amazônica de base, mas mantendo uma maior afinidade estrutural com ela do que era o caso das derivas verticalizantes do noroeste. A dicotomia simplista entre as formações do Altiplano e as sociedades das Terras Baixas se vê, assim, dissolvida, ou antes, diferenciada em um continuum polarizado, onde abundam as formas transicionais, no duplo sentido tipológico e cronológico (o artigo ainda mostra um ligeiro ressaibo evolucionista), ao mesmo tempo que se evidencia a coexistência de dinâmicas contrárias, se não contraditórias, dentro das Terras Baixas. Em poucas palavras, a “sociedade primitiva” de Clastres não é um conceito coextensivo à categoria das sociedades ameríndias, nem mesmo àquelas das sociedades das Terras Baixas, ou amazônicas (Viveiros de Castro, 2011, p. 345).

Contudo, ainda que a geografia e as associações fortemente especulativas de Clastres nem sempre sejam precisas, não é possível dizer que não existam organizações sociais similares ao que se vê nas chefias sem poder. Há um exemplo de algo próximo ao dos “chefes sem poder” em Lévi-Strauss, quando este fala sobre *As três fontes de resistência ao desenvolvimento*. Sua descrição dos índios Gahuku-Kama da Nova Guiné parece sugerir uma verdadeira descentralização do poder nas decisões políticas interiores a uma aldeia:

"São os mesmos Gahuku-Kama que, por sinal, como é comum na Nova Guiné, repartem as responsabilidades políticas entre o personagem do chefe e o do orador, sendo o papel deste último manifestar aberta e agressivamente os conflitos, ao passo que o chefe, ao contrário, intervém para apaziguar, pacificar e obter soluções intermediárias. Quanto a isso, é digno de nota que, na quase totalidade das sociedades ditas “primitivas”, a ideia de voto de maioria seja inconcebível, sendo a coesão social e o bom entendimento no interior do grupo considerados preferíveis a qualquer inovação. Conseqüentemente, nelas só são tomadas decisões unânimes. Em certos casos, observados em várias regiões do mundo, as deliberações são precedidas por combates simulados, no decorrer do qual esvaziam-se antigas querelas. O voto só ocorre depois que o grupo, aliviado e renovado, tenha realizado em si as condições para a indispensável unanimidade" (Lévi-Strauss, 2013, p. 353).

Tal passagem de Lévi-Strauss parece estar de acordo com o argumento clastriano de como “*o poder não está separado da sociedade*” (Clastres, 2004, p. 138), posto que não apenas o chefe é desprovido de influência maior que os demais membros da aldeia, mas que esses nativos da Nova Guiné não parecem admitir desníveis em suas estruturas de poder.

Porém, a chefia clastriana pode ser pensada, antes de um modelo social universal, como um conceito filosófico e político. Ainda de forma um pouco diversa do exemplo logo acima, o chefe frequentemente existe mais como aquele que carrega consigo uma oratória excepcional; contudo, “*A palavra do chefe não é dita para ser escutada*”²² (Idem, 2017, p. 141, grifo do autor), o que associa a desatenção ao seu discurso. É um espaço de poder que serve à irreverência ao poder político, ao desvio de atenção dele, à descentralização das forças políticas. O chefe é uma figura de quem são requeridas capacidades ímpares²³ e que, contudo, não pode tirar muito usufruto de sua posição²⁴. Isso porque esta, que ainda se trata de uma posição de destaque, está associada antes ao dever e à dívida de si para com a sociedade, não uma dívida da sociedade direcionada ao chefe. Assim, a desobediência à palavra do chefe permanece associada a uma espécie de ato ritualizado que mostra como “ele *deve* à tribo, é a sua dívida infinita, a garantia que proíbe que o homem de palavra se torne homem de poder” (Ibidem, p. 142, grifo do autor).

Porém, mesmo Clastres não interpreta que as chefias permanecem ausentes de poder sob qualquer circunstância que venha a surgir. Compreende que o poder político coercitivo poderia ser manifesto em “ocasiões excepcionais, quando o grupo se vê diante de uma ameaça externa”, mas que a “coerção cessa desde que o grupo esteja em relação somente consigo mesmo” (Ibidem, p. 42), como ocorreria com os tupinambás. Afirma ainda a ausência da instituição da chefia entre os Jivaro, senão quando estavam em guerra. Posteriormente Clastres desenvolveria melhor a possibilidade de a chefia de guerra vir a dar origem ao poder coercitivo de fato, estendendo suas forças para além do contexto de guerra. Mas por que razão, então, os povos fariam guerra se nela se faz presente o perigo do surgimento do poder coercitivo no interior das sociedades?

²²Renato Sztutman observa como Helene Clastres refuta a função “meramente simbólica” da palavra dos chefes, afirmando que a palavra seria efetiva sobre a realidade presente nos ritos descritos nas Crônicas dos índios Guayaki, o que não torna possível dizer que ela serve, simplesmente, para “não ser ouvida” (Sztutman, 2011, p. 557).

²³Clastres menciona o texto de Robert Lowie que elenca três responsabilidades atribuídas geralmente aos chefes indígenas:

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

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

3] Somente um bom orador pode ter acesso à chefia. (Clastres, 2017, p. 42)

²⁴Clastres afirmaria ainda que quase todas as sociedades reconhecem a poligamia como privilégio frequentemente exclusivo do chefe (Clastres, 2017, p. 44).

Qual a função da guerra primitiva? Assegurar a permanência da dispersão, da fragmentação, da atomização dos grupos. A guerra primitiva é o trabalho de uma lógica centrífuga, de uma lógica da separação, que se exprime de quando em quando no conflito armado. A guerra serve para manter cada comunidade em sua *independência política*. Enquanto houver guerra, há autonomia: é por isso que ela não pode, não deve cessar, é por isso que ela é permanente. A guerra é o modo de existência privilegiado da sociedade primitiva enquanto esta se distribui em unidades sociopolíticas iguais, livres e independentes: se não houvesse inimigos, seria preciso inventá-los.

Portanto, a lógica da sociedade primitiva é uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo. *Os selvagens querem a multiplicação do múltiplo*. E qual é o efeito principal exercido pelo desenvolvimento da força centrífuga? Ela opõe uma barreira intransponível, o mais poderoso obstáculo sociológico à força inversa, à força centrípeta, à lógica da unificação, à lógica do Um (Idem, 2004, p. 250).

Em paralelo à força centrífuga da ausência de poder da chefia como política interna da sociedade primitiva haveria então a guerra como política externa. Em oposição às alianças e às trocas entre povos, a guerra afirmaria a existência de desunião entre eles, signo que Clastres observa como expressão de uma multiplicidade que encontra na inimidade bélica uma tecnologia de multiplicação dos povos. Em oposição ao etnocídio que associa fortemente a forma-Estado de política, a guerra indígena, ao invés de suprimir a diferença entre povos, seria criadora dessa mesma diferença. Diferentemente da forma-Estado de guerra, em que exércitos se movem em direção a algum tipo de conquista, trata-se, sempre e novamente, ao olhos de Clastres, de uma guerra de independência. Se houver disparidades ou rupturas internas a um povo, algo com o potencial de romper as relações sociais, a guerra efetivará esse risco e romperá o corpo social sem, contudo, destruí-lo. A guerra multiplica o corpo social primitivo, multiplica os espaços sociais e, como veremos com maiores detalhes posteriormente, multiplica também as identidades dos povos em um sentido mais amplo – suas cosmologias.

Apesar da forma com que foram descritas no primeiro momento de sua obra, as “sociedades primitivas” passariam a ser expressas por Clastres não apenas na perspectiva da ausência de Estado e de história, mas adquiririam um sentido profundamente positivo: um tipo específico de fazer político não passível de ser demarcado por faltas, essa seria a concepção de *sociedade para a guerra* – sociedades do múltiplo, da divisão, da multiplicação dos povos.

Contudo, Clastres ainda enxerga perigos na guerra. Justamente por possibilitar que chefes possuam poder coercitivo durante a sua existência, a guerra traz, ao conceder alguma força centrípeta à chefia, o risco de levar a sociedade primitiva ao seu próprio fim. Com isso “a guerra traz dentro dela, portanto, o perigo da divisão do corpo social homogêneo da sociedade primitiva” (Ibidem, p. 280), a possibilidade de fazer nascer um germe de Estado dentro dela. Para evitar esse mal, Clastres afirmaria que quando um chefe tenta exercer poder sobre outros membros da aldeia, ele é exilado ou morto (Ibidem, p. 156). Para Clastres, a “máquina de guerra é, por si só, incapaz de engendrar a desigualdade na sociedade primitiva” (Ibidem, 258), mas ainda haveria casos onde os guerreiros passam a tomar decisões contrárias às do corpo social, pois “movidos por uma busca de glória pessoal, podem alterar esse movimento de recusa, constituindo-se eles mesmos como grupo apartado, como elite que anuncia um perigo de divisão” (Sztutman, 2005, p. 282). Dessa forma, aparentemente há um conflito contínuo e constante entre a sociedade e seus guerreiros, o que “Para a sociedade, é um problema de sobrevivência: ou a tribo, ou o guerreiro. Qual dos dois será o mais forte?” (Clastres, 2004, p. 280).

Desconfiamos, porém, que ainda há um problema na natureza dessa dualidade, dessa divisão, da aparentemente perigosa passagem irrevogável da tecnologia social da “multiplicação do múltiplo” à lógica unária do “Um” simplesmente através de noções mais sutis de mérito e autoridade. Uma suspeita surge aqui a partir da relação entre La Boétie e Clastres no que se referem ao *mau encontro* e seu tom implacável e irrevogável como ponto sem retorno, queda irreparável. Para Clastres tanto não há retorno para antes do encontro fatídico com as relações de mando-obediência quanto essas relações, caso surjam e não sejam efetivamente abolidas em ato, parecem reduzir a sociedade a algo equivalente à forma-Estado de política. A servidão é voluntária em nome, mas única escolha possível dentro de seus próprios termos. Não há retorno possível a como era antes do *mau encontro* e, sendo uma fatalidade irrevogável, ele representa o fim, a morte da sociedade primitiva. Essa fatalidade configura uma grande suspeita ao posicionamento de Clastres e La Boétie em relação ao poder político. Apesar do autor do *discurso* sugerir ser hipoteticamente possível que uma sociedade tenha as estruturas de poder desestabilizadas pelo povo, recuperando novamente sua liberdade, ele também aparenta acreditar ser pragmaticamente impossível. Sztutman já teria explorado esse problema da rigidez nas

visões de Clastres e La Boétie a respeito da divisão entre o antes e o depois da emergência do Estado:

É preciso, como já salientado, complexificar as reflexões de Clastres e, por conseguinte, sua antropologia política. A ideia da emergência do Estado que ocorre de “um só golpe” deve, então, ser problematizada e flertar com outra que possibilite pensar de maneira mais atenta a presença do poder político — e sua reversibilidade — em uma sociedade que teima em rejeitá-lo. Mais do que nunca, a pergunta sobre o que é, afinal, a ação política nessas paisagens tropicais parece ganhar contornos mais nítidos (Sztutman, 2005, p. 56).

Se o Estado realmente é irreversível, então a relação entre ele e as sociedades descritas por Clastres está longe de ser de verdadeira independência. Caso se trate de uma queda sem retorno, então ainda se trata de um modelo político na direção do qual todos os povos tendem a se mover. Novamente, uma revolução incompleta. Interpretamos que um modelo de irreversibilidade do “mau encontro” com o poder coercitivo representa, novamente, uma reincidência no problema criticado pelo próprio Clastres, e a resposta que Sztutman concede ao problema se mostra extremamente produtiva. Enquanto na visão de Clastres o Estado seria irreversível, assim como seu germe formador - por exemplo o que afirmou encontrar nas chefaturas principais dos Tupi-guarani da costa brasileira -, Sztutman procura explorar como os movimentos religiosos e políticos articulados tanto por profetas, quanto por chefes de guerra e chefaturas principais não implica em uma forma social e política passível de ser reduzida à “forma-Estado” de política. Assim, mesmo a aquisição de status propriamente político não implicaria em “transformação absoluta” de uma forma política em outra:

Tanto os profetas como os chefes de guerra parecem mobilizar forças exteriores ao mundo propriamente social (mundo das relações de parentesco e da aliança política) e, assim, conferem para si uma espécie de prestígio, que os destaca dos demais. Em uma ponta, guerreiros apropriam-se (incorporam) da subjetividade dos inimigos, adquirindo novos nomes e marcas e, portanto, mais magnitude ou “glória”. Na outra, profetas comunicam-se (ou mesmo identificam-se) com subjetividades sobrenaturais — espíritos terrestres e deuses — por meio do manejo de sua palavra (Ibidem).

Nem todas as chefaturas principais seriam coincidentes com chefes de guerra, porém Sztutman observa como era possível que o estatuto social consequente do status manifesto por um guerreiro proficiente poderia implicar na aquisição de poder político

centralizado através de sua destreza marcial: “se o estatuto de guerreiro era disponível — e mesmo compulsório — a todos, havia um processo de “peneiramento” de homens que podiam vir a ocupar a posição de principal” (Ibidem, p. 175).

Essa questão será melhor desenvolvida posteriormente no presente trabalho. Porém, aqui cabe enfatizar que Sztutman parece colocar em questão a irreversibilidade transitória de formas políticas sobretudo porque sua interpretação da obra de Clastres parece em muito consonar com a visão de Eduardo Viveiros de Castro, no que diz respeito a ser uma obra que melhor define formas de devir do que modos estáticos de ser. Não se trata, então, de dizer que não existem instâncias em que se apresentam os movimentos de concentração e desconcentração de forças políticas mencionados por Clastres; antes, trata-se de questionar os pontos a partir dos quais Clastres enxergaria os movimentos dessas forças como unidirecionais. Esse parece ser o enfoque da crítica de Sztutman ao modelo clastriano.

1.4 A TRANSDISCIPLINARIDADE DO PENSAMENTO CLASTRIANO

A fim de prosseguir com a discussão é necessário que compreendamos melhor alguns dos conceitos clastrianos, que por vezes se mostram complexos e contraintuitivos. Porém, a fim de fazê-lo, tomaremos um momento em busca de compreender sua transdisciplinaridade, presente sobretudo na relação que a obra de Pierre Clastres possui com a filosofia – uma relação que se mostra fundamental para o desenvolvimento de muitas de suas ideias. Refletiremos sobre suas maiores influências filosóficas e qual o impacto causado por sua quebra de paradigmas políticos sobre outros trabalhos filosóficos com que discute. As diversas pontes existentes entre a filosofia e o pensamento de Clastres não só expõem a inspiração que lá encontrou para algumas de suas principais ideias, mas também como seus conceitos foram mobilizados no meio filosófico, adquirindo potências que em muito ultrapassam sua própria obra. Isso nos auxiliará a desenhar um caminho até o pensamento de uma política menos antropocêntrica.

De acordo com Miguel Abensour, “a antropologia não pode se constituir, conquistar sua autonomia, pela separação com a filosofia, visto que isso a tornaria sua reprodução inconsciente” (Abensour, 1987, p. 116, tradução nossa). Como já observamos, Clastres jamais buscou qualquer rompimento de fato com a filosofia. Não escondeu suas inspirações filosóficas e permaneceu, desde suas primeiras publicações até sua morte, em constante diálogo com a filosofia. Ao fim de *Copérnico e os Selvagens*, já teria deixado claro como se recusa a aceitar qualquer “purismo” das ciências humanas que buscam se emancipar do pensamento filosófico:

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

das banalidades epigonais ou de empreendimentos menos ingênuos, ela leva diretamente ao obscurantismo.

Ruminação triste que afasta de todo saber e de toda alegria: se é menos fatigante descer que subir, o pensamento no entanto não pensa lealmente senão contra a corrente? (Clastres, 2017, p. 39).

Essa ruminação clastriana se mostra, cada vez mais, pertinente, e diríamos que não só para as ciências humanas. Ao desassociar ciência e reflexão filosófica, os laboratórios e fábricas dão luz a toda sorte de aberrações ao pensamento²⁵ – ainda que, diferentemente da crítica clastriana ao caso das ciências humanas, esse “antipensamento” ocorra muitas vezes por questões *estratégicas*, ao menos dentro dos laboratórios e fábricas presentes no interior de Estados capitalistas. São estratégicas pois o pensamento, como força contra a corrente, pode tornar as ciências menos lucrativas na medida em que traça limites para suas capacidades destrutivas. E, dentro de um sistema jurídico e legislativo que muitas vezes confunde o bem com o lucro, isso pode tornar o pensamento imoral, senão até mesmo ilegal²⁶. Essa disposição ao etnocídio e ao ecocídio, quando não também ao genocídio, presente nos Estados capitalistas em especial, não passa despercebida a Pierre Clastres que defenderia esse como o principal diferencial entre os Estados presentes nas civilizações pré-colombianas e os Estados ocidentais:

É seu regime de produção econômica, espaço justamente do ilimitado, espaço sem lugares por ser recuo constante do limite, espaço infinito da fuga permanente para diante. O que diferencia o Ocidente é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda fronteira; é o capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim: seja ele, aliás, liberal, privado, como na Europa ocidental, ou planejado, de Estado, como na Europa oriental. A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir. Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo:

²⁵Essa questão será melhor desenvolvida na última parte da presente pesquisa. Porém, concederemos um exemplo pontual explicativo dessa afirmação: Há países cuja produção energética depende da queima de combustíveis fósseis enquanto carros elétricos são vendidos como “alternativas ecológicas” àqueles a gasolina. Considerando a perda ao longo do processo de distribuição energética e carregamento dos veículos, mais combustíveis fósseis serão queimados ao fim do processo quando comparados a veículos movidos a gasolina. Carros elétricos ainda são mais ecológicos quando em locais com fontes energéticas mais limpas, porém em outros cuja eletricidade depende da queima de combustíveis fósseis, como é o caso dos Estados Unidos (onde algumas das companhias mais lucrativas do mundo produzem milhões de carros elétricos todos os anos), eles representam uma, entre muitas, das aberrações da ciência quando “emancipada” do pensamento. Outras serão mencionadas mais adiante.

²⁶Os exemplos mais evidentes seriam encontrados em presos políticos em protestos, ditaduras militares, ao longo da Guerra Fria, etc.

tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade (Idem, 2004, p. 86).

Assim, Clastres enfatiza como os Estados capitalistas removem, devido a seu regime de produção econômico, os limites de sua forma de propagação. Enquanto os “Incas toleravam uma relativa autonomia²⁷ das comunidades andinas quando estas reconheciam a autoridade política e religiosa do Imperador” (Ibidem), os Estados capitalistas frequentemente concedem a miséria ou a morte àqueles que se mostram inconvenientes ao seu regime expansionista²⁸. Cabe ainda compreender melhor essa expansão do limite de canibalização territorial mostrada pelo Estado capitalista e que não se encontrava presente no Estado Inca. Mas antes observamos que tanto essa diferença entre os Estados Inca e capitalista, quanto seu próprio conceito de *etnocídio*, não são senão frutos da conjunção entre ciência antropológica e reflexão filosófica crítica.

Aqui essa reflexão já se encontra associada a outra ideia clastriana de que “não é a divisão econômica que cria condições do poder separado; pelo contrário, é a emergência do Estado ou da divisão social que desencadeia a *Necessidade*, destino e economia” (Prado Jr., 1985, p. 255, grifo do autor). Aos olhos de Clastres o poder econômico não é senão uma faceta do poder político. Podemos interpretar a partir disso que transformar esse poder em um objeto de desejo cobiçado pela população em geral é cultivar núcleos de ressonância para forças políticas centrípetas. Se o etnocídio e o ecocídio são consequências diretas de uma busca por satisfazer o desejo por poder econômico, então não é uma surpresa que a destruição das tradições de outros povos, assim como de seus territórios, torne-se objeto de desejo dentro de um Estado capitalista. E os prejuízos causados pela satisfação desse desejo não se limitam àqueles que são vítimas diretas da

²⁷Em *The Incas: Inside an American Empire* (2004), Terence N. D'Altroy relata como, na maioria das vezes, os povos conquistados pelos incas continuavam a viver em seus próprios territórios, porém eventualmente uma parte não utilizada desses territórios seria confiscada pelo Estado, até onde seriam enviados cidadãos para cultivar a terra. Além disso, os novos súditos do império deveriam também se submeter às suas leis. Um exemplo seria como os cidadãos do império Inca eram proibidos de matar aves marítimas produtoras de guano, sob pena de morte caso descumprissem essa ordem, o que expressa a importância que o império Inca concedia ao poderoso fertilizante de origem animal, do qual dependia a produção agrícola abundante do império. E, graças à tecnologia agrícola que produzia muitos excedentes, eram realizados frequentes banquetes públicos às custas do Estado, assim como o envio de recursos excedentes para as localidades que necessitassem. D'Altroy chegaria a considerar que talvez o império Inca se tratasse do “primeiro Estado de bem estar social”.

²⁸Os exemplos citados por Clastres são o genocídio dos índios nos pampas argentinos para a produção pecuária em seus territórios, o genocídio Pawnee, Sioux, Cheyenne, Kiowa e Apache, tanto através do extermínio de suas condições de subsistência quanto através da violência diretamente direcionada a esses povos.

violência, podendo ser vistos até mesmo como um desejo suicidário, quando compreendidos em conjunto com um cenário geológico e climatológico mais amplo. Voltaremos a isso mais adiante, sendo esse o foco da última parte do presente trabalho.

Assim como Claude Lévi-Strauss, Clastres formou-se em filosofia antes de migrar para o campo da antropologia, o que explica como sua obra foi fortemente influenciada por uma série de filósofos. Além de La Boétie, Montaigne e Rousseau, que estariam diretamente ligados a sua proposta de revolução copernicana, também encontramos a influência de Nietzsche²⁹ em várias ideias presentes em seu trabalho e, principalmente, Hobbes pode ser visto como o principal antagonista do pensamento clastriano (Abensour, 1987, p. 119) – tal antagonismo filosófico, porém, apenas será completamente desenvolvido na segunda parte do presente trabalho, após definirmos melhor os principais conceitos clastrianos que fazem oposição ao filósofo inglês.

Além disso, as formulações que Clastres faz a respeito da economia indígena se opõem à universalidade histórica que Marx concede às divisões sociais e à luta de classes, não por contestar o materialismo histórico ou defender que a luta de classes se efetiva de forma divergente da proposta por Marx. Clastres defende que os povos que estuda recusam a presença de um fator condicionante dessa luta: a divisão social. Assim, apesar de sua dissonância com o pensamento marxista, ela se dá, a princípio, pela incompatibilidade entre as sociedades estudadas por Marx e aquelas estudadas por Clastres. Este jamais nega e, inclusive, enfatiza a presença de divisões de classes sociais advindas de disparidades econômicas. As implicações de seu pensamento refutariam, porém, alguns dos princípios do pensamento de Marx (e também de Rousseau) no que diz respeito à desigualdade ser originada com a noção de propriedade. Para Clastres, é o poder que origina desigualdade e, conseqüentemente, propriedade.

Em determinados momentos da obra de Clastres, como o décimo capítulo da *Arqueologia da Violência*, chamado *Os marxistas e a sua antropologia*, o antropólogo cria um embate com o etnomarxismo presente na etnologia, renegando a aproximação entre as sociedades ameríndias e os ideais marxistas, visto que não vê de fato uma

²⁹Miguel Abensour exploraria melhor a relação entre os trabalhos de Nietzsche e Clastres em *Pierre Clastres à lumière de Nietzsche?* (2011).

consonância entre eles. De um lado há uma reorganização da economia e do poder que não dissipa realmente as divisões presentes nesses dois termos – o capital, para que seja redistribuído, se encontrará mais abundantemente nas mãos daqueles que o distribuem, sendo essa uma condição necessária –, enquanto do outro há mecanismos que exorcizam as concentrações de capital e poder antes que elas ocorram de fato. As sociedades clastrianas teriam mecanismos que tornam o marxismo obsoleto para elas.

Porém, mesmo essa separação que Clastres procura fazer em relação à diferença entre a organização política e econômica dos diferentes povos por vezes se mostra insuficiente aos seus críticos marxistas. Isso pois no marxismo a luta de classes se dá em uma história com movimentos necessários e universais. Em resposta a isso, ao final de *Sociedade Contra o Estado*, Clastres afirma que “A história dos povos que têm uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado” (Clastres, 2017, p. 190). Interpretamos que o antropólogo francês não estaria dizendo nesse momento que há povos sem um passado e sem um futuro, cuja história não vem de lugar algum, nem vai a lugar algum. Falar que “história dos povos sem história é a história de sua luta contra o Estado” opõe-se à história humana como necessidade, o que é parte central da crítica do autor ao etnocentrismo ocidental e ao etnocídio. Defender qualquer tipo de indiferença histórica entre os povos, assim como equivalência em suas estruturas políticas internas, seria reincidir nos problemas que inspiram a revolução clastriana. Assim, também, ver nos movimentos da história uma *necessidade* seria, por si mesmo, uma prática etnocida em que Clastres procura não reincidir.

Especulamos que parte da inspiração para essa faceta do pensamento clastriano poderia ter se originado de Nietzsche, de quem era leitor declarado. Clastres até mesmo admite que alguns ensaios se tornaram possíveis pela leitura do filósofo alemão (Clastres, 2017, p. 220). Podemos observar certa influência do primeiro texto publicado de Nietzsche, *Fado e História (1862)*, sobre o pensamento do antropólogo francês:

Em medida maior, voltamos a encontrar tudo isso na história dos povos. Muitos povos, atingidos pelos mesmos acontecimentos, foram influenciados da maneira mais diferente.

Portanto é algo restritivo querer impor a toda a humanidade alguma forma especial de Estado ou de sociedade, como estereótipos; todas as ideias sociais e comunistas sofrem desse erro. Pois o homem nunca é o mesmo novamente; mas tão logo fosse possível revolucionar todo o passado do

mundo através de uma vontade forte, passaríamos a ser deuses independentes, e a história do mundo nada seria para nós senão a nossa própria ausência sonhadora; cai o pano, e o homem se encontra de novo, como uma criança brincando com os mundos, como uma criança que no rubor da manhã desperta e sorridente afasta da frente os sonhos terríveis (Nietzsche, 2009, p. 156).

Aqui vemos algo consonando com o pensamento de Clastres e que julgamos não ser uma coincidência. Trata-se justamente da crítica de um afinamento na identidade e história dos povos que vemos aqui no texto de Nietzsche, e o final poético se mostra como o destino das sociedades transformado em bricolagem produzida pelas mãos de crianças, contingentes em cada qual, destituídas do “destino” a que geralmente vemos atrelada a história humana, por exemplo em Kant³⁰ – e isso também não é uma coincidência. O projeto clastriano *necessariamente* refuta um projeto cosmopolita tal qual o de Kant, uma vez que nega uma história universal dos povos e nega qualquer existência passada ou futura de uma humanidade universal, não aceitando, sobretudo, a “concepção do Estado como destino da humanidade” (Prado Jr., 1985, p. 254), necessária ao projeto cosmopolita kantiano. Nesse sentido, o projeto clastriano de uma revolução copernicana é em muito contrário ao projeto kantiano também de uma revolução copernicana, ainda que, como já exposto anteriormente, Clastres não tenha tirado suficientemente o homem de centro, acabando por se mostrar insuficientemente anti-kantiano, portanto. Mas é importante ressaltar o fato de Kant não ser interlocutor direto de Clastres, de forma que o antropólogo não refuta diretamente o projeto kantiano, tampouco tem menções referentes a esse projeto de forma direta. Fez-se importante, porém, mencionar, mesmo que brevemente, o projeto cosmopolita de Kant a fim de compreendermos em que consiste a oposição a ele presente no conceito de cosmopolítica de Stengers. Este termo expressa, antes de um povo universal e uma história universal humana, uma multiplicidade de histórias e de povos não necessariamente humanos – uma verdadeira politização do cosmos onde nem todos os agentes são humanos. Ainda que o pensamento político de Clastres não tenha superado seu antropocentrismo, sugerimos que sua defesa de uma história não universal entre os povos esteja mais próxima com a ideia de uma cosmopolítica do que de um cosmopolitismo.

³⁰Em sua *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, o filósofo alemão concebe que “as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais” (Kant, 2004, p. 3), de forma que as ações do homem como espécie possuiriam todas uma mesma natureza e um mesmo fim teleológico, assim como a humanidade como espécie por fim acabaria por pertencer a um mesmo único povo cosmopolita.

A fim de compreender melhor no que consiste essa ideia de “retirar o homem de centro”, se mostra produtivo falar mais sobre Lévi-Strauss, apenas mencionado brevemente até então. Tanto no caso de Lévi-Strauss quanto no de Clastres, a influência da formação filosófica se mostrou extremamente importante para a redação de obras profundamente reflexivas em suas áreas de estudo. Seria possível dizer que, de muitas formas, os autores almejavam algo semelhante: antropologias menos preconceituosas para com os povos que elas estudam, menos racistas, etnocidas e antropocêntricas. Não é à toa que o antropólogo belga diria que “objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem mas dissolvê-lo” (Lévi-Strauss, 1989, p. 275). Não seria essa “dissolução do homem” dentro do *Pensamento Selvagem* (1962) também uma busca por compreender outros povos humanos dentro de seus próprios termos, concedendo a devida importância à “riqueza e originalidade distintivas” (Ibidem) que cada um possui? Essa é uma ambição que se explicita em vários momentos da obra do antropólogo, ao ponto em que poderíamos questionar se, para ele, o método estruturalista não se trataria, sobretudo, de um meio para esse fim – a despeito de sua obra também possuir, como todas as obras possuem, seus respectivos equívocos e carências (não à toa Clastres confronta reincidentemente a obra de Lévi-Strauss, assim como o estruturalismo como um todo). Mas a despeito de suas faltas, ambos os autores abrem caminhos para seus sucessores, ao ponto que, em muito graças às suas contribuições, podemos dizer seguramente que o fazer antropológico (e também filosófico) está hoje mais perto de compreender outros povos dentro de seus devidos termos.

Assim encontramos em Lévi-Strauss um prelúdio ao que poderia vir a preencher a carência clastriana por extrapolar a sua humanidade. Sua ideia de “dissolver o homem” através das ciências humanas tem objetivos semelhantes à busca de Clastres por um espelho que não devolva nossa própria imagem (Clastres, 2017, p. 34).

Ainda contrapondo o pensamento de Lévi-Strauss ao de Clastres, há mais de um momento em que o primeiro supera o segundo nessa empreitada. Um dos mais marcantes talvez esteja presente no discurso que Lévi-Strauss preparou para sua Conferência quanto aos 250 anos de Rousseau, onde declararia como a primeira divisão entre homens e animais também acabaria por separar os homens entre si:

Não foi, afinal, o mito da dignidade exclusiva da natureza humana que fez a própria natureza sofrer a primeira mutilação, à qual viriam inevitavelmente seguir-se outras mutilações? Começou-se por

cortar o homem da natureza e constituí-lo como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo destes últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo, corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção (Lévi-Strauss, 2013, p. 53).

Aqui Lévi-Strauss sugere que a divisão entre homens e animais é que teria iniciado o “ciclo maldito” que separa uns homens dos outros – o que possivelmente funda o preconceito racial, pois a partir dos preconceitos que se aglutinam no especismo é que aqueles do racismo adviriam. Então, a fim de “dissolver o homem” no sentido de dissolver o preconceito racial, ou seria preciso aceitar com menor arrogância a forma como ele está incluso entre os animais, ou então ter maior sensibilidade às formas com que animais se aproximam dos homens. Respeitar a autonomia de um ser vivo e conceder valor a sua existência apenas na medida em que possui uma forma de consciência idêntica à humana está longe de ser uma premissa imparcial e objetiva. É como se, com o poder que lhe foi concedido, alguém declarasse que todos aqueles com a mesma marca de nascença que ele poder vir a ser homens livres, enquanto os demais podem ser no máximo escravos. Um decreto como esse pode parecer benéfico para seus autores, mas é um prejuízo extremo para todos os demais. Contudo, como vamos expor com maiores detalhes adiante, não são todos os povos e todas as cosmologias que realizam uma divisão drástica dessa forma. Além disso, há uma proximidade entre as sociedades que não realizam essa divisão com aquelas que Clastres conceituaria como “sociedades primitivas”, assim como com as sociedades que Lévi-Strauss chamaria de “frias”. Essa relação entre esses conceitos dos dois autores é explicitada por Viveiros de Castro:

Com efeito, é possível tomar a obra de Clastres como representando antes uma radicalização que uma rejeição do estruturalismo. É nela que um conceito fundamental de Lévi-Strauss, o de “sociedade fria” – forma da vida coletiva que, diferentemente daquela praticada pelas sociedades ditas “históricas”, tem a propriedade (ativa e positiva) de não refletir nem interiorizar sua historicidade empírica como condição transcendental –, encontra uma expressão determinada no plano da antropologia política. A sociedade primitiva de Clastres é a sociedade fria de Lévi-Strauss; a primeira é contra o Estado pelas mesmas razões que fazem a segunda ser contra a

História. E em ambos os casos aquilo que elas procuram conjurar ameaça constantemente invadi-las, do exterior, como irromper de seu próprio interior; este foi um problema que Clastres e, a seu modo, Lévi-Strauss jamais cessaram de se colocar. Além disso, se a guerra clastriana visa deslocar a troca estruturalista – este é o bordo de ataque do capítulo 11 do livro –, deve ser sublinhado que não pretende aboli-la (Viveiros de Castro, 2011, p. 303).

Viveiros de Castro levanta um ponto de intersecção entre o pensamento dos dois antropólogos, que seria a conjunção entre o contra-Estado das sociedades primitivas clastrianas e o contra história das sociedades frias³¹ levistraussianas. Levanta também um ponto de disjunção: para Lévi-Strauss as relações de troca teriam prioridade entre aldeias, quando comparadas à animosidade da guerra, mesmo que essa troca também dê origem às relações de reciprocidade e de dívidas; isso enquanto para Clastres a guerra entre povos teria prioridade quando comparada à troca pois, por mais que através da troca sejam feitas alianças que trazem grandes benefícios mútuos, a guerra seria não só benéfica, mas crucial para a sobrevivência dos povos na medida em que seria símbolo e mecanismo de preservação da independência e da autonomia entre povos (Clastres, 2004, p. 250). A guerra expressa a obstinação de uma comunidade em não ceder seu território (Ibidem, p. 244) e o reconhecimento de si mesma como uma unidade indivisa e dissociada das outras com que constitui alianças ou trava combates, sendo a aliança e as relações amistosas de troca interpretadas pelo antropólogo francês como fundamentalmente dependentes de sua composição guerreira:

Disso resulta uma propriedade essencial da vida internacional na sociedade primitiva: a guerra prevalece sobre a aliança, é a guerra como instituição que determina a aliança como tática. Pois a estratégia é rigorosamente a mesma para todas as comunidades: perseverar em seu ser autônomo, conservar-se como o que elas são, Nós indivisos (Ibidem).

³¹É interessante apontar que a distinção feita por Lévi-Strauss entre sociedades quentes e frias abre caminho para se pensar uma verdadeira termodinâmica dos povos em um sentido mais amplo, visto que nesse conceito o antropólogo faz um verdadeiro vínculo entre entropia e antropologia, marca de outro pensador profundamente transdisciplinar:

Numa palavra, essas sociedades que poderíamos chamar “frias”, porque seu meio interno está próximo do zero de temperatura histórica, se distinguem, por suas populações reduzidas e seu modo mecânico de funcionamento, das sociedades “quentes”, surgidas em diversos pontos do globo após a revolução neolítica, onde diferenciações entre castas e classes são constantemente solicitadas para gerar devir e energia. Essa distinção tem um alcance sobretudo teórico, pois não há provavelmente sociedade concreta alguma que, no conjunto e em cada uma de suas partes, corresponda exatamente a um tipo ou ao outro (Lévi-Strauss, 2013, p. 39).

Através dessa priorização da guerra sobre a troca, Clastres procura caracterizar uma forma política específica cuja mecânica não é redutível às formas ocidentais com que trocas e dívidas são geralmente compreendidas. Compreende uma política onde o espaço social não é aquele que se opõe ao estado de guerra, como é compreendida a política em Hobbes: é a própria guerra que configura o espaço político, que possibilita o social. Não é possível haver troca entre povos caso se tratem todos de um mesmo povo sob uma mesma bandeira. Para haver uma troca ou uma aliança entre povos, é preciso que existam, em primeiro lugar, duas diferentes instâncias, dois diferentes povos. E para que eles não se confundam, é preciso que exista, se não efetivamente, ao menos como horizonte de possibilidade, a guerra. É por essa razão que Clastres defende a precedência da guerra sobre a troca, pois a diferenciação entre povos é condição necessária para que exista uma troca entre diferentes povos. Essa contraposição entre a guerra e a troca parece ser confirmada pelas palavras de Davi Kopenawa:

Quando o caminho que leva a uma outra casa não é para nós uma trilha de mercadorias, dizemos que tem valor de inimidade. Nesse caso, podemos guerrear contra as gentes às quais ele leva, se acharmos que uma das nossas mulheres ou velhos pode ter sido morto por seus feiticeiros *oka*. Ao contrário, quando entramos pela primeira vez em contato com os habitantes de uma casa desconhecida para fazer amizade, trocamos com eles tudo o que temos. Chamamos isso de *rimimuu*. Se agirmos de outro modo, vão pensar que estamos escondendo nossa hostilidade. Se for o caso, eles logo fogem, com medo de que nossa única intenção seja pegar a terra de suas pegadas para esfregá-las com plantas de feitiçaria (Kopenawa & Albert, 2015, p. 414).

Apesar do xamã Yanomami não explicitar com as mesmas palavras de Clastres, seu relato parece deixar claro como as relações de troca são precedidas por uma animosidade que pode ser quebrada pelo que chama de *rimimuu*, sem o que a inimidade continuaria a ser a natureza da relação entre os Yanomami e outros povos vizinhos.

Essa busca por sintetizar em seu conceito de sociedades primitivas uma forma social e política específica – sociedades com políticas da guerra – marcaria a maior ruptura de Clastres com o estruturalismo (Abensour, 1987, p. 9). Isso porque, por mais que as sociedades frias de Lévi-Strauss coincidam em muitos aspectos com as de Clastres, o antropólogo belga não parece sugerir que há uma verdadeira distinção de modos de existência entre uma e outra. Parece haver algo próximo a uma continuidade entre elas, através do “aquecimento” representado pelo progresso histórico observado nas

sociedades que chama de “quentes”. Isso levaria a questionar se a distinção entre sociedades frias e quentes para Lévi-Strauss se trataria mesmo de duas formas sociais independentes e distintas ou se há uma disposição das primeiras em ir na direção e acabarem por se confundir com as segundas, algo que o antropólogo parece sugerir (Lévi-Strauss, 2013, p. 40).

Enquanto isso, o modo de ser presente nas sociedades primitivas de Clastres permanece irreduzível ao modo de ser das sociedades quentes. Caso exista a captura e a perda da identidade de um povo devido ao contato com o Estado, essa perda é irreparável, visto que não há nada que um Estado possa oferecer a uma sociedade primitiva que seja próximo de ser tão valioso a ela quanto a sua identidade³² em um sentido mais amplo. Clastres não aceita qualquer instância em que essas duas formas de configuração política sejam confundidas, dissolvidas uma na outra, uma vez que elas se opõem profundamente não apenas em suas “essências”, mas na direção de suas forças, suas tendências e, como veremos com maiores detalhes posteriormente, seus devires:

O que é a sociedade primitiva? É uma multiplicidade de comunidades indivisas que obedecem todas a uma mesma lógica do centrífugo. Que instituição exprime e garante ao mesmo tempo a permanência dessa lógica? É a guerra, como verdade das relações entre as comunidades, como principal meio sociológico de promover a força centrífuga de dispersão contra a força centrípeta de unificação. A máquina de guerra é o motor da máquina social, o ser social primitivo baseia-se inteiramente na guerra, a sociedade primitiva não pode subsistir sem a guerra. Quanto mais houver guerra, menos haverá unificação, e o melhor inimigo do Estado é a guerra. A sociedade primitiva é sociedade contra o Estado na medida em que é sociedade-para-a-guerra (Clastres, 2004, p. 252).

A oposição entre forças centrífugas da guerra e centrípetas do Estado é utilizada frequentemente por Clastres, porém esses são conceitos com disposições que ainda precisam ser melhor clarificadas. Por se tratarem de uma tentativa de compreender um modo de existência em termos verdadeiramente estrangeiros aos ocidentais, tanto a definição de “sociedades primitivas” quanto os demais conceitos clastrianos conseguem ser de difícil apreensão. Isso se deve não apenas à complexidade dos temas abordados por eles, mas à ilusão de simplicidade que muitas vezes apresentam. Clastres faz frequente uso de terminologias aparentemente autoexplicativas e subverte-as em conceitos

³²Aqui caberia também o exemplo da mulher Piro que já mencionamos anteriormente, presente no artigo *O Nativo Relativo* de Viveiros de Castro. Uma forma política que refute a identidade autônoma de um povo é venenosa àqueles cuja vida e o cosmos estão intimamente atrelados àquela identidade.

profundos e complexos. Temos como exemplo os termos: sociedades primitivas, economia de subsistência, poder, guerra, chefes sem poder, tortura, etc. Todos esses podem ser considerados conceitos contraintuitivos dentro da obra de Clastres e muitas vezes se mostra necessário testar seus limites a fim de compreendê-los da melhor forma possível. Já houve leitores contemporâneos a Clastres com muita aptidão a compreender e mesmo enriquecer alguns de seus conceitos, como foi o caso de Gilles Deleuze e Félix Guattari, autores que nos ajudarão a entender melhor os principais conceitos clastrianos logo a seguir.

1.5 CONCEITOS DE UMA CIÊNCIA NÔMADE

Estamos mais aptos a desenhar um mapa. Se reatribuímos à palavra "linha" um sentido muito geral, vemos que não há somente duas linhas, mas três linhas efetivamente: 1) Uma linha relativamente flexível de códigos e de territorialidades entrelaçados; é por isso que partimos de uma segmentaridade dita primitiva, na qual as segmentações de territórios e de linhagens compunha o espaço social; 2) Uma linha dura que opera a organização dual dos segmentos, a concentricidade dos círculos em ressonância, a sobrecodificação generalizada: o espaço social implica aqui um aparelho de Estado. É um sistema outro que o primitivo, precisamente porque a sobrecodificação não é um código ainda mais forte, mas um procedimento específico, diferente daquele dos códigos (assim como a reterritorialização não é um território a mais, mas se faz num outro espaço que os territórios - precisamente, no espaço geométrico sobrecodificado); 3) Uma ou algumas linhas de fuga, marcadas por quanta, definidas por descodificação e desterritorialização (há sempre algo como uma máquina de guerra funcionando nessas linhas) (Deleuze & Guattari, 1996, p. 112).

Publicado pela primeira vez em 1980, os *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari referenciam o pensamento clastriano em vários momentos, conferindo potências aos conceitos do autor que extrapolariam sua própria obra. Os conceitos que se mostram mais produtivos ao nosso presente trabalho são os explicitados anteriormente e, mais ainda que a descrição dos filósofos a respeito das sociedades primitivas, os conceitos de máquina de guerra e de aparelho de Estado. Na obra de Clastres a máquina de guerra foi utilizada casualmente de forma mais ou menos livre, assim como a máquina estatal. Porém, dentro da obra dos filósofos franceses, esses conceitos passam a marcar formas de devir antes de modos de ser. Tomando como base a passagem acima, uma *sociedade primitiva* (1) não apenas permanece inexoravelmente como “relativamente flexível”, mas tem o risco de passar a se enrijecer quando forças internas adquirem autoridade aplicável, como os profetas ou os chefes de guerra, ou quando sobrecodificadas por um *aparelho de Estado* e (2) as forças centrípetas do aparelho de Estado se opõem às linhas de fuga, forças *centrífugas*, onde atuam as *máquinas de guerra* (3).

O conceito de máquina de guerra estaria fortemente vinculado à guerra quando desassociada (ou associada de forma contingente) ao aparelho de captura do Estado, de forma que o movimento das forças centrífugas em guerras indígenas seriam exemplos que em muito condizem com o conceito de máquina de guerra dentro da filosofia de Deleuze e Guattari. Porém a máquina de guerra não deve ser confundida com exércitos de Estado visto que “mesmo quando se trata de uma ditadura militar, é um exército de

Estado que toma o poder e que leva o Estado ao estágio totalitário, e não uma máquina de guerra” (Ibidem, p. 123). Isso nos auxilia a compreender a diferença entre a guerra clastriana e hobbesiana, uma diferença que explica por que “Clastres não cessa de repetir que a guerra tem seu sentido completamente alterado quando está associada a uma sociedade com Estado” (Abensour, 1987, p. 127, tradução nossa). As articulações de forças políticas entre a forma-Estado e a máquina guerreira se dão de formas bastante particulares ou até opostas, mesmo e talvez sobretudo no que se refere a configurações militares. Um exército de estado tradicional ainda reproduz sua concentricidade, mesmo na ocorrência de se voltar contra outros Estados, enquanto uma máquina de guerra não se trata de uma existência estável:

A forma-Estado, como forma de interioridade, tem uma tendência a reproduzir-se, idêntica a si através de suas variações, facilmente reconhecível nos limites de seus pólos, buscando sempre o reconhecimento público (o Estado não se oculta). Mas a forma de exterioridade da máquina de guerra faz com que esta só exista nas suas próprias metamorfoses; ela existe tanto numa inovação industrial como numa invenção tecnológica, num circuito comercial, numa criação religiosa, em todos esses fluxos e correntes que não se deixam apropriar pelos Estados senão secundariamente. Não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, num campo perpétuo de interação, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado, os bandos e os reinos, as megamáquinas e os impérios. Um mesmo campo circunscreve sua interioridade em Estados, mas descreve sua exterioridade naquilo que escapa aos Estados ou se erige contra os Estados (Deleuze & Guattari, 1997, p. 25).

Na definição de Deleuze e Guattari, a máquina de guerra não é algo recluso à identidade da mobilização guerreira indígena, mas está associada a uma série de metamorfoses criativas pela aparente razão de que toda criação se opõe à “reprodução idêntica a si”, característica da forma-Estado. Sendo assim, não apenas seria possível a existência de “máquinas de guerra” dentro do Estado, como talvez sejam mais frequentes em seu interior, pois cada meio em que se propaga alguma normatividade dá uma nova chance para a insubordinação criativa vir à tona. Quanto mais numerosas forem as normas, mais numerosas também serão as suas violações mobilizadas pelos que se erguem “contra os Estados”. Essa proposição sugere que a forma política da guerra indígena pode ser considerada mais flexível do que Clastres a consideraria. Sztutman

observa como a leitura que Deleuze e Guattari fazem de Clastres ajuda também a repensar não apenas elementos políticos, mas também ontológicos:

É nesse aspecto que Gilles Deleuze e Félix Guattari, autores de *Mil platôs*, sentem-se particularmente atraídos pela “máquina de guerra” iluminada por Clastres: para eles, essa máquina é o que impede toda unificação, seja de uma forma política – a forma-Estado – seja de uma forma de pensamento – a ciência régia. Ainda que não tenha elaborado essa ideia de maneira explícita, Clastres não dissociou a filosofia política indígena de uma epistemologia ou mesmo de uma ontologia “contra-Estado”. Esse aspecto vem à tona quando lemos seus escritos sobre as exegeses de xamãs ou sábios guarani. Um desses sábios – homem mbyá de uma aldeia paraguaia – teria confessado a Clastres a aversão filosófica de seu povo a tudo aquilo que se assemelhe ao Um. Ele associava tudo o que é indesejável ao Um, e tudo o que é desejável ao Dois, o Um sendo o número da terra imperfeita em que habitamos, e o Dois, o número da terra sem mal, a qual os Guarani não cessam de buscar e onde todos são ao mesmo tempo homens e deuses, isto é, recusam a fronteira entre a humanidade e a divindade (Sztutman, 2013, p. 18).

No pensamento Guarani, a recusa religiosa do “Um” desvela elementos tanto de ontologia quanto de política, ainda que os elementos políticos nem sempre se mostrem como uma efetiva recusa do “Um” enquanto associado ao poder centralizado. Sztutman defenderia que as forças de captura presentes nos movimentos religiosos Tupi-Guarani não se confundem com um verdadeiro aparelho Estado, visto que os movimentos proféticos dos nativos da costa desvelam uma multitude muito maior de forças, muitas delas manifestando-se antes de forma centrífuga do que centrípeta. Voltaremos a isso um pouco mais adiante.

Em relação à oposição entre guerra e Estado, a reinterpretação dos conceitos clastrianos por Deleuze e Guattari nos auxiliam na tarefa de compreender melhor a oposição entre Hobbes e Clastres. No caso de Hobbes, onde há aparelho de Estado a guerra deve ser abolida e permanecer abolida. O aparelho de Estado se opõe à máquina de guerra, deseja destruí-la e não sem motivo: a forma como ela atua resiste ao propósito do aparelho, pois a máquina de guerra recusa sua identidade com intensidade ainda maior do que o Estado deseja sobrecodificá-la. A máquina de guerra possui uma potência dispersora capaz de desencaminhar o aparelho de Estado de seu propósito de “sobre codificação generalizada”, ou, caso ela ocupe todos os nichos, pode torná-lo fascista (Deleuze & Guattari, 1996, p. 112). A máquina de guerra é perigosa ao aparelho de Estado e não de forma apenas simbólica, ela é verdadeiramente, profundamente,

perigosa. Ela é inconstante e sua demasiada liberdade possibilita a articulação de suas forças de formas criativas e construtivas. Certamente capaz de constituir e preservar a identidade de povos, como no exemplo de Clastres, mas também de “capturar”, em contextos bastante específicos e raros, o aparelho de Estado e atuar destruindo a identidade, senão também os corpos, dos povos mais diversos.

No fascismo, entretanto, trata-se de uma máquina de guerra. E quando o fascismo constrói para si um Estado totalitário não é mais no sentido de uma tomada de poder por um exército de Estado, mas, ao contrário, no sentido da apropriação do Estado por uma máquina de guerra. Uma estranha observação de Virilio nos dá a pista: no fascismo, o Estado é muito menos totalitário do que suicidário. Existe, no fascismo, um niilismo realizado. É que, diferentemente do Estado totalitário, que se esforça por colmatar todas as linhas de fuga possíveis, o fascismo se constrói sobre uma linha de fuga intensa, que ele transforma em linha de destruição e abolição puras (Ibidem, p. 123).

O perigo do fascismo não existe sem o aparelho de Estado, mas também não existe sem a máquina de guerra. Se apresenta quase como uma forma social e política que nega tanto a si mesma quanto a qualquer outra forma social e política na medida em que, como tanto Hobbes quanto Clastres observam, são opostas. Guerra e Estado negam um ao outro e, até mesmo quando andam juntos em uma mesma configuração social e política, eles continuam a negar-se, ainda que isso propague destruição e abolição tanto de máquinas de guerra e aparelhos de Estado estrangeiros a ele, quanto familiares, no sentido dele próprio. O fascismo é autodestrutivo, suicida, porque é um modo de existência contrário à existência de qualquer forma social. Ser autocontraditório é uma consequência disso.

Contudo, a existência da aberração política e social que é o fascismo desvela também como a estagnação e o isolamento entre modelos políticos jamais ocorre de fato. Estado e guerra se tocam e podem, além dos limites da razão, até mesmo se confundir. Não são entidades políticas isoladas e sem interação. Há animosidade, sem dúvidas, mas isso não significa que interagem sempre de forma negativa ou estéril, como procuraremos mostrar.

Em Clastres essas forças não parecem se mostrar sempre unidirecionais e estáveis, porém para ele a origem de mecanismos de captura no interior de uma sociedade pode simbolizar uma “queda irreversível” na forma-Estado, como no exemplo da “chefia principal” que é descrita em *Independência e exogamia* (1963):

Deve-se notar entretanto que a autoridade, longe de ser única, de alguma forma se divide e torna-se múltipla; que, conservando seu próprio líder, cada família extensa traduz com isso sua “vontade” de manter, de maneira mais ou menos acentuada, sua identidade; isso libera, no interior do grupo, forças que podem ser divergentes, isso certamente não chega à ameaça de explosão do grupo, e é aí, precisamente, que intervém a principal função do chefe: sua vocação de pacificador, de “integrador” das divergências. Vê-se então a estrutura social do grupo e a estrutura de seu poder se fundirem, se completarem, uma à outra, e cada uma encontrar na outra o sentido de sua necessidade e sua justificativa: é porque existe uma instituição central, um líder principal exprimindo a existência efetiva – e vivida como unificação – da comunidade, que esta se pode permitir, de alguma forma, um certo quantum de força centrífuga, atualizado na tendência de cada grupo em conservar sua personalidade; e é, reciprocamente, a multiplicidade dessas tendências divergentes que legitima a atividade unificante da chefia principal (Clastres, 2017, p. 65-66).

Porém, aos olhos de Clastres, não em todos os casos essa chefia se manifestaria como uma força opositora à sociedade sem efetivamente exercer autoridade. A maior exceção mencionada por ele é a sociedade Tupi, que se trata “de uma verdadeira *expansão* territorial e política, com o exercício da autoridade de certos chefes sobre várias aldeias” (Ibidem, p. 77). Essa organização seria vista por Clastres frequentemente como um prelúdio de estratificações políticas mais rígidas e verticalizadas unidas pela figura da “chefia principal”:

Os Tupi, particularmente os da costa brasileira, revelam pois uma nítida tendência à constituição de sistemas políticos amplos com chefias *postas*, cuja estrutura deveria ser analisada; de fato, ao estender-se, o campo de aplicação de uma autoridade central suscita conflitos agudos com os pequenos poderes locais; surge então a questão sobre a natureza das relações entre chefia principal e subchefias: por exemplo, entre o “Rei” Quoniambec e os “reizinhos, seus vassalos” (Ibidem, p. 78).

Clastres vê nessa organização política, conjurada muitas vezes por movimentos guerreiros e proféticos dos Tupi e Guarani, como uma passagem, uma queda, do estatuto de “sociedades primitivas” para sociedades “com Estado”, queda tanto fatídica quanto irreversível. O posicionamento rígido de Clastres não é partilhado por Renato Sztutman que vê uma complexidade mais ampla na atuação dessas forças políticas presentes no interior do profetismo tupi-guarani:

É pensar o entrelaçamento de linhas de força heterogêneas no interior dela, e isso não deve ser visto como exclusividade dos povos tupi-guarani, ainda que eles se empenhem de modo exemplar

para mostrar que a “sociedade primitiva” vive constantemente o seu revés, e é nesse revés que se constitui (Sztutman, 2009, p. 155).

Renato Sztutman observa como tanto a figura do profeta caraíba quanto, e sobretudo, a da chefia principal se mostram cada qual dotadas de autoridades políticas não redutíveis à "fórmula de Estado" descrita por Clastres. Continuam se tratando de políticas da multiplicidade, de forças políticas que, por vezes, podem invocar mecanismos de captura, mas ainda são capazes de desenhar linhas de fuga que demarcam suas maiores potências e as caracterizam com maior veemência que os mecanismos de captura. Sztutman sugere até mesmo que a forma-Estado da política não é intocável, não é completamente irreversível mesmo em suas atividades etnocidas (Idem, 2013, p.14), o que não implica que pode ser simplesmente abolida, mas que aparelhos de captura podem ser ao menos desestabilizados e transformados pela atuação das máquinas de guerra nas linhas de fuga. Assim, a manutenção de um modo de existência não coincidente com o Estado nas chefaturas Tupi e Guarani mostram como mesmo as manifestações do poder político vertical não são redutíveis a um único modo despótico de ser:

Chefes de guerra e chefes profetas decerto existiram entre os Tupi e Guarani dos séculos XVI e XVII. Os segundos, sujeitos às mais diversas variações, devem ser vistos menos como déspotas emergentes do que como líderes políticos-religiosos, tomados à imagem dos *pa'i* guarani da atualidade, isto é, menos como homens de Estado do que como filósofos ou — por que não? — poetas, poetas da selva, cujos cantos vemos transcritos por entre os belos ensaios de Pierre e Hélène Clastres (Idem, 2009, p. 157).

Líderes que são antes filósofos e poetas do que déspotas, anti-platonistas de vocação em busca daquilo que não é Um, mas dois e, então, múltiplo. Revelam para nós uma configuração possível do conflito entre forças centrífugas e centrípetas que permanece tanto irredutível ao Estado quanto ao conceito clastriano de sociedades primitivas, onde atuam mecanismos de captura e máquinas de guerra antes em sobrecodificações e devires do que em modos estáveis de ser. Contudo, a fim de compreender melhor essas forças, talvez seja melhor irmos até os extremos de suas manifestações antes de nos prendermos a esse belo, mas muito particular, exemplo dos limites de suas atuações. Cabe descrevermos melhor o antagonismo filosófico entre Estado e guerra através da obra dos filósofos que realizam tal separação de forma menos ambígua.

2 DA POLÍTICA À COSMOPOLÍTICA

Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras. (Kopenawa & Albert, 2015, p. 390)

2.1 O ANTAGONISMO FILOSÓFICO ENTRE THOMAS HOBBS E PIERRE CLASTRES

Até então trabalhamos de forma dispersa com o antagonismo presente entre o pensamento clastriano e hobbesiano. Porém, agora equipados do enriquecimento conceitual que Deleuze faz da oposição entre Estado e guerra, nos vemos mais capazes de dar vazão a essa discussão de forma mais produtiva.

Em *Le Contre Hobbes de Pierre Clastres (1987)*, Miguel Abensour discorre a respeito do antagonismo entre a linha de pensamento dos dois autores com enfoque nas suas visões de Estado e de guerra, assim como nas formas políticas e sociais características de cada uma. Clastres se contrapõe a pontos específicos da filosofia de Hobbes³³, sobretudo a passagem *Da Condição Natural da Humanidade relativamente à sua Felicidade e Miséria* exposta no oitavo capítulo de *O Leviatã*, onde o filósofo inglês afirma que “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra de todos os homens contra todos os homens.” (Hobbes, 2008, p. 109).

Para Hobbes as desavenças entre homens quando em “estado natural” se daria devido não à disparidade entre eles, mas à igualdade. Por possuírem potências similares, poderes similares, eles seriam levados à discórdia advinda da competição, da

³³ Observamos que a compreensão dos problemas presentes no poder político centralizado ou sua recusa vai além de uma abstração teórica para ambos os autores. Suas teorias políticas são originadas de experiências que ambos os autores tiveram com realidades políticas bastante distintas. No caso de Hobbes, a experiência da brutalidade presente na guerra civil inglesa do século XVI, a qual repudiava e desejava encontrar uma forma segura de impedir que acontecesse novamente. Para Clastres a experiência seria a do testemunho de povos nativos das américas afetados por políticas do Estado, a violência de que acabam sendo vítimas, que frequentemente não perde em nada para a brutalidade da guerra civil inglesa, assim como impactos menos explícitos dessa violência.

desconfiança e da glória (Ibidem). Dentre essas, a glória “trata-se talvez do mais forte e relevante motivo de disputa” (Limongi, 2009, p. 90), de forma que, na visão de Hobbes, mesmo que não exista nenhum conflito no que concerne à sobrevivência dos homens, se “a natureza fosse farta e generosa o bastante para garantir a todos a sobrevivência – o que não é difícil supor” (Ibidem, p. 92), os homens ainda incorreriam em disputas a fim de afirmar suas superioridades uns sobre os outros, de mostrar sua força, seu poder, mesmo quando apenas “no nível de forçá-lo a submeter-se pelo simples reconhecimento de uma suposta superioridade de espírito” (Ibidem). De tal forma, a presença de um egoísmo voraz talvez seja o que melhor caracteriza o “homem em estado natural” para Hobbes, um homem com quem seria difícil e, provavelmente, bastante indesejável se relacionar. E, se Hobbes tiver razão, a inconveniência dessa indisposição humana à socialidade não permaneceria reclusa para além dos muros da cidade, como Lebrun observa:

Mas, se assim for, o que pensar então do modelo de Hobbes? Se, concretamente, o poder sempre supõe a dominação do grande número por uma elite que confunde inevitavelmente – muitas vezes com toda a boa-fé – os seus objetivos próprios com o que ela chama de “bem comum”, será difícil apresentá-lo como a figura normal da comunidade política em geral. Congregar-se numa cidade seria, fatalmente, tornar-se presa de dominadores egoístas, inteligentes ou não, porém sempre egoístas – seja qual for o discurso que eles empreguem (e pelo qual enganam-se a si mesmos) (Lebrun, 2007, p. 116).

A universalidade do egoísmo que Hobbes atribui ao homem seria, assim, tanto o que torna o estado de natureza um estado de guerra, quanto o que afirma e reafirma a necessidade de um aparelho de Estado. A sobrecodificação unificadora do Estado seria possivelmente até considerada uma forma de violência mesmo para Hobbes, mas uma violência sem a qual ocorreria muito mais brutalidade e em uma escala muito maior. Aos olhos do filósofo inglês, é o Estado e só o Estado que abre verdadeiro espaço para a socialidade humana se manifestar sem que os homens incorram em discórdia sanguinolenta. Hobbes não esconde a pretensão que seu modelo de Estado possuiria de promover a unificação dos povos, mas vê uma virtude muito maior do que uma perda presente nessa unificação. Também podemos encontrar nessa disposição etnocida do pensamento hobbesiano a presença do mesmo ciclo maldito³⁴ levistraussiano a que já nos referimos anteriormente, aquele que afirma existir um paralelo entre a separação entre

³⁴ Ver página 53 da presente dissertação.

homens e animais e a separação entre homens e outros homens. No *De Cive* (1642), Hobbes afirma que o “estado natural está para o civil na mesma proporção que a liberdade para a sujeição, que a paixão para a razão, que o animal para o homem” (Hobbes, 2002, p. 134) e, antes mesmo dessa passagem na mesma obra, Hobbes já teria afirmado que:

Para ser imparcial, ambos os ditos são certos que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem³⁵. O primeiro é verdade, se comparamos os cidadãos entre si; e o segundo, se cotejamos as cidades. Num, há alguma analogia e semelhança com a Divindade, através da Justiça e da Caridade, irmãs gêmeas da paz; no outro, porém, as pessoas de bem devem defender-se usando, com o santuário, as duas filhas da guerra, a mentira e a violência – ou seja, para falar sem rodeios, recorrendo à mesma rapina das feras” (Ibidem, p. 3).

Assim, a dualidade humana encontrada no horizonte onipresente de sua natureza animal seria o que dá origem a sua malícia, aos olhos de Hobbes. A integração dos homens dentro do jogo de representações que os personifica, tornando-os parte da “geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa” (Idem, 2008, p.147) seria expressão do bem, a fuga da “floresta má” e a afirmação de sua divindade. Unidos quiméricamente no Leviatã, os homens renegariam, ao mesmo tempo, a dualidade de sua natureza humano-animal e a multiplicidade de suas potências individuais e também muitas de suas potências coletivas, tornando-se, assim, o “Um” encarnado, representante possível do mal para os Tupi-guarani, mas não só para eles. O “Um” do Estado nega um leque bastante diverso de multiplicidades, de forma que não seria exagero dizer que o aparelho de Estado teria mesmo, como afirmou Clastres, uma disposição etnocida.

Ao organizar as diversas facetas através das quais Hobbes e Clastres viriam a se opor, Miguel Abensour observa como a negação da socialidade fora do espaço unificado do Estado hobbesiano se opõe à guerra clastriana. Não pela guerra em Clastres configurar algo sequer parecido ao que é negado pelo Estado hobbesiano; a relação se encontra aqui invertida. Como aparelho negador da multiplicidade, o Estado é visto como produtor de barbárie etnocida (Clastres, 2004, p. 79) e logo, da perspectiva das sociedades guerreiras, ele é o lugar do não sociável, da *morte da diversidade* entre os povos. E, da perspectiva

³⁵ A sentença *Lupus est homo homini lupus* teria sido criada anteriormente por Plauto (254-184 a.C.) e apenas popularizada por Hobbes após a publicação do *De Cive*.

das sociedades clastrianas, o espaço da socialidade estaria na guerra que se opõe a ele (Abensour, 1987, p. 124).

Abensour defende que o pensamento clastriano não renega ou abole os termos propostos por Hobbes, mas os reordena, ressignifica e redireciona, pois “o modelo de Hobbes é valoroso, mas um contra qual Clastres, em busca de compreender o universo político selvagem, opõe um contra-modelo” (Ibidem, p. 127, tradução nossa). É um contra-modelo que não pode ser confundido com um anti-modelo. Os modelos de sistemas políticos do Estado hobbesiano e da sociedade primitiva clastriana se antagonizam de forma interdependente, visto que um oferece respaldo teórico ao outro reciprocamente, ainda que não simetricamente – há deslocamento dos termos em ambos os lados. A guerra para Hobbes é muito menos refinada do que a guerra para Clastres, não sendo dotada tampouco das mesmas potências, mas se inspirando também de boatos de uma fonte próxima daquela de Clastres.

Sugerimos que essa diferença é conjurada pelo direcionamento do olhar. Do ponto de vista do Estado, um estado permanente de guerra refuta necessariamente o modo político por ele proposto. A guerra refuta sua necessidade e sua existência, pois ela escapa, foge, do poder soberano. Ele precisa não apenas dela se emancipar, mas negá-la com todas as suas forças na mesma medida em que ela o nega. Enquanto isso, Clastres procura tomar o Estado sob o ponto de vista dos povos presentes nas sociedades primitivas por ele idealizadas. No caso de Hobbes, onde há Estado, não há guerra, e onde há guerra, o Estado não se mostra realmente efetivo e ativo, não pode ser chamado verdadeiramente de Estado. No caso de Clastres, Abensour enfatiza como a relação que se dá é diferente, também porque a guerra é outra e “Clastres não cessa de repetir que a guerra tem seu sentido completamente alterado quando está associada a uma sociedade com Estado” (Ibidem). Ainda, como observam Deleuze e Guattari, um “exército de Estado” atua de forma muito diferente de uma máquina de guerra pois ambos visam coisas muito diferentes. Um exército de Estado procura, dentre outras coisas, capturar e conquistar centripetamente aquilo que deseja, enquanto os sentidos das forças dispostas pelas máquinas de guerra se mostram opostas. Ainda que existam instâncias de povos em que os chefes de guerra conjuram mecanismos de captura, mesmo nesses casos isso não implica em uma conversão da sociedade primitiva em Estado, como observou Sztutman no que já elucidamos anteriormente. Mas mesmo que ocorra uma instância em que a

formação de um verdadeiro aparelho de Estado se dá a partir da centralização de forças políticas nas mãos de um chefe de guerra, disso passaria que a emergência do Estado não ocorreria “por si mesma”. A guerra seria, então, não apenas como no caso de Hobbes, aquilo que justifica o surgimento do Estado, mas ela funda então o próprio Estado. Seria, assim, a máquina de guerra a fundadora não apenas da forma política “primitiva”, mas também civilizada e talvez neste caso surgiria um verdadeiro “exército de Estado”. Mas antes disso a máquina de guerra poderia ser pensada como autora das mais diversas formas sociais e políticas, incluindo o aparelho de captura estatal, o que não seria de todo estranho visto que, na filosofia de Hobbes, o estado de guerra é a maior causa para o surgimento do Estado de todo jeito. Há uma inversão de direção ao mesmo tempo que desvio no sentido dos termos. O Estado não possui um espaço social com alguma estabilidade política simplesmente por se opor à guerra, mas por ser fundado por ela. A guerra continua a ser criadora de povos.

É interessante observar que o Estado se opor à condição guerreira das sociedades que não pertencem a ele também não é uma exclusividade da filosofia de Hobbes, tampouco dos estados pertencentes à cultura ocidental. Mesmo o estado surgido dos povos nativos das Américas, como o dos Incas, já abominava a selvageria do estado de guerra permanente (Clastres, 2004, p. 250), desejosos por integrar os diferentes povos “bárbaros” ao seu corpo político “civilizado”³⁶. Assim, parece ser possível afirmar que todas as formações estatais fazem oposição à guerra, como descreve Clastres:

Hobbes foi no entanto o primeiro a ver que não se pode pensar a guerra sem o Estado, que os dois devem ser pensados numa relação de exclusão. Para ele, o vínculo social institui-se entre os homens graças a esse "poder comum que mantém a todos em respeito": *o Estado é contra a guerra*. Que nos diz, em contraponto, a sociedade primitiva como espaço sociológico da guerra permanente? Ela repete, invertendo-o, o discurso de Hobbes, ela proclama que a máquina de dispersão funciona contra a máquina de unificação, ela nos diz que *a guerra é contra o Estado* (Ibidem, p. 253, grifo do autor).

³⁶ D'Altroy (2004) narra como os povos que fugiam da captura do império Inca frequentemente levavam seus perseguidores a se perderem na mata. Os povos, sendo nômades, não tinham razão para esperar e enfrentar o exército Inca que ambicionava tornar todos seus súditos. Haveria mesmo relatos de vezes em que o exército Inca ficou perdido na mata, passando fome por dias antes de retornarem semimortos ao império sem sucesso em alcançar, muito menos capturar, aqueles que desejava tornar seus súditos.

Enquanto do estado surge a violência etnocida mascarada por seu caráter anti-belicoso unificante com função supostamente pacificadora e *humanista*, a guerra indígena então se mostra como força opositora ao pacifismo forçado representado pelo Estado. Reforçamos como para Clastres toda formação estatal é, por excelência, etnocida, ou seja, prega a “destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição” (Ibidem, p. 78). A justificativa “humanitária” dessa destruição, que em última instância poderia culminar em genocídio, parece ser realizada por todos os estados, compreendendo tanto aqueles considerados bárbaros: “Incas, faraós, despotismos orientais etc” (Ibidem, p. 86), quanto os civilizados representados pelo mundo ocidental, os quais buscariam a aniquilação dos diferentes modos de existência supostamente para livrar outros povos da violência e da barbárie. Abensour reforça como esse posicionamento de Clastres do lado da guerra como forma social e política positiva, contra o Estado, força pacificadora e sobrecodificadora de diferenças, não deve ser jamais confundido com a defesa de um belicismo indiscriminado:

Isso está longe de ser um elogio à guerra. É antes uma suspeita legítima lançada sobre a própria ideia de paz – momento de ateísmo necessário em relação ao projeto de paz – porque afinal a paz não traz consigo todas as ambiguidades e todas as ameaças de morte que o desejo de unidade contém? (Abensour, 1987, p. 141, tradução nossa).

Abensour explicita de forma bastante perspicaz essa ideia que atravessa o pensamento clastriano: a *paz* pode ser uma forma de *violência* ainda maior do que a *guerra*. Se a fim de garantir a paz absoluta seria preciso unificar todos em um só povo cosmopolita, sem diferenças internas que se mostrem suficientes para gerar conflitos, então não há como calcular o número de mutilações e massacres que seriam realizados sob a bandeira branca da paz. Podemos imaginar que se trataria de uma violência de proporções sem precedentes na história – ou talvez os precedentes estariam logo após a chegada ao Novo Mundo.

O pensamento de Clastres não seria o primeiro a se opor ao pensamento hobbesiano no que diz respeito a como os povos da floresta possuem um modo social irreduzível à insociabilidade de uma guerra generalizada. Abensour observa como, já antes de Clastres, Claude Lévi-Strauss realizaria essa oposição, defendendo a troca como

forma social que sobrepuja a guerra, algo que já discutimos anteriormente³⁷. Mas, de acordo com Abensour, o pensamento de Clastres vai contra ambos Hobbes e Lévi-Strauss (Ibidem, p. 130). Hobbes não aceitaria a existência de troca em sociedades primitivas pois associa a existência do Estado ao nível de socialidade requerido para que as relações de trocas acabem livres de conflitos, já Lévi-Strauss prioriza a troca em relação à guerra, pois vê nela algo mais necessário à manutenção do corpo social dos povos nativos do que a guerra, que ainda vê como disruptiva. Enquanto isso, Clastres prioriza a guerra sobre a troca pois a independência entre povos se mostra como condição necessária para a troca entre diferentes povos da floresta, não unificados. Clastres se opõe a ambos na medida em que a troca refuta Hobbes e a guerra refuta Lévi-Strauss:

Não devemos nos voltar à noção tranquilizadora de um pacífico “estado de natureza” ou olhar para a troca ocorrendo “abaixo” da guerra, mas nos provoquemos a pensar o que não é evidente: se há um vínculo social instituído na guerra e contra o Estado, então o Estado não é tão auto evidente quanto geralmente apresentado. *Copérnico e a guerra?* (Ibidem, p. 124, tradução e grifo nosso).

Abensour pontua com elegância a relação entre a guerra clastriana, como oposição ao Estado e como animosidade prioritária em relação a alianças e à troca, com a revolução Copernicana ambicionada por Clastres que mostra seu verdadeiro potencial através da guerra, mesmo não sendo a guerra clastriana em sentido completamente compreendido pelo antropólogo. Isso pois as características mais marcantes dos “modos de existência” dos povos nativos das américas não dizem respeito ao quão estáticas são suas formas políticas comparadas ao ocidente, ou à disposição para a homogeneidade e a estabilidade dentro de suas políticas. Justamente o contrário, dizem respeito a quão estático é o modo centrípeto e verticalmente estratificado de política quando comparado à política da multiplicidade.

E é no conceito de guerra que Clastres realmente coloca a política indígena como defensora de uma multiplicidade criativa. A guerra não é o fim do mundo social, não é a negação da sociedade como é para Hobbes, ela é a multiplicação dos espaços sociais: multiplicação das sociedades, dos povos. Ela é um conceito necessariamente não estático dentro do arcabouço conceitual clastriano, um conceito *necessariamente nômade*³⁸.

³⁷ Ver páginas 54 e 55 da presente dissertação.

³⁸ Deleuze e Guattari mencionam que “*A exterioridade da máquina de guerra é confirmada ainda pela epistemologia, que deixa pressentir a existência e a perpetuação de uma ‘ciência menor’ ou ‘nômade’*”

Porém, mesmo o conceito clastriano de guerra não esgota tudo o que significa a multiplicidade para os povos da floresta. A política da multiplicidade não é uma em que povos humanos continuam a se dividir, se multiplicar até preencher todo o mundo, conquistando-o mais uma vez através da multiplicação dos povos. Isso seria, ainda, dobrar-se ao “Um” da humanidade. Uma única humanidade, com um mesmo modelo estável e estático de política, mesmo que dividida contingentemente entre mil povos, não é verdadeira multiplicidade.

Em um primeiro nível, para compreendermos melhor do que se trata realmente uma política da multiplicidade, precisamos pensar na divisão dos povos como *necessária* não apenas pela recusa do Estado, mas como confronto entre cosmologias: a guerra não como um mecanismo de divisão entre povos, mas como um mecanismo de divisão entre *cosmos*, concepções de mundo distintas. Distante de qualquer coisa como a “guerra civil” hobbesiana, a guerra indígena é tomada como uma guerra cósmica por excelência. A divisão entre povos está não apenas associada a qualquer insujeição ao poder centralizado, o poder do Estado, mas a uma insujeição, uma irreverência, muito maior. Aos olhos deles também a guerra se encontra associada à recusa da cosmologia estrangeira que busca se impor e ameaçar esmagar seu mundo. É disso que ela realmente se trata.

(Deleuze & Guattari, 1997, p. 25, grifo dos autores), enquanto Viveiros de Castro defende uma tomada da “antropologia como ciência menor” (Viveiros de Castro, 2015, p. 19), sendo “ciência menor” uma referência a “literatura menor”. Nos termos expostos por Deleuze em *Kafka, por uma literatura menor (1975)*, a literatura menor é aquela que representa minorias, povos menores e onde tudo possui potência política. Frequentemente faz uso de línguas “maiores”, tal como o alemão no caso de Kafka, a fim de disseminar essa potência.

2.2 A GUERRA FINAL E A QUEDA DO CÉU

A visão acima exposta é sustentada pelas ideias presentes na obra *A Queda do Céu* (2010), escrita pelo xamã Yanomami Davi Kopenawa em conjunto com o antropólogo Bruce Albert. O título da obra se refere ao cenário de catástrofe cósmica em que a destruição das florestas, a morte dos xamãs e a escavação do ouro acabam por culminar no evento apocalíptico da queda do céu:

Quando os brancos arrancam minérios perigosos do fundo da terra, nosso sopro torna-se curto demais e morremos muito depressa. Não ficamos somente doentes, como antes, quando estávamos sozinhos na floresta. Agora, toda a nossa carne e até o nosso fantasma estão contaminados pela fumaça de epidemia *xawara* que nos consome. Por isso nossos xamãs mortos estão furiosos e querem nos proteger. Se nosso sopro de vida se apagar, a floresta vai ficar vazia e silenciosa. Nossos fantasmas então irão juntar-se aos muitos outros que já vivem nas costas do céu. Então, o céu, tão doente quanto nós por causa da fumaça dos brancos, vai começar a gemer e se rasgar. Todos os espíritos órfãos dos antigos xamãs vão cortá-lo a machadadas. Vão retalhá-lo por inteiro, com muita raiva, e vão jogar os pedaços na terra, para vingar seus pais falecidos. Aos poucos cortarão todas as amarras do céu e ele vai despencar totalmente; e dessa vez não vai haver nenhum xamã para segurá-lo. Vai ser muito assustador mesmo! As costas do céu sustentam uma floresta tão grande quanto a nossa, e seu peso enorme vai nos esmagar de repente com toda a sua força. Toda a terra na qual andamos será empurrada para o mundo subterrâneo, onde nossos fantasmas vão, por sua vez, virar vorazes ancestrais *aõpatari*. Vamos morrer antes mesmo de perceber. Ninguém vai ter tempo de gritar nem de chorar. Depois, os *xapiri* em fúria vão acabar atirando na terra também o sol, a lua e as estrelas. Então o céu vai ficar escuro para sempre (Kopenawa & Albert, 2015, p. 493).

Essa queda seria um evento profundamente problemático não apenas por se tratar do fim do povo Yanomami e também de todos os demais, mas porque, a fim de evitar que esse cenário venha a acontecer, é crucial que os brancos deixem de invadir a floresta, escavar seu ouro e levar a morte até os Yanomami. Até então, há uma grande reincidência de invasões nos territórios Yanomami por parte de garimpeiros ilegais, que acabam por envenenar com mercúrio os rios da região, assim como todos que deles dependem para sobreviver. Surge daí a necessidade de defender a floresta e proteger seus habitantes dos invasores que ameaçam a integridade dela e do mundo sob último céu, e para isso se faz necessária uma “guerra” sem precedentes.

No capítulo 21 da obra, o xamã Yanomami discorre a respeito da guerra indígena, da sua diferença para com a guerra dos brancos e de como seu sentido mudou através do tempo:

É verdade, sim, que nossos antigos guerreavam, como os antigos dos brancos faziam naqueles tempos. Mas os deles eram muito mais perigosos e ferozes do que os nossos. Nós nunca nos matamos sem medida, como eles fizeram. Não temos bombas que queimam todas as casas e seus moradores junto! Quando, às vezes, nossos antigos queriam flechar seus inimigos, as coisas eram muito diferentes. Procuravam atingir sobretudo os guerreiros que já tinham matado seus parentes e que por isso chamavam de *ōnokaerima thë pë*. Tomados pela raiva do luto de seus mortos, eles conduziam ataques até conseguir se vingar desse modo. Esse é o nosso costume. Só buscamos vingança quando um dos nossos morre por flecha ou zarabatana de feitiçaria. Se guerreiros de outra aldeia matam um dos nossos, os filhos, irmãos, cunhados e genros do defunto vão atrás de suas pegadas para flechá-los de volta. Se feitiçeiros inimigos *oka* destroem um de nossos grandes homens, acontece o mesmo. Mas não ficamos nos flechando sem parar, por nada! Se fosse o caso, eu diria, pois gosto das palavras de verdade. Alguns brancos chegaram até a afirmar que somos tão hostis entre nós que não podem nos deixar viver juntos na mesma terra! Mais outra grande mentira! Nossos ancestrais viviam na mesma floresta havia muito tempo, muito antes de ouvirem falar dos brancos (Ibidem, p. 440).

A passagem acima pode ser compreendida como uma refutação direta por parte de Kopenawa ao “estado natural da humanidade” em Hobbes. Nela vemos especificado o contexto da guerra indígena, que se dá em termos de vingança contra ataques físicos ou espirituais de outros povos guerreiros e mantém-se em escopo isolado. Não vemos presente um verdadeiro desejo de destruição massiva do outro, muito menos de eliminação do espaço social no interior dos Yanomami – Kopenawa mesmo afirma, logicamente, que caso fosse o caso, eles não existiriam em primeiro lugar. Seu povo não teria vivido na floresta durante tanto tempo se a guerra fosse tão disruptiva quanto afirmam os brancos ou quanto dizia Hobbes.

Nos parece também que Kopenawa reconhece uma verdadeira diferença de natureza entre a guerra dos brancos e dos antigos Yanomami, chegando a diferenciar terminologicamente que “o que os brancos chamam de ‘guerra’ em sua língua é algo de que não gostamos” (Ibidem, p. 442), devido a suas proporções, à gravidade da violência que nelas se manifesta e à falta de justificativas. Isso que os brancos chamam de guerra então se diferenciaria da guerra Yanomami que tem alvos específicos, que busca vingança

contra guerreiros e feiticeiros inimigos³⁹ que os haviam atacado anteriormente, mas não ataca indivíduos que não se encontram envolvidos diretamente com o conflito. O escopo da guerra Yanomami não aparenta ir muito além daqueles que se voluntariam a participar dela, muito diferente da guerra dos brancos, que compreendemos na maioria das vezes como guerra de exércitos de Estados, onde nem sempre há verdadeira máquinas de guerra em ação. E, geralmente, isso serve para aumentar as vítimas ao invés de diminuir seu número:

É muito diferente das guerras nas quais os brancos não param de fazer sofrer uns aos outros! Eles combatem em grandes grupos, com balas e bombas que queimam todas as casas que encontram. Matam até mulheres e crianças! E não é para vingar seus mortos, pois eles não sabem chorá-los do nosso modo. Movem suas guerras só por terem ouvido palavras de afronta, por terras que cobiçam ou das quais querem arrancar minério e petróleo. Não é assim com os garimpeiros? Brigam o tempo todo por seu ouro, bebem muita cachaça e, virando fantasmas, se enfrentam como galinhas ou cães famintos, até se matarem. Fazem tudo isso por cobiça do ouro e nunca choram seus mortos: abandonam-nos embaixo do chão da floresta! (Ibidem).

Assim, Kopenawa critica o descaso que os brancos possuem em relação às vítimas de seus conflitos. Enquanto seria o apreço por seus mortos e sua vingança que motivaria os Yanomami a muitos de seus movimentos guerreiros, a cobiça é quwdde se explicitaria como principal motivação para as guerras dos brancos. A atração pelo ouro, petróleo e pelas propriedades seria valorada acima da vida daqueles afetados pela violência. Em suma, para os Yanomami, seria a vida de seu povo aquilo que tem verdadeiramente valor em meio a esses embates, enquanto para o povo branco seriam as mercadorias⁴⁰:

Embora os brancos se achem espertos, seu pensamento fica cravado nas coisas ruins que querem possuir, e é por causa delas que roubam, insultam, combatem e por fim matam uns aos outros. É também por causa delas que maltratam tanto todos os que atrapalham sua ganância. É por isso que,

³⁹Há inúmeras referências aos feiticeiros inimigos (*oka pë*) ao longo da obra, a como atacam aqueles trabalhando sozinhos nas roças (Kopenawa & Albert, 2015, p. 185) levando-os a adoecer e, potencialmente, matando-os, a menos que um xamã consiga curá-lo em tempo (Ibidem, o. 186). Além disso, Albert observa em nota sobre como “os reides guerreiros (*wai huu*) e ataques de feitiçaria (*õkara huu*) são considerados equivalentes” (Albert, 2016, p. 674, nota 23), uma vez que ambos os guerreiros (*wai pë*) e os feiticeiros inimigos *oka* são associados à mesma imagem xamânica *wainama* ou *waiyoma* (Ibidem).

⁴⁰Nas palavras do xamã Yanomami, o povo branco também é conhecido como *o povo da mercadoria*.

no final, o povo realmente feroz são eles! Quando fazem guerra uns contra os outros, jogam bombas por toda parte e não hesitam em incendiar a terra e o céu” (Ibidem).

Há uma distinção inegável entre a guerra Yanomami e a guerra dos brancos, explicitada, sobretudo, pela ganância presente na guerra dos brancos e o quão irascível ela se mostra. Invertendo realmente o pensamento hobbesiano, o lado da incivilidade não está nos povos da floresta, mas sim nos das cidades, naqueles que muito cobiçam e que por isso “roubam, insultam, combatem e por fim matam”. Para o xamã Yanomami, os povos das florestas se mostrariam muito mais sociáveis do que os das cidades:

Nossos antepassados e, ainda hoje, as gentes nossas das terras altas nunca fariam incursões guerreiras para matar muitas pessoas de uma vez. Quando nossos guerreiros lançam vários ataques seguidos para vingar um morto, é porque costuma demorar bastante tempo até que consigam flechar seus inimigos, que estão sempre alertas! No final, a duras penas, chegam a matar um ou dois guerreiros renomados de uma casa, e depois um de outro grupo, que veio em reforço. É só. Uma vez mortos esses homens que estavam em estado de homicida *ðnokae* e sepultadas as cinzas de suas vítimas, acaba tudo. Isso basta. A raiva passa, os pensamentos se acalmam (Ibidem, p. 447).

Ao compararmos o pensamento de Hobbes com essa passagem, vemos que é efetivamente reduzida a amplitude com que a guerra poderia ser pensada quando fora da civilização ocidental. Um ou dois se distancia de *todos* contra *todos*, sobretudo considerando que os Yanomami são um dos povos indígenas mais populosos da atualidade, chegando às dezenas de milhares de integrantes. Ao lado disso, não há o egoísmo e a competição que originariam a discórdia generalizada dentro do pensamento hobbesiano. Essas são causas de disputas dentro do Estado e não fora dele. Hobbes, a fim de pensar uma política que nega o pior daquilo que via em sua volta, tentou exteriorizar o problema o associando, injustamente, aos povos que estavam mais distantes dele, ao mesmo tempo em que, de certa forma, antecipava levar o problema até os povos da floresta.

No capítulo XXX do *Leviatã*, Hobbes defende a necessidade de haver trabalho para toda a população, a fim de mostrar o “valor do homem”. Porém, em vista da impossibilidade de trabalhos praticados por uma civilização crescente virem a ter qualquer serventia dentro dos Estados já abundantes em desempregados e miseráveis – em grande medida devido à má distribuição do poder político e econômico ao longo da

sociedade, observamos de passagem – surgiria a necessidade de colonizar novas terras para que os homens carentes de ofício encontrem serventia para o trabalho de seus corpos:

Mas no que diz respeito àqueles que possuem corpos vigorosos, a questão coloca-se de outro modo: devem ser forçados a trabalhar e, para evitar a desculpa de que não encontram emprego, deve haver leis que incentivem toda a espécie de ofícios, como a navegação, a agricultura, a pesca e todo tipo de manufatura que exige trabalho. Caso houver aumento constante da multidão de pessoas pobres mas vigorosas, elas devem ser removidas para regiões ainda não suficientemente habitadas, onde não deverão exterminar aqueles que lá encontrarem, mas obrigá-los a habitar mais perto uns dos outros e a não explorar uma grande extensão de solo para colher o que encontram, e sim tratar cada pequeno pedaço de terra com arte e cuidado a fim de este lhes dar o sustento na devida época. E quando toda a terra estiver superpovoada, então a última solução é a guerra, que trará aos homens ou a vitória ou a morte (Hobbes, 2008, p. 292).

Primeiramente, lançando mão do mais cruel dos eufemismos, Hobbes defende que haveria virtude em confinar os nativos das terras colonizadas em áreas delimitadas onde não mais deveriam continuar a viver colhendo o que encontram, mas tornar esses territórios em áreas de cultivo agrícola. Deixa explícito que vê virtude no etnocídio resultante de tal prática e, mesmo que negue diretamente o genocídio, não parece haver um cenário em que ele não se tornaria consequência ou ao se efetivar esse confinamento ou se efetivar a guerra quando “a terra estiver superpovoada”. Soma-se a isso o fato de defender um regime expansionista econômico pré-industrial mobilizado não pela necessidade de recursos, mas pela suposta virtude presente no trabalho e na produtividade ilimitada que, continuada, culminou após a revolução industrial em despejo de químicos em rios, emissão desregrada de poluentes na atmosfera, desmatamento de extensões imensas de florestas e no Antropoceno⁴¹, cujo germe já poderia ser encontrado na filosofia hobbesiana na forma de uma moral colonialista. Ainda, a forma como aumento populacional humano alcançaria seu ápice nessa imensa e enigmática guerra, cujo resultado se dividiria entre a morte e a ainda mais enigmática “vitória”, faz esse pequeno trecho parecer um manual para conjurar o fim do mundo. E, se pensado em conjunto com

⁴¹Um número expressivo de geólogos e autoridades relativas ao clima atribuem o nome de *Antropoceno* para a atual era geológica da Terra, marcando como, sobretudo após a revolução industrial, o homem tornou-se o maior fator de alteração geológica e climática no globo. Essa ocorrência deve-se ao que tudo indica ao grande aumento numérico da civilização humana, além de seu conseqüente despejo de químicos em rios, emissão desregrada de poluentes na atmosfera pela queima de combustíveis fósseis, desmatamento de florestas colossais em prol das expansões de pastos e áreas agrícolas, entre outros fatores.

o evento que dá nome à obra de Davi Kopenawa, na medida em que essa passagem do Leviatã prega a transformação dos territórios indígenas em “áreas produtivas”, seguir os conselhos de Hobbes também incorreria na própria queda do céu, caso fossem suas palavras executadas até as últimas consequências. Além disso, a “guerra final” desvela um contrassenso evidente dentro da própria filosofia hobbesiana, uma vez que a fundamentação do Leviatã partiria da premissa de evitar a guerra. Ao longo da obra, Hobbes reincide em afirmar como a guerra deve ser evitada a todo custo; mesmo que fosse abandonado o poder natural junto da liberdade ou que chegue a ocorrer a carnificina dos súditos⁴², a guerra deveria ser evitada. Por que razão ao prever, muito perspicazmente aliás, que tornar todo o mundo produtivo faria emergir a guerra, o autor a trata como o menor dos males nessa única vez? Nesse momento parece que o trabalho e a produtividade tornam-se mais pertinentes que a segurança geral, e que a indolência ou improdutividade seria um problema maior do que uma guerra de proporções continentais.

De todo modo, associamos aqui a motivação dessa guerra final, assim como sua “vitória” da qual não parece que alguém sairia poupado, com a destruição biogeofísica da Terra no Antropoceno, sobretudo pela forma como a expansão produtiva etnocida do Estado se perpetua mesmo se a condição da continuidade de sua perpetuação implicar em seu próprio fim. Isto é algo que parece estar bem próximo da forma com que Deleuze & Guattari compreendem o fascismo, originário da tomada do Estado pela máquina de guerra:

A análise de Paul Virilio parece-nos profundamente justa quando ele define o fascismo não pela noção de Estado totalitário, mas pela de Estado suicidário: a guerra dita total aparece aí menos como o empreendimento de um Estado do que de uma máquina de guerra que se apropria do Estado, fazendo passar através dele o fluxo de guerra absoluta que não terá outra saída senão o suicídio do próprio Estado (Deleuze & Guattari, 2012, p. 124).

Em que medida essa guerra final com sua vitória suicida não configuraria a tomada da máquina de guerra por parte do Estado, explicitando um fascismo originado pelo regime de produção econômica ilimitada que culmina em sua própria destruição? Em

⁴²Nas palavras de Hobbes: “E daqui resulta que a intemperança é naturalmente castigada com doenças, a precipitação com desastres, a injustiça com a violência dos inimigos, o orgulho com a ruína, a covardia com a opressão, o governo negligente dos príncipes com a rebelião, e a rebelião com a *carnificina*” (Hobbes, 2008, p. 310, grifo nosso).

outros termos, o Antropoceno poderia ser pensado como a expressão de um fascismo cósmico suicidário.

Se é assim, então, como forma de política que se opõe ao regime produtivo de expansão ilimitada presente no Estado, que culmina em seu próprio fim, o pensamento exposto na *Queda do Céu* por Davi Kopenawa renega o regime produtivo dos brancos tanto quanto a guerra que se apresenta a partir do Estado. O pensamento Yanomami pode ser considerado um manual contra o fim do mundo. Como já vimos, Kopenawa afirma que o povo Yanomami jamais chegou a corresponder à interpretação belicosa que os brancos possuem de seus costumes. Não que o povo Yanomami não possua uma forma de pensar a política de guerra, mas essa guerra não coincidiria com aquela presente nas políticas das sociedades com Estado. Além disso, há agora um inimigo maior a ser combatido para que os Yanomami continuem a participar de guerras com outros povos, argumenta Kopenawa:

Eu nunca participei de um reide guerreiro. É verdade. Não sei o que é flechar um ser humano, nem como é ficar deitado na rede sem comer, como fazem os guerreiros *ōnokae* depois de terem matado. Prefiro que não vivamos mais assim. Nossos maiores possuíam as palavras sobre a guerra e a reclusão dos matadores *ōnokaemuu* desde sempre. Tinham o costume de se vingar de seus inimigos muito antes de os brancos se aproximarem de nós. Mas hoje nossos verdadeiros inimigos são os garimpeiros, os fazendeiros e todos os que querem se apoderar de nossa terra. É contra eles que devemos dirigir nossa raiva. E o que eu acho. No presente, e mais sensato pensar em nossos rios cheios de lama e em nossa floresta incendiada do que em nos flechar uns aos outros! Devemos pensar: "*Awei!* A fumaça de epidemia *xawara* é nosso verdadeiro inimigo! E ela que nos faz virar fantasmas e devora casas inteiras da nossa gente! Que nossos desejos de vingança se fixem nela! Vamos esquecer as coisas da guerra!". Alguns de nós, nas terras altas, ainda gostam de se flechar, é verdade. Mas eu, que viajo para falar duro aos brancos para defender nossa terra e nossa vida, não quero mais isso. Digo as pessoas de todas as casas que visito em nossa floresta: "Se estiverem com raiva, briguem com palavras! Deem socos no peito uns dos outros! Façam sangrar o crânio de seus desafetos com bordunas! Mas não pensem mais em se flechar e se matar! Só a epidemia *xawara* dos brancos nos odeia a ponto de querer nos destruir. Vamos parar de guerrear entre nós e fixar nosso pensamento neles e na sua hostilidade contra nós!". São estas as minhas palavras (Kopenawa & Albert, 2015, p. 452).

Sugerimos que as palavras do xamã Yanomami aqui apresentadas fazem o esboço de uma guerra entre os povos que usa palavras ao invés de flechas. Ele apresenta a proposta aos povos da floresta para que não mais guerreiem entre si usando flechas, mas

que “briguem com palavras” ao mesmo tempo em que ele, ao seu próprio modo, está também brigando usando palavras, direcionando suas palavras aos brancos, disparando flechas ao nosso pensamento, defendendo a continuidade de seus modos de existência e de devir, a diversidade e a autonomia dos povos.

Também sugerimos que não se trata apenas de preservação da autonomia política, como sugere Clastres, mas que a agressividade bélica seria símbolo também de uma dissociação cosmológica entre povos, na medida em que essa conservação da autonomia das sociedades não se trata apenas de uma divisão circunstancial entre grupos humanos, mas de identidades complexas e profundas de cada povo a serem preservadas. Tais identidades envolvem seus respectivos cosmos, suas visões de natureza e de mundo, assim como as relações traçadas com outras entidades que habitam esses cosmos, que se desdobram nas relações entre povos em cosmopolíticas que ultrapassam os limites da política e atravessam diferentes concepções de natureza, diferentes espécies e até mesmo entidades sobrenaturais:

A presença do cosmos nas cosmopolíticas resiste à tendência da política em conceber as trocas em um círculo exclusivamente humano. A presença do político nas cosmopolíticas resiste à tendência do cosmos em conceber uma lista finita de entidades que devem ser levadas em consideração. O cosmos previne o encerramento prematuro do político, assim como o político em relação ao cosmos. Para os estoicos, o cosmopolitismo era uma prova de tolerância: a cosmopolítica, tal como Stengers a define, é um remédio contra o que ela chama da “maldição da tolerância”⁴³ (Latour, 2018, p. 432).

⁴³Em relação à *maldição da tolerância*, Stengers diz: “maldito aquele que se julga livre para redefinir a partir dos seus próprios termos a maneira como o ‘outro’ habita esse mundo, pronto a tolerá-lo, ou até mesmo a se lamentar pela perda de sua própria inocência” (Stengers, 2020, p. 399). Se trata de uma crítica ao caráter de superioridade colocado por um povo sobre os demais, como se tolerasse as faltas dos outros e estivesse disposto a “ensiná-los” a verdade; é a violência mascarada de virtude, o etnocídio mascarado de humanismo, o preconceito mascarado de tolerância.

2.3 A FLORESTA COSMOPOLÍTICA

[...] se o homem que é objeto dessa ciência não é qualquer sorte de homem, é porque a distância requerida não é qualquer espécie de distância, uma distância que pudesse ser percorrida dentro de um universo politicamente isotrópico. A distância clastriana é, primeiro que tudo, uma distância cosmopolítica, e só então epistêmica (Viveiros de Castro, 2011, p. 303).

No início do presente trabalho mencionamos a crítica de Roy Wagner direcionada à chamada “antropologia ecológica”⁴⁴ e como tal compreensão resultaria em um problema para a forma com que se manifesta a ciência antropológica, prejudicando a verdadeira compreensão de quaisquer sociedades que não se aproximam do mesmo conceito de natureza que o “antropólogo ecológico” possuiria. Esse problema é melhor tratado posteriormente por Bruno Latour em *Jamais Fomos Modernos (1991)*, em que efetivamente nomeia a causa do problema como um mononaturalismo – a compreensão de que há uma única natureza dividida entre um número potencialmente infinito de culturas. Esta noção seria fortemente utilizada de forma etnocida pelo ocidente, que impõe aos outros povos que passem a pertencer ao seu *mundo* – sua cosmologia, organização ontológica, epistemológica e política –, efetivamente os coagindo a abrir mão da convicção de que eles mesmos possuem cosmologias válidas de todo diversas da ocidental, compondo perspectivas de mundo distintas.

Latour então propõe uma forma de retificar o problema: a afirmação da existência de múltiplas naturezas, cada qual ligada à cosmologia de um povo. Parte da premissa de que a subdivisão dentro das sociedades entre o que é do âmbito da natureza e o que é do âmbito da cultura não são universais, e que o reconhecimento da manifestação da natureza com o conhecimento de suas leis, as descobertas das ciências e a mecânica de seu funcionamento tal como é entendida na cultura ocidental não é algo partilhado por todos os povos – sobretudo não é algo que *deve* ser partilhado por todos os povos, visto que essa noção de universalidade *necessária* é destrutiva da identidade independente composta por cada povo. Em suma, o que Pierre Clastres afirmava em relação às organizações políticas dos povos não serem passíveis de universalização agora também se estende para suas ontologias. E, devido a um prejuízo análogo ao criticado por Clastres, a concepção de uma unidade da natureza que todos os povos devem aceitar tem o

⁴⁴O comentário relativo ao conceito wagneriano de “antropologia ecológica” pode ser encontrado na página 24 da presente pesquisa.

potencial de exterminar “seus deuses, suas almas, seus objetos, seus tempos e espaços, em resumo, sua ontologia” (Latour, 2002, p. 30) ao tentar encaixar todos esses componentes dentro de uma ontologia, uma concepção de natureza e de mundo, que não os comporta. Por mais heterogêneos e multifacetados que se mostrem internamente os Estados, eles se mostram incapazes de inteligir diferenças de naturezas, de mundos, e daí parece partir sua incapacidade de aceitar a forma política da guerra, mas também de refrear a animosidade que direciona a outros povos (Ibidem, p. 25). Latour sugere em *Jamais Fomos Modernos* que a resistência que o Estado possui a aceitar outras cosmologias se encontra associada à sua recusa do sobrenatural:

Para Hobbes, o poder é conhecimento, o que significa que só pode existir um único conhecimento, um único poder caso se deseje dar um basta às guerras civis. É por isso que a maior parte do *Leviatã* faz a exegese do Antigo e do Novo Testamento. Um dos maiores perigos para a paz civil vem da crença em corpos imateriais, como os espíritos, os fantasmas ou as almas, aos quais as pessoas pelam contra o julgamento do poder civil (Idem, 1994, p. 24).

Assim, apesar de a obra de Hobbes não defender um regime epistemológico ou uma ontologia de forma evidenciada, há uma passagem do *Leviatã* onde o autor declara que negar o sobrenatural seria conveniente aos propósitos da política que idealiza:

Cabe ao homem sensato só acreditar naquilo que a reta razão lhe apontar como crível. Se desaparecesse este temor supersticioso dos espíritos, e com ele os prognósticos tirados dos sonhos, as falsas profecias, e muitas outras coisas dele dependentes, graças às quais pessoas ambiciosas e astutas abusam da credulidade da gente simples, os homens estariam muito mais preparados do que agora para a obediência civil (Hobbes, 2008, p. 22).

Assim, para Hobbes, a defesa de um regime de conhecimento que torne os corpos mais dóceis e governáveis parece fazer parte de seu pragmatismo político. E isso configuraria uma negação tanto da sobrenatureza⁴⁵ quanto da natureza, uma vez que “se a natureza não é feita pelos homens nem para eles, então ela continua a ser estrangeira, para sempre longínqua e hostil” (Latour, 1994, p. 36). Nessa medida, o Estado se mostraria não apenas contra as guerras civis ou a guerra de todos contra todos do homem

⁴⁵Ver *Do espectro da metafísica à metafísica do espectro* (2015), de Fábian Ludueña Romandini, a fim de melhor aprofundar a relação de Hobbes com o sobrenatural.

natural, mas também contra a Guerra de Mundos⁴⁶. A sobrenatureza das intencionalidades envolvidas na floresta, na belicosidade espiritual e em processos de cura dificilmente poderia caber em nosso mundo – por isso Latour propõe a declaração de estado de guerra permanente entre mundos como forma de admissão do confronto presente entre diferentes modos de a natureza ser concebida dentro das cosmovisões de povos. Ambiciona, com isso, a emancipação da natureza do domínio soberano ocidental, uma emancipação que parece ser necessária uma vez que o etnocídio ocidental capitalista visa destruir o espírito dos povos diferentemente humanos, e também pelas características de seu regime produtivo que, maximizando a potência etnocida do Estado (Clastres, 2004, p.86), acabará por destruir amplamente o território que esses povos habitam. Tais territórios, assim como seus entes políticos, não são passíveis de serem compreendidos em termos ocidentais, como expressa Davi Kopenawa:

É por isso que devemos nos recusar a entregar nossa floresta. Não queremos que se torne uma terra nua e árida cortada por córregos lamacentos. Seu valor é alto demais para ser comprada por quem quer que seja. Omama disse a nossos ancestrais para viverem nela, comendo seus frutos e seus animais, bebendo a água de seus rios. Nunca disse a eles para trocarmos a floresta e os rios por mercadoria ou dinheiro! Nunca os ensinou a mendigar arroz, peixe em lata de ferro ou cartuchos! O sopro de nossa vida vale muito mais! (Kopenawa & Albert, 2015, p. 355).

Tanto a cosmologia Yanomami quanto a de outros povos não admitem ser reduzidas aos valores ocidentais, seja em suas políticas, economias ou epistemologias. Apesar das invasões aos territórios Yanomami serem motivadas por questões econômicas, os conflitos que essas invasões e a destruição das florestas representam se mostram muito maiores do que a economia, a política ou a ontologia dos brancos seria capaz de conceber. Há um conflito de proporções cósmicas. Em última instância, representam a destruição do mundo pela queda do céu, conjurada pela devastação sistemática da floresta pelo capitalismo ocidental e a organização política que o comporta. Para Kopenawa não são apenas os animais que são também entes políticos, mas há uma multitude de espíritos invisíveis habitando a floresta; a própria terra é viva e também um espaço que possibilita incontáveis relações entre os seres.

⁴⁶Referência ao ensaio *War of the Worlds* (2002) de Latour, que defende o permanente conflito cósmico entre povos como alternativa à imposição de uma “paz” sob o signo de um mesmo cosmos forçado sobre toda a multitude existente de povos.

É importante pontuar como a produção alimentar indígena se distanciaria da presente nos Estados, mesmo aqueles das civilizações pré-colombianas, não apenas em relação à distribuição de recursos, mas também no que diz respeito à natureza de suas produções alimentares, seja na caça ou em suas roças⁴⁷. Há uma evidente diferença de proporção quando comparada com a agricultura domesticada de produção em larga escala, presente em civilizações; mas, de forma mais fundamental, se tratando de povos em que mesmo a prática agrícola faz parte de uma rede de relações com o sobrenatural, a agricultura indígena não é nem mesmo passível de domesticação unidirecional.

No vigésimo terceiro capítulo da *Queda do Céu*, Kopenawa narra como o processo para abertura de roças envolve muito mais do que agências humanas. Desde o princípio, as escolhas possíveis de locais onde podem ser abertas as roças não são decididos pelos humanos, mas por entidades que habitam a floresta, como o espírito da floresta *Urihinari*, dono do sopro úmido *wahari* que está relacionado com a fertilidade *në rope* da terra (Ibidem, p. 470). Além disso, a respiração do demiurgo *Omama*, que é o sopro vital *urihi wixia*, está associada com a vitalidade de tudo o que cresce e vive na floresta, incluindo os humanos (Ibidem, 472). Assim, no pensamento do povo Yanomami, o cultivo alimentar não pode ser pensado como “domesticação de plantas”, visto que o termo denota um domínio unilateral da relação⁴⁸.

A ideia de que há domínio da espécie humana sobre a natureza, assim como sobre os conhecimentos advindos dela, é algo bastante particular do pensamento ocidental e não se pode dizer que seja partilhado por todos os demais povos. Ao observarmos os trabalhos de Tânia Stolze Lima (1996)⁴⁹ e Eduardo Viveiros de Castro (1996), podemos dizer que,

⁴⁷Em *Against the Grain – A deep history of the earliest States* (2017), James Scott defende que há uma relação entre a domesticação e o cultivo de grãos dentro de Estados e essa forma de governo onde há imposição de poder coercitivo, principalmente porque o gerenciamento de grãos facilita tarefas de coletas de impostos quando comparado, por exemplo, à cultura de tubérculos, frutas ou legumes; isso porque são menos perecíveis e fáceis de se mensurar.

⁴⁸Há também no ocidente trabalhos que procuram pensar a domesticação de outras espécies como uma via de mão dupla para a própria civilização. Um exemplo seria *Botany of Desire* (2001) de Michael Pollan, onde o autor trabalha com a hipótese de que, na medida em que as plantas são domesticadas por nós, nossa identidade também passa a ser caracterizada por elas (Pollan, 2001, p. 12), o que Pollan parece ver como uma contra-domesticação, porém sem conceder de fato intencionalidade para as plantas. A perspectiva do autor é mais em termos do quanto a história humana é influenciada e tem seu caminho afetado por aquilo que nós cultivamos (Ibidem, p. 13).

⁴⁹Podemos dizer que a relação entre as sociedades contra o Estado de Clastres, com sua filosofia do “dois”, manifesta seu potencial cosmopolítico explicitamente pela primeira vez em *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi* (1996) de Tânia Sztolze Lima, quando fala a respeito dos mitos e tradições dos Juruna (Yudjá), descrevendo o choque cosmológico presente entre a

apesar de Clastres não ter completado ele mesmo sua revolução copernicana, certamente inspirou outros a moverem-se adiante nas trilhas por ele abertas. Temos como exemplo o conceito de perspectivismo ameríndio, que faz uso da noção ontológica de multinaturalismo a fim de compreender como ocorre a mudança de pontos de vista entre diferentes povos das mais variadas espécies:

A diferenciação entre “cultura” e “natureza”, que Lévi-Strauss mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. Em suma, “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (Descola 1986:120) (Viveiros de Castro, 1996, p. 118).

Viveiros de Castro explicita melhor em seu ensaio *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena* (2002) como ocorre esse deslocamento perspectivo que atribui aos animais a incorporação de pontos de vista humanos, de forma que cada qual veja a si mesmo como o humano em sua perspectiva: “O homem pode bem ser, é claro, um ‘lobo para o homem’; mas, em outro sentido, o lobo é um homem para o lobo” (Idem, 2002, p. 374). Mas sob a perspectiva do lobo, não só ocorre uma alteração no sujeito adotando pontos de vista humanos, mas há uma reestruturação cosmológica com a alteração da perspectiva, de forma que o lobo seria um animal bastante político e, assim como todos os demais animais, possuiria potências políticas que em nada perderiam para as humanas; por isso, não seriam vistos como subhumanos, mas diferentemente humanos. Na perspectiva de cada qual haveria seu próprio mundo, onde os atributos, lugares e artefatos teriam suas posições reordenadas, como menciona Viveiros de Castro:

O caso mais comum é a transformação de algo que, para os humanos, é um mero fato bruto, em um artefato ou comportamento altamente civilizados, do ponto de vista de outra espécie: o que chamamos “sangue” é a “cerveja” do jaguar; o que temos por um barreiro lamacento, as antas têm por uma grande casa cerimonial, e assim por diante. Os artefatos possuem esta ontologia interessante e ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são

perspectiva dos Juruna e a dos porcos do mato e levando a teoria clastriana a confrontar seu próprio antropocentrismo e ir além dele.

como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material. E, assim, o que uns chamam de “natureza” pode bem ser a “cultura” dos outros. Eis aí uma lição que a antropologia poderia aproveitar (Ibidem, p. 361).

Mas tudo que é humano, é humano de forma equivocada. Enquanto para os povos indígenas muitas vezes o limite da humanidade circunstancial pode ser mesmo os limites da própria aldeia ou território em que habitam, a humanidade potencial não tem limites territoriais ou específicos. Tudo é, potencialmente e circunstancialmente, humano. Enquanto isso, para os povos que “objetificam”, o limite da humanidade é, por vezes, absoluto –no ocidente sequer o *homo sapiens* teria um estatuto seguramente humano como espécie. Segmentos significativos da população são considerados, não só animais, mas coisas, ferramentas, quase como autômatos, máquinas produtoras de mercadorias, engrenagens na máquina socioeconômica do Estado capitalista, cujo valor individual é, não raramente, medido em proporção a seus valores como forças de trabalho.

No mundo branco, a condição humana é rígida a ponto de ser, frequentemente, inalcançável. A humanidade de muitos desfalece diariamente em meio aos grandes poderes políticos e econômicos. Em contrapartida, na floresta cosmopolítica, a condição humana é instável e completamente dependente do ponto de vista do observador:

Então os animais se veem como gente. Todos se veem como gente, mas isso não significa que eles nos vejam como gente, a nós, humanos. Cada espécie só vê a si como gente e não as outras, coisa que podemos, aliás, comprovar nós mesmos. Os índios estão perfeitamente conscientes de que esta característica de se ver como gente é a coisa mais bem distribuída do mundo. Então, não é um mundo em que tudo é humano. Tudo é humano, mas, ao mesmo tempo, nada é humano. Os porcos do mato, quando veem os humanos, não nos veem como gente, eles nos veem como onças ou como espíritos canibais, porque nós matamos e comemos os porcos. Se você come porco é porque você não é porco. Se você come gente é porque você não é gente. Da mesma forma, as onças, que comem os humanos, não nos veem como humanos. Elas se veem como humanas e nos veem como porcos, visto que nos atacam e comem, exatamente como nós fazemos com os porcos (Idem, 2010, p. 20-21).

A humanidade dos povos da floresta, ao mesmo tempo em que se trata “da coisa mais bem distribuída do mundo”, também é uma coisa que acaba por se produzir em uma relação e que não está dada de forma estável fora dessa relação, que se dá não apenas entre os humanos de uma perspectiva, mas também entre outras espécies e o meio. A humanidade perspectiva não é, senão, sustentada por esse meio instável cujas forças em

jogo não são passíveis de serem “domesticadas” pelos povos humanos de qualquer espécie que seja. Mesmo a figura do xamã não tem o poder de controlar esse cosmos, apenas o navega com maior proficiência. A natureza, assim como a sobrenatureza, permanece impassível de ser domesticada em meio ao conflito entre entidades respectivamente humanas dentro de suas próprias perspectivas. A reorganização cósmica perspectivista, assim como a verdadeira distribuição da condição humana que ela encena, organiza um cenário de política cósmica onde nenhuma espécie, muito menos um único indivíduo, é capaz de monopolizar poderes políticos. Por conta disso, o conflito entre diferentes humanidades das mais diversas espécies permanece sempre no horizonte de possibilidades.

Com o perspectivismo, a oposição entre natureza e cultura sofre uma inversão. Antes tínhamos culturas particulares em torno de uma natureza que supostamente contemplaria todas elas; agora vemos naturezas particulares em torno de uma cultura que, de certa forma, mantém-se a mesma entre os diferentes observadores. Isso porque há elementos culturais, tal como a cerveja, batatas assadas, o jaguar, gente, que continuariam a existir independentemente de qual natureza é habitada. Porém, as posições cosmológicas de cada um se encontraria deslocada a depender do ponto de vista do observador. Cerveja e gente, por exemplo, continuariam existindo para o jaguar, uma vez que sua concepção de cultura é humana na medida em que também vê a si mesmo como humano. Sua cerveja talvez seja, aos nossos olhos, sangue humano; porém aos olhos dele, para algo ser considerado sangue humano, isso teria que ser seu próprio sangue, pois nós não somos os humanos em sua perspectiva: ele é quem é.

Há um perigo em se aceitar a perspectiva do outro dentro do cenário amazônico de conflitos cosmopolíticos, um processo quase sempre acompanhado de uma *metamorfose*, nem sempre desejada, e frequentemente seguida de adoecimento ou morte. Podemos imaginar, por um instante, o que significaria uma guerra de “todos contra todos” quando tudo o que há no mundo é potencialmente humano, mas nunca humano ao mesmo tempo. Quanto perigo não há nesse cenário, em comparação com o exemplo de Hobbes onde a humanidade se encontraria bastante limitada?

Contudo, a solução proposta pelos indígenas para esse perigo muito maior não é a captura ou supressão de outras agências políticas diferentemente humanas, tampouco a exclusão dos demais do estatuto de humano. Essas provavelmente seriam soluções que

trazem sentimentos de maior segurança àqueles que nelas acreditam, o que explica a insistência da civilização ocidental. Porém, se a alternativa continua a oferecer mais perigos, também significa que requer maior coragem. Parece mais confortável viver em um mundo onde seu domínio está seguro e seu povo é rei, do que em um mundo onde habitam incontáveis povos nem sempre mapeados, cada qual trazendo novas possibilidades de conflito. Mais confortável, ao menos, até que o primeiro vá longe demais em sua fome por consumir. Viver em um mundo onde quase ninguém é gente tem a vantagem de não ser necessário ouvir as reclamações dos que “não são” (não que eles não as realizem de fato).

Mas parece difícil negar que as condições de existência de nossa espécie estão ligadas também a outras espécies animais e vegetais, assim como associadas a condições climáticas e geológicas maiores do que os limites da própria espécie humana. Se isso for mesmo verdade, então seria mesmo um mundo com menos perigos aquele em que apenas nós somos humanos?

Na medida em que ser “humano” constitui não apenas o apontamento de mais uma espécie animal, mas a única espécie para a qual se destinam todas as demais e tudo mais que existe no cosmos, então a conclusão desse projeto cosmopolita não culminaria, senão, na valorização máxima do cosmos: a transformação de tudo em humano. A matemática é simples: se mais vale um ser para o qual se destina o universo do que qualquer outro ente para o qual não se destina o universo, então quando mais do primeiros, mais “ricos” somos cosmologicamente. Se forem esgotados os segundos, transformados forçosamente nos primeiros, então o universo chegará a seu ponto ecumênico, nunca antes ou depois alcançará tamanha “riqueza”. Antes, pois havia muito que não era humano ainda. Depois, pois não haverá mais nada humano. Para um ser humano subsistir, ele precisa de muitas outras entidades não humanas. Em um mundo onde tudo que há são *homo sapiens*, a única comida possível também será *homo sapiens*. A única bebida seria sangue humano.

E se o pensamento valoriza e promove apenas aqueles a quem estendemos nossa humanidade, então mantê-la exclusiva parece uma tendência suicida. Ou não? Quanto mais gente, de diferentes espécies, houver no mundo, mais conflituosas serão cada uma de nossas decisões. Haverá, porém, a vantagem de elas não tenderem ao genocídio massivo de todas as espécies, seguido pelo suicídio (provavelmente em grande medida inconsciente e “acidental”) da espécie humana.

A questão não está em “causar mais problemas” para a nossa política através da inclusão de todos os outros tipos de entes não humanos, mas em contemplar o fato de que, apesar de pensarmos que a política seria muito menos problemática se a humanidade estivesse extinta, nem sempre menos problemas são uma virtude. E, sobretudo para a nossa disciplina, mais problemas geralmente são um sinal de que estamos entendendo as coisas um pouco melhor.

Exemplos da teoria perspectivista em ação poderiam ser encontrados também nas palavras de Davi Kopenawa:

Os animais são como os humanos. Nós ficamos satisfeitos quando nossas roças se enchem de cachos de bananas e de pupunhas; eles ficam felizes quando há muitos frutos nas árvores da floresta. Estes são o alimento deles assim como aqueles são os nossos, pois os animais que caçamos são os fantasmas de nossos ancestrais transformados em caça no primeiro tempo. Uma parte desses antepassados foi arremessada no mundo subterrâneo quando o céu desabou. Outra ficou na floresta, na qual nós também viemos a ser criados, e virou caça. Damos a eles o nome de caça, mas o fato é que somos todos humanos. Assim é. Quando a riqueza da floresta vai embora, os animais ficam esqueléticos e vão rareando, pois é ela que costuma fazer a caça prosperar. Com ela, os animais encorpam e fazem filhotes, que por sua vez crescem e se multiplicam porque comem seus frutos maduros e doces (Kopenawa & Albert, 2015, p. 214).

Esta citação abre espaço para pensar que os animais e os humanos podem se mostrar capazes de caçar uns aos outros e travar “guerras” entre seus povos, assim como mostra Lima (1996). Dessa forma, o respeito pela natureza e pelos animais se mostra muito mais presente do que poderíamos imaginar vislumbrar na cultura ocidental em que, como já dissemos, o ideal de progresso denota certo desprezo pela natureza e por outras formas de vida. O progresso do homem não é o destino do cosmos, mas a convivência entre os homens e as relações traçadas com o natural e sobrenatural tornam-se o que há de mais valioso para os povos da floresta. Como já mencionamos anteriormente, nas palavras de Kopenawa, a floresta possui um valor muito maior do que nós brancos poderíamos atribuir a ela (Ibidem, p. 355), um valor que os brancos não seriam sequer capazes de compreender, devido ao narcisismo onírico que possuem (Ibidem, 2016, p. 390).

Marco Antonio Valentim (2014) observa como essa incapacidade ou indisposição dos brancos a sonharem com qualquer coisa além de si mesmos, assim como a associação que os brancos possuem com os espíritos *xawarari*⁵⁰, sugere uma ruptura que a cultura da civilização realiza não só com a natureza, mas também com a sobrenatureza:

Poder-se-ia dizer também que, metafisicamente isolados pela Grande Divisão, os brancos-modernos denegam o seu ser-imagem, a sua existência por outrem, em suma, a sua própria sobrenatureza. A potência sobrenatural dos brancos consistiria, assim, em uma espécie de xamanismo negativo: a sua cultura, a Civilização, é uma antisobrenatureza (jamais somente uma “anti-natureza”) (Valentim, 2014, p. 15).

Se o domínio, a domesticação dos corpos é requerimento para a dominação política, então não apenas o contra-Estado se apresenta frequentemente transmorfoseado, mas a metamorfose presente em rituais xamânicos e nas linhas de fuga da sobrenatureza indígena é, ela mesma, contra o Estado – é contra a domesticação dos corpos.

Porém, o território Yanomami encontra-se em relações com o próprio Estado, sendo demarcado e protegido pela Constituição Federal brasileira. O Estado passa de uma entidade com potências invariavelmente etnocidas e potencialmente genocidas, que Clastres lhe atribuiria, para uma entidade ambígua, uma vez que os territórios indígenas foram demarcados constitucionalmente e garantiriam, na teoria, autonomia e proteção contra invasões dentro das áreas demarcadas. Com tal perspectiva em mente, o Estado não se opõe *necessariamente* às sociedades indígenas em qualquer circunstância e a todo momento, o que é observado por Renato Sztutman, em seu artigo *Metamorfoses do Contra-Estado* (2013). Nessa visão de Sztutman encontramos mais do que um pensamento do Estado como inexoravelmente etnocida. Ele destaca uma potência do Estado que vai além dos meios de controle, ou mesmo da busca pelo crescimento e monopolização do poder como seu único fim. As máquinas de guerra em seu interior podem subverter seus mecanismos de captura, fazendo uso deles também como meios de emancipação.

⁵⁰*Xawarari* são seres causadores da epidemia *xawara* dentro da cosmologia Yanomami. Há inúmeras referências a eles e suas tendências canibais ao longo da obra de Kopenawa e Albert, e muitas delas apontam a proximidade e correlação entre esses seres epidêmicos e os brancos. Por exemplo: “Dessa vez, os seres da epidemia *xawarari* só escoltaram suas máquinas e caminhões até nós. Costumam acompanhar os brancos por onde forem, porque estes são seus sogros” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 309).

Vemos aqui um Estado não como fim, tampouco como necessidade, mas como meio e contingência agora dotada de espaço de manobra para reversibilidade das forças, possível de ser usado para funções que se opõe ao que, na visão de Clastres, seriam defeitos inalienáveis do aparelho político por ele expresso. Isso, porém, seria possível dentro de suas próprias metamorfoses – a Metamorfose aqui entendida como meio de propagação da política contra o Estado: elas são o devir contra o Estado. Sztutman defende que após a constituição de 1988, que concedia aos povos indígenas o direito à terra⁵¹, o direito passou a se tornar uma arma passível de ser utilizada contra os próprios poderes que visam a invasão de territórios indígenas ou a supressão das autonomias políticas diferenciadas presentes nessas sociedades. Sztutman afirma que esse uso do direito (ferramenta do próprio Estado) pelo viés indígena não se resume à forma tradicional que nos habituamos a compreender o poder, pois a criatividade indígena consegue usar do poder para esquivar-se de encontros infelizes com a violência de nossa sociedade. Além disso, há representatividades indígenas adquirindo cargos públicos no seio do Estado a fim de defenderem suas terras e seu povo, mostrando como o *mau encontro*, temido por Clastres e La Boétie, não necessariamente ocorre e sobretudo não de forma irrevogável, mesmo que quase:

A política indígena só pode ser compreendida em seus termos, mesmo quando ela se aproxima e quase se confunde com a nossa política. Ela quase se confunde, mas não se confunde, pois nesse quase haverá sempre um contra. Um contra que não cessa de se metamorfosear (Sztutman, 2013, p. 15).

E este *quase* não pode ser aqui subestimado, visto que não apenas configura os perigos de uma aproximação da captura dos povos da floresta pelo aparelho do Estado, mas também apresenta, de outro lado, a floresta ganhando verdadeiro poder político dentro da própria lei do Estado. A natureza e a sobrenatureza outrora negada por Hobbes afeta agora, de forma muitas vezes imperceptível, os grande poderes. São forças centrífugas atuando dentro do Estado e traçando relações com as forças centrípetas

⁵¹É importante observar que a demarcação de terras indígenas, apesar de uma vitória quando comparada à violência que os povos indígenas vinham sofrendo antes dela ser instaurada, também se apresenta como uma espécie de confinamento. Há, ou havia, uma grande abundância de povos nômades na América indígena, com tradições alimentares que muitas vezes dependiam desse nomadismo. Mesmo os povos mais sedentários não possuem em suas terras demarcadas a mesma abundância de flora e fauna a que tinham acesso meio século atrás, ou em comparação a antes da chegada dos europeus.

advindas dele, a despeito das distâncias cósmicas que os separam. Em meio a isso, a questão dos territórios indígenas não é passível de ser compreendida dentro do direito se não em relação a toda a cosmopolítica envolvida, não pode ser traduzida nos termos da propriedade privada e não faz transações com essa se não na medida em que o conflito se mostra mais evidente, pois a propriedade privada é a morte da terra-floresta. Assim o direito, para que consiga dar conta de proteger os territórios demarcados contra os avanços de fazendeiros, mineradores, usinas hidrelétricas, em suma, dos avanços da civilização, precisa ser em alguma medida capaz de compreender o valor de que fala Davi Kopenawa, que é muito maior do que os brancos entendem:

Com estas palavras, só quero avisá-los de que as coisas maléficas que tiram da terra não vão deixá-los ricos por muito tempo! O valor de nossos mortos vai ser muito alto, e eles com certeza não vão conseguir compensá-lo com suas peles de papel. Nenhum valor, como eu disse, pode comprar a terra, a floresta, os morros e os rios. O dinheiro dos brancos não vai valer nada diante do valor dos xamas e dos xapiri. Eles têm de entender isso! (Kopenawa & Albert, 2015, p. 496).

Assim tal questão não se trataria apenas da economia ou do direito, mas de como ambos estão vinculados a uma ontologia que se afirma ao mesmo tempo que exclui as demais. Para essa ontologia, a terra pode ter um valor de uso e de troca, assim como a vida que nela habita está subjugada a esses valores, de forma que a vida e a morte de entidades humanas ou não estão submissas aos cálculos monetários – estranho ponto a que o humanismo chegou, em que talvez o capital e a mercadoria são vistos como mais valiosos que o próprio homem. E enquanto os termos em que forem pensados os territórios indígenas partirem da propriedade e do lucro a que visam as sociedades com Estado, o egoísmo humanista prevalecerá, por mais que o valor dos mortos seja muito mais alto. O direito, apesar de ser uma ferramenta que pode ser utilizada como arma, frequentemente não se mostra suficiente para garantir que os brancos cumpram suas próprias leis e deixem de perpetuar a violência através das distâncias entre cosmos. Os territórios indígenas demonstram como hoje, em certas circunstâncias, o respeito às leis pode ser visto como um ato mais revolucionário do que a extinção delas. Mas aqui esse respeito também encontra-se subordinado a outros valores que o poder coloca como privilegiados. Nisso parece haver a necessidade de uma transformação na forma como o poder do Estado se perpetua, para que as violências internas e externas deem seu lugar a algum tipo menos abstrato de segurança. Para que o Estado e o direito tornem-se eles

mesmos menos bárbaros parece então necessário que não apenas o homem, mas também os animais, as florestas, os espíritos e os diferentes mundos também sejam capazes de encontrar lugar dentro deles sem tornarem-se vítimas de seu presunçoso monopólio da violência.

2.4 TORTURA OU METAMORFOSE?

Viver é ser outro. Nem sentir é possível se hoje se sente como ontem se sentiu: sentir hoje o mesmo que ontem não é sentir — é lembrar hoje o que se sentiu ontem, ser hoje o cadáver vivo do que ontem foi a vida perdida.

Apagar tudo do quadro de um dia para o outro, ser novo com cada nova madrugada, numa virgindade perpétua da emoção — isto, e só isto, vale a pena ser ou ter, para ser ou ter o que imperfeitamente somos. Esta madrugada é a primeira do mundo. Nunca esta cor rosa amarelecendo para branco quente pousou assim na face com que a casaria de oeste encara cheia de olhos vidrados o silêncio que vem na luz crescente. Nunca houve esta hora, nem esta luz, nem este meu ser. Amanhã o que for será outra coisa, e o que eu vir será visto por olhos recompostos, cheios de uma nova visão. Altos montes da cidade! Grandes arquiteturas que as encostas íngremes seguram e engrandecem, resvalamentos de edifícios diversamente amontoados, que a luz tece de sombras e queimações — sois hoje, sois eu, porque vos vejo, sois o que serei? Amanhã, e amo-vos da amurada como um navio que passa por outro navio e há saudades desconhecidas na passagem.

Bernardo Soares em *O Livro do Desassossego*

Em *Da Tortura nas Sociedades Primitivas* (1973), Clastres associa o exemplo de tortura presente em *Na Colônia Penal* de Franz Kafka com os exemplos de mutilação corporal presente em ritos de iniciação dos índios Mandan. No conto, Kafka narra uma história com um exemplo grotesco e perverso de manifestação da lei e da ordem, claramente exposto pelo escritor tcheco de forma propositalmente hiperbólica, mas com uma certa verossimilhança assombrosa que se mantém nas entrelinhas. Clastres antagoniza a tortura dentro das sociedades primitivas, que em sua descrição são partes frequentes de rituais de maturidade, com a tortura nas sociedades com Estado no exemplo kafkiano, onde a tortura representa a separação com a sociedade. Mas talvez o termo “tortura” não se enquadre propriamente no primeiro caso ou, ao menos, não em seu sentido usual, já que há voluntariedade nos rituais, por mais que envolvam mutilação e causem dor intensa aos participantes, enquanto “tortura” não se refere, em seu sentido coloquial, a confraternizações voluntárias, mas coerções involuntárias.

Porém, no caso de Kafka, há uma voluntariedade final enigmática na tortura daquele que supervisiona a máquina da colônia, o que não retrata uma visão tradicional de como operam o direito e as leis, mas que exagera, subverte e recusa uma forma delimitada de interpretação, sendo essa subversividade enigmática um dos méritos da literatura de Kafka. Acontecimentos complexos e pouco definidos, por menos normativos

que sejam, frequentemente fazem também parte da vida social e política, e Kafka expõe muito bem essa estranheza com que nos deparamos vez ou outra. É claro que o autor muitas vezes a expressa de forma absurda/bestial/monstruosa, mas isso nos ajuda a contemplar o absurdo de frente, de outro modo não o veríamos, se a forma de expressão fosse tão cotidiana quanto aquela presente em nossas próprias vidas.

Assim, a tortura presente na colônia penal pode parecer muito pior do que, por exemplo, um caso em que um guardião da lei reage com certa agressividade contra um indivíduo que cometeu um delito menor e não ofereceu resistências. Porém a mensagem presente na obra de Kafka também poderia ser aplicada nesses outros casos. Parece existir uma força, mais do que simplesmente coercitiva, mas também perversa e doentia na aplicação agressiva da lei, na inflexibilidade legislativa que exerce punições exacerbadas fazendo uso dos menores detalhes como justificativa e perpetuando-se a despeito mesmo da possibilidade de compreensão por parte daquele que está sendo punido – ou mesmo de qualquer um que não tenha estudado a caligrafia por anos:

Mostrou a primeira folha. O explorador gostaria de dizer algo aprovador, mas enxergava apenas linhas labirínticas, que se cruzavam umas com as outras de múltiplas maneiras e cobriam o papel tão densamente que só com esforço se distinguiam os espaços em branco entre elas.

— Leia — disse o oficial.

— Não consigo — disse o explorador.

— Mas está nítido — disse o oficial.

— Muito engenhoso — disse evasivamente o explorador. — Mas não consigo decifrar nada.

— Sim — disse o oficial rindo e guardando de novo a carteira. — Não é caligrafia para escolares. É preciso estudá-la muito tempo. Sem dúvida o senhor também acabaria entendendo. Naturalmente não pode ser uma escrita simples, ela não deve matar de imediato, mas em média só num espaço de tempo de doze horas; o ponto de inflexão é calculado para a sexta hora. É preciso portanto que muitos floreios rodeiem a escrita propriamente dita; esta só cobre o corpo numa faixa estreita; o resto é destinado aos ornamentos. O senhor consegue agora apreciar o trabalho do rastelo e de todo o aparelho? Veja! (Kafka, 2016, p. 76).

Assim, o absurdo desvelado pela prática que questionavelmente faz parte da realidade legislativa e burocrática da colônia penal exacerba ao mesmo tempo familiaridade e estranheza. A estranheza parte, também, do próprio fato de que não compreendemos como aquela cena pode nos parecer tão familiar enquanto jamais a testemunhamos de fato. Há algo de misteriosamente similar ao que ocorre em nosso

mundo, mas é difícil apontar exatamente o quê. Possivelmente está associado à distância entre a compreensão da lei e a aplicação da pena, sobretudo quando a pena através da máquina de tortura da colônia está tão profundamente associada à lei: ela tortura e mata através da inscrição reincidente da lei, que aquele que é torturado e morto desconhece, uma vez que “seria inútil anunciá-la. Ele vai experimentá-la na própria carne” (Kafka, 2016, p. 71). O contrassenso aqui é óbvio; o condenado não irá aprender mais através do ato de tortura do que o faria de ouvido. Porém o absurdo kafkiano permanece, de alguma forma, verossímil, não por existir de forma idêntica ao que ocorre de fato em sistemas penitenciários, mas por não ser completamente diverso de como a coerção é realizada.

Enquanto isso, o ato final do oficial da colônia, a devoção de seu “cumprimento da lei até as últimas consequências” causa uma sensação de absurdo devido não apenas à tortura ou a quão inesperadamente brutal acaba se mostrando sua morte. Já havíamos testemunhado muita brutalidade ao longo do conto, não é mais ela que nos choca; é o fato de o oficial da colônia aceitar a presença do absurdo em suas ações, aceitar que sua prática é, no fim das contas, inaceitável e, prontamente, aplicar sua própria punição sobre si mesmo. O fato de ele se submeter prontamente à mesma punição que aplicava aos demais nos é mais absurdo do que toda a descrição escatológica de sua morte, pois isso é mais inverossímil do que qualquer outro ponto da história. Tal máquina poderia mesmo ter existido, o antigo diretor existido, essa prática também existido. Já houve outras similares ao longo da história. Ainda há, hoje em dia, práticas punitivas que não podem senão ser descritas em termos de tortura, e também legislações ilegíveis a todos aqueles que não as estudaram por anos. Há ainda penas aplicadas reincidentemente sobre aqueles que desconhecem seus significados. Mas onde em nossa realidade encontramos algo similar ao oficial da colônia penal? Onde vemos uma figura de autoridade que se submeta prontamente à mesma pena daqueles que possuem menos autoridade que ele?

E é aqui que a crítica de Kafka nos arrebatava por completo. Tanto as semelhanças quanto as diferenças entre o sistema legislativo e punitivo visto dentro de sua colônia penal e aqueles que vemos nos Estados modernos levantam questões e problemas para nossas políticas. O autor nos força a confrontar o absurdo de se viver dentro de um sistema que articula a violência de forma sistemática, onde as leis, que supostamente deveriam manter a barbárie distante, frequentemente fazem parte de atos de verdadeira tortura, e não tortura exclusivamente física; há também a tortura psicológica envolvida em se saber,

ou não saber, que o ato de desobediência do indivíduo será acompanhado da perda de direito à autonomia sobre seus próprios corpos e vidas; a tortura de não se saber ou de se saber que a condenação implicará em exclusão não apenas da sociedade, mas da própria existência.

Em relação a esse vínculo entre tortura e exclusão social, Clastres defenderia que a mutilação física que se apresenta nos ritos de iniciação dos índios Mandan e a mutilação física que se apresenta no conto de Kafka são movimentos opostos. Do lado dos índios, é um ato de inclusão social, de pertencimento, parte de um ritual de maturidade a que todos passam a fim de se tornarem parte da sociedade de forma mais completa. Enquanto isso, o conto de Kafka trata da mais complexa exclusão, não só social, mas existencial. É um ato de exclusão social de origem jurídica que culmina ao excluir a vítima torturada da própria existência: a tortura não termina com outra coisa senão com a morte.

Porém, seria mesmo possível pensar no primeiro caso como um verdadeiro exemplo de tortura? Especulamos que a transfiguração corporal voluntária dos Mandan não encontra seu par na mutilação corporal involuntária da colônia penal, nem mesmo como simetricamente opostos, mas que o primeiro caso seria melhor compreendido como uma *metamorfose* corporal. Metamorfoses são símbolos de exclusão social em Estados, visto que a estabilidade dos corpos se mostra como premissa para o controle deles. Não se pode controlar o que é inerentemente instável. Não é possível torturar seguramente, tanto fisicamente quanto psicologicamente, o que não se pode prever. Suspeitamos aqui que a inconstância selvagem⁵² não se resume apenas à suas almas, mas também configura variações corporais – metamorfoses.

Sugerimos, contudo, que devido à forma profundamente associada ao corpo com que se dão as mudanças perspectivas indígenas, a mutilação dos rituais de maturidade Mandan mencionados por Clastres sejam, antes de uma forma de tortura que integra a todos em um “mesmo corpo social indiviso”, uma espécie de metamorfose. No *Esboço*

⁵² No ensaio *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem* (1992), Eduardo Viveiros de Castro expõe como os povos Tupinambás encontrados após a chegada dos portugueses no Brasil seriam, em um primeiro momento, “vistos como homens de cera, prontos para a impressão de uma forma” (Viveiros de Castro, 2002, p. 186) – a primeira carta do padre Manuel da Nóbrega dizia que seriam facilmente moldados à vontade dos invasores. Porém essa visão foi alterada devido não à dificuldade de moldá-los, mas de mantê-los estáticos. Por isso os Tupinambás teriam passado a ser comparados com “estátuas de murta”, maleáveis, fáceis de moldar, mas impossíveis de conter e de se sujeitar às mudanças, dispostos sempre a voltar à forma anterior, livre de moldes, enquanto os brancos seriam comparados com “estátuas de mármore”, laboriosos de se moldar, mas que mantêm a forma fixa após esculpidos.

de uma cosmologia yawalapíti (2002), Viveiros de Castro observa como o processo de “fabricação corporal” está associado às relações sociais no interior do povo yawalapíti.

As mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários, e mesmo mais: elas são ao mesmo tempo a causa e o instrumento de transformação das relações sociais. Isso significa que não é possível fazer uma distinção entre processos fisiológicos e processos sociológicos; transformações do corpo, das relações sociais e dos estatutos que as condensam são uma coisa só. Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é imaginado, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade (Viveiros de Castro, 2002, p. 72).

Mas Viveiros de Castro não compreende o processo de metamorfose como equivalente à fabricação corporal. A fabricação corporal aparentemente depende da metamorfose a fim de se efetivar, ainda que, por se tratar de uma “produção de ordem”, ela negue a “desordem” que poderia se mostrar advinda de uma metamorfose desregrada:

A metamorfose reintroduz o excesso e a imprevisibilidade na ordem do socius, transformando os homens em animais ou espíritos. Ela é concebida como uma modificação de essência, que se manifesta desde o plano do comportamento até, nos casos extremos, o plano da transfiguração corporal. Cabe observar que esses dois processos, sobre não serem simplesmente simétricos e inversos, comportam cada um sua própria dialética. A fabricação é criação do corpo; mas do corpo humano, e, nesta medida, pressupõe uma recusa das possibilidades do corpo não-humano. A metamorfose é desordem, regressão e transgressão; mas não se trata de uma simples recuperação pela natureza daquilo que lhe fora roubado pela cultura. Ela é também criação, pois, além de manifestar uma dimensão do real que totaliza a natureza e a cultura, isto é, uma dimensão que afirma aquilo que a fabricação nega, faculta a reprodução da cultura como transcendência extra-humana. Deve-se, assim, ter em mente que o conceito de fabricação só adquire inteligibilidade plena em conexão com o de metamorfose – até porque a fabricação é um caso particular da metamorfose, visto que mesmo a “criação” primordial é uma transformação (Ibidem).

Sendo assim, trata-se, afinal de contas, de uma metamorfose atuando nas transformações corporais dos povos da floresta, e metamorfoses, tanto corporais quanto espirituais, são notoriamente dolorosas – então a razão para o equívoco clastriano ao confundir as duas. São porém profundamente diferentes: a metamorfose tem potências muito maiores do que a tortura, que é antes a negação forçada das potências alheias, sobretudo para povos onde a forma corporal parece quase sempre estar associada à adoção de pontos de vista específicos. Nos povos onde não é a presença ou ausência de alma,

mas a forma corporal que define o estatuto cosmológico de um ser, a metamorfose representa tanto a potência quanto o perigo de alguém alterar sua própria humanidade. Não ser excluído, como no caso da verdadeira tortura, de sua própria autonomia corporal, da sociedade ou da vida, mas se ver transformar e ser incluído em outra sociedade ou diferentemente na mesma sociedade. Não é à toa que os ritos de iniciação xamânicos também são frequentemente marcados por dolorosas metamorfoses tanto físicas quanto espirituais (Kopenawa & Albert, 2015, p. 143). Sztutman também se atenta a essa relação entre xamanismo e metamorfose ao observar que:

Se o xamanismo é, por definição, a capacidade de se comunicar com o mundo não-humano, ato que exige uma certa metamorfose, o profetismo é a maneira de usar essa comunicação e essa metamorfose para definir os rumos da história, ou seja, é a maneira de colocar em prática uma certa ideia filosófica de devir. É nesse sentido que podemos compreender a história indígena em seus próprios termos: não basta alegar que eles são agentes de seu próprio destino, é preciso compreender o que significa essa agência, e essa passa necessariamente pela ideia de que é possível habitar diferentes mundos — isto é, ocupar diversos pontos de vista, ver em perspectiva —, ideia testada pela atividade xamânica (Sztutman, 2005, p. 95).

No caso do xamanismo, o que Clastres poderia associar à tortura não se encontraria na posição de algo que leva um indivíduo a se homogeneizar com o resto da sociedade. Via de regra, os xamãs são posições de destaque dentro das aldeias; não que manifestem poder político de forma análoga a mando-obediência, pois não é porque um povo não é homogêneo que, necessariamente surgirá esse tipo de relação. Os xamãs realmente possuem potências políticas que os demais não possuem, ainda que essas potências se manifestem antes em cenários de relações e conflitos espirituais do que em relações humanas. Porém, Sztutman observa como a “tortura” clastriana também não implicaria em verdadeira homogeneização mesmo em outros casos:

Em suma, os efeitos do ritual antropofágico para um homem, objetivados na obtenção de nomes e marcas, residiam tanto na produção de uma pessoa standard — o guerreiro — como na possibilidade de magnificar esse processo de produção, culminando na constituição de pessoas diferenciadas. Nesse sentido, se Pierre Clastres (1973c/2003) estava correto em afirmar que os rituais de iniciação ameríndios, que operam pela tortura física, são responsáveis pela inscrição da socialidade nos corpos dos iniciandos, ele negligenciou o fato que essa inscrição pode ser apropriada de modos diversos, sobretudo porque pode ser acumulada. Noutras palavras, Clastres deixou de lado a capacidade de estas instâncias produzirem diferenciações significativas, não

apenas sujeitos, mas tipos diferentes de sujeitos. Entre os antigos Tupi, o fato de um homem trazer uma escarificação impressa em seu corpo significava que ele era um avá — homem no mais do termo, membro de uma só “civilização” e distinto dos homens imperfeitos, inacabados porque não-guerreiros. Não obstante, o fato de ele ter seu corpo inteiramente escarificado — o que representava uma maneira de exibir seus vários nomes, seu renome — designava que ele era alguém diferenciado, por isso mesmo capaz de assumir uma posição de destaque entre os demais, uma posição quiçá política (Ibidem, p. 186).

Como aponta Sztutman, os corpos marcados pelos rituais de iniciação indígena não implicam necessariamente em indiferenciação dos membros de um grupo em alguma homogeneidade social plena. Clastres reincide, em vários momentos, nessa defesa de que no interior de suas “sociedades primitivas” haveria um corpo social completamente uniforme ou, no máximo, com divisões simples de gênero⁵³. Mas cabe questionar se há uma verdadeira razoabilidade sequer na tentativa de defender essa homogeneidade. Seria ela uma condição necessária para a não coincidência entre sistemas políticos, dentro e fora do Estado? Em outras palavras, a presença de renome ou destaque de determinados indivíduos em meio a um povo ameríndio implicaria em uma consequente transformação daquela sociedade em outra com uma política centralizada? Parece-nos que não. Caso contrário, Clastres não defenderia a existência de chefes sem poder que, no entanto, possuem o privilégio da poliginia.

Então algum renome ou mesmo privilégio, como o de muitos chefes indígenas, não implica na dissolução de um sistema em outro. Podemos especular se a verdadeira diferença entre os modos de operação do Estado e das sociedades contra ele não está antes na articulação e no direcionamento das forças; por exemplo, na voluntariedade da metamorfose corporal que, ao contrário da tortura no conto de Kafka, não implica em exclusão social, punição e execução dos divergentes. Mesmo no exemplo dado por Sztutman, esses não se mostram casos em que ocorrem coerções análogas àquelas presentes nos Estado. Ainda, ao observarmos o que Viveiros de Castro comenta a respeito da tortura, a distância entre ela e os ritos indígenas parece crescer cada vez mais:

A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para

⁵³Nas Crônicas dos Índios Guayaki (1995), Clastres expõe uma dicotomia entre o arco como símbolo da masculinidade e o cesto como símbolo do feminino.

criar populações administradas. Pense-se nos LGBT, separados de sua sexualidade; nos negros, separados da cor de sua pele e de seu passado de escravidão, isto é, de despossessão corporal radical; pense-se nas mulheres, separadas de sua autonomia reprodutiva. Pense-se, por fim mas não por menos repugnante, no sinistro elogio público da tortura feito pelo canalha Jair Bolsonaro, deputado federal eleito por meu estado, o Rio de Janeiro — a tortura, modo último e mais absoluto de separar uma pessoa de seu corpo. Tortura que continua — que sempre foi — o método favorito de separação dos pobres de seus corpos, nas delegacias e presídios deste país tão “cordial” (Viveiros de Castro, 2017, p. 8).

A forma-Estado é contra a metamorfose pela mesma razão que sua tendência é separar as comunidades da terra que elas habitam, da terra que são. Isso pois a metamorfose, tanto da alma quanto dos corpos, cria potenciais linhas de fuga. A captura e o controle requerem certa estabilidade e a metamorfose recusa essa estabilidade. A tortura, em contrapartida, afirma o controle não só sobre os corpos alheios, mas frequentemente procura controlar também suas crenças, mutilar suas almas. Por esse viés, o etnocídio também poderia ser pensado em termos de tortura. Além disso, o cárcere que limita o movimento dos corpos configura uma forma de tortura, não apenas física, mas também psicológica. O isolamento é torturante para qualquer animal social e a espécie humana não é exceção. Por fim, a tortura é frequentemente utilizada como um facilitador da obediência civil. A forma-Estado, via de regra, não é contra várias formas de tortura e as aplica sobre o corpo dos índios, a terra deles, ao ir “levando até às últimas consequências seu projeto de destruição do território que reivindica como seu” (Ibidem). O poder do Estado se opõe à manifestação inconstante, imprevisível, de forças políticas. A possibilidade de metamorfose o enfraquece. Seja nas políticas expressas pelos ritos de maioria ou de iniciação xamânica, as metamorfoses representam resistência ao aparelho de captura do Estado. Elas são contrárias à tortura das terras e dos povos, e é por isso que defendemos que os povos da floresta são muito mais contrários à tortura do que os da cidade jamais foram. Faríamos bem em aprender com eles.

2.5 GAIA CONTRA O ESTADO

A *hipótese de Gaia* foi criada pelo cientista britânico James Lovelock em colaboração com a microbióloga norte-americana Lynn Margulis. Ela afirma que a Terra, na mitologia grega representada pela titã Gaia, possui um sistema complexo de interação entre inúmeros seres vivos junto da matéria inorgânica, configurando um grande sistema que se autorregula de forma análoga a um grande organismo vivo, de forma que rupturas nesse grande corpo terrestre também poderiam se mostrar análogas a fermentos ou moléstias que afligem organismos vivos. A princípio, tanto Lovelock quanto Margulis não atribuíram consciência ou intencionalidade ao sistema que chamam de “Gaia”. A visão deles parece tratar-se antes de uma reinterpretação das redes de relações presentes dentro do sistema biogeofísico da Terra, unindo-os sob um mesmo signo e conferindo-lhe, antes de uma intencionalidade, ao menos uma identidade enquanto ser.

Porém, a hipótese científica desses dois autores sofreu metamorfoses desde sua origem, adquirindo potências que, nesse primeiro momento, ainda não possuía. No conceito de *intrusão de Gaia* da filósofa belga Isabelle Stengers, a Terra pode ser pensada como “invasora” que adquire potência política a despeito de se os homens desejam ou não conceder a ela essa potência. Sem ser convidada e sem tirar os sapatos, ela entra por nossa porta da frente e traz consigo catástrofes nunca antes vistas. Enquanto no antropoceno vemos o homem tornando-se uma força geológica, na intrusão de Gaia vemos a Terra tornando-se uma força política.

Para marcar o caráter inédito dessa situação, da forma como ela confunde nossas perspectivas, decidi dar um nome para o que está acontecendo e que, ao contrário dos ogm⁵⁴, não foi nem desejado, nem preparado por ninguém. Aquilo para o que temos que criar uma resposta é a intrusão de Gaia (Stengers, 2015, p. 47).

“Gaia” aqui não pretende contemplar indiferencialmente qualquer representação possível da Terra, excluindo diferentes perspectivas, mas encontra-se associada à forma com que o termo foi contemporaneamente incorporado no vocabulário político, filosófico, geológico e climatológico pelos mais variados autores. Fazemos uso dele aqui

⁵⁴ Organismos Geneticamente Modificados.

a fim de expor a possibilidade de que há política e socialidade envolvidas nas relações não-humanas abrigadas nas áreas menos destruídas do planeta.

Se o Estado representa uma força etnocida e conversora de natureza em civilização, então ele configura uma força antipolítica para todos aqueles que não compactuam com seus objetivos, incluídos outros humanos e os mais diversos não-humanos, que talvez não tenham redigido livros ou artigos reclamando seu posicionamento – porém não seria absurdo presumir que todas as espécies vivas gostariam de continuar vivas, assim como não seria uma inferência absurda dizer que as espécies extintas gostariam de não ter sido extintas. Viver é, frequentemente, uma grande prioridade para as mais diversas espécies do mundo. Para a sobrevivência de sua espécie deixar de ser prioridade é preciso que existam poderes políticos e econômicos, como o Estado e o capital, envolvidos na equação, colocando outras prioridades. Ao capturar poderes individuais para constituição de suas forças, o Estado capitalista acaba por se mostrar supressor não só de pulsões violentas, mas também de vida. Ao imputar regras e ordens prioritárias sobre os homens, o sistema de produção de mercadorias acaba por avaliar os produtos comercializados em seu interior como mais valiosos do que as vidas de seus cidadãos⁵⁵.

Se o homem em estado natural era considerado por Hobbes como o “lobo do homem”, até onde essa analogia pode chegar agora ao mencionarmos o homem civilizado? Aquém de Viveiros de Castro, que confere uma inversão mais apropriada para essa máxima, ao dizer que o “lobo é o homem do lobo”, agora nós retornamos a algo próximo da máxima hobbesiana, ainda que de forma diversa e extremamente pertinente. O homem *civilizado* se torna lobo do homem ao mesmo tempo que também se torna o

⁵⁵ Um exemplo prático seria o sistema penitenciário. A maior parte dos presidiários no Brasil se encontram hoje encarcerados devido a crimes relacionados ao comércio de mercadorias ilegais ou furtos. Em outros países ainda há exemplos regulamentados de escravidão amparada constitucionalmente. Na décima terceira emenda da constituição dos Estados Unidos se lê:

Neither slavery nor involuntary servitude, except as a punishment for crime whereof the party shall have been duly convicted, shall exist within the United States, or any place subject to their jurisdiction.

Tal emenda teria sido utilizada amplamente a fim de condenar também inocentes e escravizar indivíduos com base em preconceitos raciais e ideológicos – isso além das implicações de um Estado autorizar e efetivar *crimes contra a humanidade* de forma regular. Enfim, tais exemplos e muitos outros colocam os regulamentos envolvendo mercadorias e propriedades objetivamente e declaradamente acima do valor da vida dos indivíduos, e isso não em casos isolados. O sistema legislativo e carcerário de vários países faz uso de seu aparato político, as instituições do Estado, para colocar o valor da propriedade privada acima da vida humana regularmente.

lobo do mundo, que faz de Gaia a sua presa, que a canibaliza, devora e acaba por roer até mesmo seus ossos quanto possível. E não devido a uma relação de necessidade presente na natureza humana, mas devido à contingência de como atuam nossos sistemas políticos e econômicos, estes sim necessariamente dotados da mais baixa antropofagia em seu estado atual. Como procuramos expor ao longo da pesquisa, o Estado ou a “forma-Estado” de política não é e não pode ser tomada como uma necessidade. Os povos da floresta se relacionam entre si e com o mundo de formas diversas daquelas presentes na civilização. São povos que não veem lucro algum na tortura de Gaia.

E se os grandes poderes valoram seus próprios objetivos acima da vida humana, então fora do escopo do homem o que ocorre é ainda pior. Intraespecificamente e intraculturalmente ainda há uma aparente tentativa de se reconhecer a “dignidade da vida humana” e ver como crime aquilo que fere essa dignidade. Porém, extraespecificamente, a valoração dos demais seres e de todo o sistema biogeofísico se dá em função dos grandes poderes. Gaia não é vista como uma entidade autônoma. Hora é uma fonte de matéria prima para confecção das mais diversas mercadorias, hora é material para documentários, para produção de saber científico, de fotografias, de peças de museus vivos ou mortos. E se não for nenhuma dessas coisas, então o que é Gaia? O que é a soma de todas as montanhas, florestas e vales, de todos rios, fiordes e mares, de todos os seres que habitam esses lugares? Ela não é nada. Ela é inútil. Um mundo muito mais rico do que todos os horizontes de nosso comércio e de nosso saber seria reduzido ao nada se não conviesse aos propósitos da civilização. Ou será que é exagero dizer isso? Será que a forma com que o mundo civilizado se relaciona com o mundo natural reconhece e respeita seu valor independentemente de sua utilidade a nós? Se for mesmo o caso, então devemos ser capazes, como sociedade, de respeitar o valor e a autonomia de Gaia, a continuidade de sua existência e dos seres que nela habitam independentemente dos objetivos da civilização. E nessa medida é que na atualidade há um grande movimento que busca reconhecer em Gaia essa autonomia. Não uma “consciência” análoga à humana, mas reconhecer que ela não precisa ser humana para merecer existir, não precisa se enquadrar nos conceitos humanos e suprir as necessidades humanas para que tenha agência política no mundo. Não precisa obedecer aos grandes poderes, tampouco. Gaia pode ser contra o Estado. Por que não?

Dentro do Estado, a divisão em poder político e também econômico implica em uma divisão de prioridades tanto no corpo social humano, quanto no mundo natural inumano. Aqueles que concentram uma ou outra forma de poder detêm o privilégio de decidir as prioridades de como todo um povo irá se relacionar com o mundo, possuindo o poder de suprimir outros povos, humanos ou não.

Então agora a política não-humana deve ser pensada não apenas em relação aos povos não-ocidentais. Mesmo no ocidente, se fosse o caso de as políticas humanas e suas consequências se fecharem no círculo da própria humanidade, as formas com que essas políticas se articulam e suas consequências já conteriam problemas bastante difíceis de se enfrentar. Considerando isso, pode parecer um tanto imprudente buscar incluir problemas extra-humanos em uma equação já tão difícil de mensurar. Porém também é preciso considerar em que medida é válido pensar o isolamento entre uma espécie de criaturas vivas e suas condições de subsistência. Se o clima mudasse de tal forma que a maior parte da base alimentar de uma determinada espécie de sapos se tornasse extinta, o que isso significaria para a população desses animais? Mesmo que essas criaturas, secretamente, tivessem descoberto a fórmula política necessária para instaurar qualquer espécie de utopia anfíbia em algum pântano distante, eles ainda acabariam devastados pela fome. Assim também, se o clima mudar de forma que impossibilite a produção de, digamos, 30% da base alimentar da humanidade, não seria pertinente incluir esse fator ambiental em nossas equações políticas? Aliás, uma postura que desconsidere estes fatores não acabaria por se mostrar extremamente defasada? O verdadeiro pensamento atrasado é, agora, aquele que ainda acredita ser possível viver isoladamente em um mundo onde tudo é, deve ser, demasiadamente humano.

A fim de compreender propriamente os problemas enfrentados pela política humana, é preciso pensar não apenas em políticas que se estendam além do Estado, mas também além da própria espécie humana, pois esta não está isolada consigo mesma dentro de sua própria política. E não falamos apenas dos casos em que vírus e bactérias causam epidemias que se espalham pelo mundo; a subsistência humana, em todos os seus aspectos, depende de fatores que extrapolam a humanidade. Somente não seria o caso se fôssemos exclusivamente canibais em nossas dietas, mas nessa dieta está inclusa uma grande variedade de espécies animais e vegetais.

Se a forma-Estado é contra a máquina de guerra enquanto força resistente à domesticação corporal e espiritual que ocorre sobre os diferentes povos humanos e também espécies não humanas, então Gaia é contra o Estado, enquanto entidade biogeofísica de agenciamento não passível de rastrear e delimitar, que resiste à domesticação dos corpos e também das almas. As relações entre os diferentes entes que nela habitam podem ser vistas como dotadas de uma criatividade evolutiva⁵⁶ que poderíamos associar às máquinas de guerra. E a resposta dela ao domínio humano coloca em xeque as condições de subsistência da humanidade, ao ponto em que a vitória da forma-Estado sobre Gaia confunde-se com a morte da própria civilização tal como a conhecemos.

Isso não apenas no que se refere a desastres naturais catastróficos ou epidemias cultivadas nos grandes aglomerados humanos espalhados pelo mundo, os maiores laboratórios de criação de doenças que já existiram. A domesticação vegetal que suporta a alimentação dos bilhões de humanos que hoje habitam o mundo a princípio pressupõe controle sobre vários fatores. Entre esses fatores temos a qualidade do solo com sua riqueza em nutrientes, controle de pestes, rega, frequência das chuvas, horas intermitentes de sol, temperatura, luas corretas para plantio, etc. Cada espécie vegetal possui diferentes variações e condições necessárias para seu desenvolvimento, tanto mínimo quanto ótimo. Se as condições ótimas não forem cumpridas, mas forem cumpridas as mínimas, é de se esperar que ocorra uma diminuição na escala de produção comparada à ideal, o que, caso isoladas no microcosmos de uma ou duas pequenas chácaras, não é um impacto significativo o bastante para afetar a produção alimentar de um grande país. Porém, caso as condições mínimas para o desenvolvimento de determinadas espécies vegetais não sejam cumpridas, isso implicará em uma perda massiva em toda região afetada, e não há espécie vegetal no mundo que não dependa de determinados limites de temperatura. Há inúmeras espécies que só produzem minimamente bem em climas mais frios, outras que

⁵⁶ Em *A Evolução Criadora* (1907), de Henri Bergson, a origem das espécies permanece em constante relação com uma espécie de aptidão criativa, antes de apenas adaptação reativa. É uma obra que contesta o domínio não apenas do homem sobre o mundo natural, mas da razão humana sobre a compreensão relativa à origem dos mais variados seres, de forma que ao mesmo tempo que os mistérios da natureza permanecem “não domesticados”, encontraríamos neles algo da potência criativa e rebeldia próxima do conceito de *devenir* presente em Deleuze e Guattari.

possuem limites mais altos para a temperatura de sua produção, mas não há espécies animais ou vegetais que não possuam limites de temperatura requeridos para sua homeostase, devido à desnaturação de proteínas. Apesar do quanto sejam selecionadas ou modificadas geneticamente as espécies mais resistentes a elevações de temperatura, esse limite permanecerá. Mesmo as espécies mais resistentes de brócolis, por exemplo, se mostram extremamente vulneráveis ao calor brando. São poucas as regiões no mundo onde o clima tornaria possível cultivar brócolis ao ar livre no verão, isso se ainda houver alguma nos dias de hoje.

A partir disso, não é difícil concluir que a estabilidade agrícola da qual depende a alimentação humana é, por sua vez, dependente de certa estabilidade climática, não apenas no que se refere a recursos hídricos, que também se mostram cruciais, mas à própria delimitação de uma faixa de temperatura específica para cada cultura vegetal. Sendo assim, variações demasiadamente elevadas nas faixas de temperatura global, assim como a inconstância dessas variações, implicam também em um abalo no domínio humano sobre as espécies domesticadas que fazem parte de nossa base alimentar.

A intrusão de Gaia tira esse domínio de nossas mãos. O que foi, até então, necessário para nossas condições de subsistência vai se tornando cada vez menos acessível. Embora seja a própria humanidade a grande causadora desse problema, sua escala desvela a ausência de um controle humano sobre soluções potenciais. O aparelho de captura do Estado capitalista acaba por canibalizar suas próprias condições de existência.

E, se há uma alternativa à continuidade dessa destruição desenfreada, propomos que ela não seja a criação de “novas formas de controle humano sobre o mundo natural”, como seria, por exemplo, o investimento de centenas de milhões de dólares em máquinas de captura de carbono que, redundantemente, requerem um abastecimento massivo de energia frequentemente originada da queima de petróleo – isso desconsiderando o fato de que essas máquinas reproduzem, com péssimo custo-benefício, o que árvores já se mostraram mais do que capazes de fazer desde muito antes do primeiro homem pisar sobre a Terra. Elas expressam, muito mais do que uma tentativa de retificar o erro, uma reincidência nele. A fim de não se “dobrar” para as demandas de Gaia, que não possui agência política alguma aos olhos da maioria dos Estados, os homens não irão reflorestar áreas desmatadas: criarão uma máquina humana que faça algo semelhante aos que as

árvores já fazem, porém gerando toneladas de lixo, gastando quantidades absurdas de eletricidade e, efetivamente, não mudando significativamente coisa alguma. E isso representará, mais uma vez, o domínio do humano sobre a natureza, ainda recusando-se a respeitá-la minimamente, mesmo que isso lhe custe a própria vida.

No fim das contas, encontramos aqui uma contraposição semelhante à clastriana no que se refere ao ocidente, como povo que produz excessos alimentares, em comparação com as economias de subsistência primitivas. Enquanto os excessos ocidentais incorrem em uma implosão da condição de produção deles próprios, a produção suficiente mas não excessiva dos povos não-ocidentais seria um melhor exemplo de sustentabilidade, uma forma de se existir sem destruir suas próprias condições de continuidade.

As políticas da floresta podem ser pensadas hoje como a última frente de resistência contra os avanços dos tratores e do fogo das queimadas. Elas protegem não apenas seus territórios da devastação, mas uma parcela expressiva do continente sul-americano da seca e desertificação⁵⁷. Tanto as sociedades humanas não ocidentais quanto as próprias florestas podem hoje ser consideradas, de muitas formas, contra o Estado apenas pelo fato de preservarem suas próprias continuidades:

“Sociedade primitiva”, em suma, é uma das muitas encarnações conceituais da perene tese da esquerda de que um outro mundo é possível: de que há vida fora do capitalismo, como há socialidade fora do Estado. Sempre houve, e – é para isso que lutamos – continuará havendo (Viveiros de Castro, 2011, p. 308).

⁵⁷ Em *Capitalismo e Colapso Ambiental* (2018), Luís Marques observa como os “rios aéreos” originados na floresta amazônica possuem uma vazão de água equivalente à do próprio rio Amazonas, de forma que esses “rios aéreos” se mostram fundamentais para a distribuição de recursos hídricos dentro do território brasileiro tanto para atividade agrícola, quanto alimentando rios onde existem usinas hidrelétricas (Marques, 2018, p. 133). Sendo assim, uma ameaça à continuidade da floresta amazônica também afetaria profundamente a produção agrícola que se estende por todo o território nacional, assim como a geração energética. O maior prejuízo ainda seria, claramente, dos povos e espécies que habitam o território amazônico, cuja vida tem um valor muito maior. Mas é inegável que a destruição da floresta também implica em um prejuízo econômico irreparável para uma grande extensão território brasileiro, muito além da floresta mesma.

CONCLUSÃO – SOBRE O PODER E AS PALAVRAS

Those who build walls are their own prisoners. I'm going to go fulfil my proper function in the social organism. I'm going to go unbuild walls.

— Ursula K. Le Guin, *The Dispossessed: An Ambiguous Utopia*

Não podemos negar que as filosofias políticas tradicionalmente encontradas ao longo da história de nossa disciplina retratam perspicazmente muitos dos problemas de nossas organizações políticas. Propõem, quase sempre, soluções relacionadas com nossa história e com a forma com que se organizam nossas sociedades. Porém não é raro que, ao surgir uma filosofia, sobretudo política, sua pretensão seja a universalidade, aspirando que suas hipóteses se mostrem válidas não apenas no campo das abstrações teóricas, mas que a própria realidade também esteja de acordo com a teoria – e, se não estiver, que a realidade se dobre às hipóteses colocadas sobre ela, as teses de papel e tinta que modelam e alteram a existência, transformam o mundo, sob o peso de sua retórica. Não coloco isso como uma crítica a esse aspecto das teorias filosóficas, tampouco como presunção vazia. Houve várias filosofias que, de fato, transformaram a realidade, nem sempre para melhor. Mas isso mostra como mesmo em suas faltas, as palavras possuem poder. Não apenas um poder obscuro, mas há poder político nas palavras. Haveria reinos governados na ausência delas? E algum já foi também derrubado sem seu uso? Sempre houve poder político nas palavras e não só naquelas que erguem ou derrubam reinos. Há também naquelas que pouco ou nada tem a ver com reis, déspotas ou com qualquer tipo de governança das nações. E há, também, filosofias políticas advindas não de tentativas de transformar, de dobrar, o mundo, mas de conhecer mundos diferentes do nosso.

Essa é a filosofia que encontramos na obra de Pierre Clastres. Não que a obra possua de fato uma filosofia sistemática ou sequer tenha sido publicada como um trabalho de nossa disciplina, uma vez que pertence antes à antropologia política. Porém aqui nós procuramos tomar a obra de Clastres em função de sua natureza filosófica, visto que seus conceitos não raramente dialogam com a filosofia política moderna e a própria estrutura social descrita por ele se organiza contrapondo a filosofia de Thomas Hobbes. A filosofia política de Clastres se trata de uma filosofia da guerra entre os povos, da ruptura social tomada não como fim das sociedades, mas como multiplicação delas. Não seriam guerras de extermínio, portanto. Tampouco teriam objetivos ou proporções similares às

descrições hobbesianas da guerra civil. Porém essas guerras se oporiam à unicidade do poder, ao Estado, de forma semelhante a como o Estado hobbesiano se opõe à guerra. Uma força unificadora recusa a divisão, naturalmente. Assim, uma força multiplicadora também deve recusar a união. Sendo assim, a teoria de Clastres ao mesmo tempo que se opõe à teoria de Hobbes, a complementa, preenche um espaço tortuoso da teoria do filósofo inglês. Faz ela ir até onde não era capaz sozinha, faz ela viajar até o Novo Mundo e descobrir uma nova verdade.

Diferente de Rousseau, Clastres não atribui ao selvagem um comportamento pacífico. Ele afirma que a guerra é a expressão mais plena da política selvagem. Porém, essa guerra não é compreendida por ele como uma negatividade. Toda guerra possui objetivos, mas nem toda guerra deseja submeter o inimigo à sua vontade. Nem toda guerra sequer aspira a vitória simples e plena. A guerra que se opõe ao Estado, a fim de se opor ao Estado, precisa então não se tornar como ele, ou ela não será uma oposição de fato. São guerras como disputas não pela conquista de seus adversários, mas símbolo de emancipação mútua entre inimigos que, por isso, ao defenderem a própria autonomia através dela, também preservam a autonomia dos demais.

Guerras civis, apesar de se oporem à integridade do poder soberano dentro de uma nação, ainda se tratam de disputas pela dominância de um sobre o outro. Tratam-se, no fim das contas, de guerras pelo poder, pelo controle do Estado. Mas nem todas as guerras são assim, e os povos que entram em guerra com outros objetivos em mente possuem políticas divergentes daquelas encontradas dentro dos Estados soberanos. O quão diferentes? Aparentemente ainda mais do que Clastres imaginava ou do que somos capazes de descrever com nosso conhecimento e literatura ainda limitados. Mas buscamos, ainda assim, descrever parte dela e, com sorte, podemos dizer que compreendemos um pouco melhor a filosofia que emerge da teoria de Clastres e o que há um pouco adiante na direção apontada por ela.

A forma com que sua obra trata da violência evidencia como os diferentes povos constroem e também reagem a ela, seja explicitamente na guerra, nos ritos de iniciação, na tortura ou mesmo na violência “humanista” do etnocídio. Contudo poderíamos dizer que a forma com que o tema da violência se evidencia em sua obra expressa a crença do autor em forças justamente opostas a ela. Se há barbárie, brutalidade e absurdo nas sociedades em que vivemos, há também outros valores, por vezes mais libertários,

igualitários e, em alguma medida, “democráticos”, em outras sociedades. Se a brutalidade do homem foi e ainda é por vezes considerada como uma tendência universal que o caracteriza, a obra de Clastres busca encontrar outros homens que não façam parte dessa universalidade.

Seu diálogo com Hobbes é explícito, mesmo que não extensamente desenvolvido. Se o filósofo inglês ambicionava uma segurança obtida a partir de organizações de instituições sociais de estruturas rígidas, Clastres buscava a sociedade flexível, instável, sempre com a possibilidade vicejante de rupturas internas que culminariam, não em seu fim, mas em sua divisão em duas. A figura do “dois” em oposição ao “um” seria um dos símbolos dessa política que se mostra tão estranha à tradição clássica, signos de uma filosofia guarani de todo avessa ao que o platonismo diria a respeito do múltiplo e do um.

Há o esboço de um absurdismo presente no interior da política hobbesiana quando tomada seriamente. Somos atores que constituem tanto a peça quanto o teatro onde se desenvolve a política. Esse papel não nos é natural e, ainda sim, devemos executá-lo tal como se fôssemos feitos para participar dele desde sempre. Sabemos que o Estado trata-se de uma construção artificial, de um deus artificial e mortal, mas devemos tratá-lo tal como se possuísse uma imortalidade virtual e como se sua realidade fosse infinita e incontestável. De certa forma, Hobbes nos convida a abraçar o absurdo dessa forma de política e de suas contradições, isso por crer sinceramente que essa é a única opção que possuímos, que sequer pensar uma alternativa seria ir de encontro à barbárie e à guerra. Porém é um equívoco pensar dessa forma. Nunca houve barbáries ou guerras fora do Estado proporcionalmente comparáveis àquelas conjuradas a partir dele.

Os acontecimentos políticos documentados ao longo da história da civilização humana e com os quais ainda nos deparamos em notícias contemporâneas poderiam nos levar a suspeitar que a política diz respeito menos às sutilezas do que às grandes façanhas. Vidas e histórias daqueles que participam de grandes guerras literalmente se perdem em meio aos grandes poderes disputando territórios, recursos ou glórias. E, mesmo quando os tempos são de relativa paz, a vida daqueles que pouco possuem de poder político ou econômico frequentemente é reduzida à insignificância em frente aos grandes poderes. Aquele que é, explicitamente e efetivamente, político é o Estado enquanto nós, poeirinha da poeira, somos não mais do que pequenos fragmentos dele.

Há batalhas quotidianas enfrentadas por pessoas e povos muitas vezes reprimidos por sistemas políticos governamentais. Também há eventuais vitórias dos povos menores nessas batalhas e isso configura uma metamorfose do próprio Estado, como observou Sztutman. O Estado jamais deixou de conjurar forças repressoras e supressoras de diferenças, mas a diversidade jamais deixou de contrapô-lo nessas circunstâncias. Talvez de forma muitas vezes inconsciente, mas com resultados visíveis e em regime de expansão, a busca pela eliminação de conflitos, em última instância, se direciona a aniquilar a causa primordial da existência deles: o mundo. A guerra continua de outras formas e nem só de derrotas se faz a política de nosso tempo. Até que o último céu desabe por fim, ainda virão muitos sonhos aos xamãs e a floresta continuará de pé, abrigando filosofias ainda por nós desconhecidas. O fim do mundo será adiado, ainda mais uma vez. Até que não seja mais⁵⁸.

E não haverá mais guerra quando não houver mais mundo. Ou, como diz Hobbes, haverá uma última guerra, mas depois dela, será a vitória ou a morte; a vitória que se confunde com a morte; a vitória sobre o inimigo que também implica na própria aniquilação; o inimigo, a insegurança, a existência de conflitos, a própria guerra; a existência de outros que não nos compreendem e os quais não compreendemos.

O fim do mundo representaria, de fato, o fim de todos os conflitos para cada ser que nele habita, mas é uma solução mais do que preguiçosa para as questões políticas humanas. Hobbes não foi muito longe com ela. Clastres morreu antes de trabalhar com essa questão. É claro que não é vergonha pensar em outras coisas que não o fim do mundo. Não queremos transformá-lo em uma profecia de Delfos, a que rumaremos de todo jeito não importa o quanto tentemos evitar. Não, não se trata disso. Trata-se, ao mesmo tempo, de uma escolha consciente e inconsciente. Consciente, pois somos capazes de compreender o nosso meio político e social, assim como suas implicações sobre o mundo. Mas também inconsciente, pois nem sempre é conscientemente e intencionalmente que

⁵⁸ Referência às Crônicas dos Índios Guayaki:

Ora, a cremação ritual da cera não se efetua senão em uma outra circunstância: em caso de *eclipse*, quando o jaguar azul, o Jaguar celeste, procura devorar a lua ou o sol. Então a fumaça que a cera queimada exala se eleva até ele e o obriga a se retirar, o astro ameaçado é salvo e o fim do mundo é adiado uma vez mais (Clastres, 1995, p. 26).

agimos sabendo o rumo que tomamos. De toda forma, uma política que nega todos os mundos possíveis não é habitável, nem fisicamente, nem filosoficamente.

Talvez não seja possível alcançar uma solução utópica, uma segurança absoluta a todos os povos, uma completa ausência de conflitos. E, mesmo se fosse possível, talvez não seja desejável alcançar esse estado. Talvez a ausência completa de conflitos seja pior do que a guerra de todos contra todos, pois uma ausência absoluta de conflitos em um mundo onde a sobrevivência depende da predação não é, senão, a morte de tudo que há.

E, ao aceitar que continuarão a existir problemas, continuarão a existir guerras e disputas. Continuará a existir violência não só no passado, mas também no futuro. Sempre haverá, ainda, trabalho a ser feito dentro das ciências humanas. A filosofia, a antropologia e a sociologia jamais deixarão de ter razões para se manterem vivas, e continuará sendo difícil lidar com essas questões. Continuará sendo difícil enquanto houver vida na Terra. Então esperamos, sinceramente, que nossas dificuldades jamais terminem. Que continuem havendo razões para lutar pela continuidade de nossas disciplinas, de nossas artes e pela estabilidade de nossas nações, e que também sempre continuem havendo razões para se lutar pela existência de todos aqueles povos que não representam e não são representados por nação alguma. Dificuldades virão e continuarão a existir, mas se a alternativa é a morte, então contrariedades eventuais são dádivas.

A história da civilização tratou por muito tempo da busca por vitórias; nosso povo triunfando sobre outrem, sobre a natureza, sobre tudo que há para se triunfar sobre. Mais obcecados pela vitória do que deveríamos, passamos a desejá-la mesmo ao custo de nossas próprias vidas, não só no martírio e nas revoluções, mas também na mesquinhez e cobiça por dinheiro e glória, nos assassinatos e também mortes voluntárias pelas mais diversas causas.

E é papel importante de nossa disciplina ir contra essa tendência, por mais que faça parte de um problema que atravessa a história da civilização, por mais que esteja presente nas políticas de todos os governos do mundo. Pois não há amor ao conhecimento se não houver mundo algum a ser conhecido. Pois é preciso estar vivo para se aprender, para descobrir algo novo e também para ensinar. Não se pode ser um filósofo sem dar valor às condições de existência de nossa própria disciplina. E isso não significa que devemos trabalhar em termos alheios, abrir mão de nossas próprias potências e particularidades a fim de adentrar cada campo de batalha possível, lutar guerras para as

quais jamais fomos (ninguém jamais foi) treinados a enfrentar. Há outras coisas além da vitória ou da morte. O conhecimento e a palavra possuem suas próprias potências não redutíveis a nenhuma outra. São potências capazes de dispersar o poder político, de distribuí-lo e redistribuí-lo em mãos mais confiáveis. Não é o poder do Estado o único que existe.

Sempre houve pessoas e povos aparentemente sem poder político aos olhos daqueles que o tem em abundância. Os que não exercem forças de forma coercitiva muitas vezes não são sequer vistos, invisíveis aos grandes poderes e jamais verdadeiramente representados por eles. Talvez no caso dos Estados seja verdade que o controle, o uso de todo seu poderio não só político, econômico, bélico, mas também jurídico, legislativo, coercitivo, tudo represente diferentes facetas da força que possuem – são gigantes capazes de esmagar milhares de humanos, mas não só humanos, sob o peso de seu imenso calcanhar. Porém há também uma força bastante própria do poder político quando em mãos menos visíveis que defendem políticas menores, grupos menores, pessoas que não compactuam com o gigante. É preciso um tipo muito mais destemido de força para disparar flechas no calcanhar do gigante do que para fazer parte desse mesmo calcanhar. Violência e destruição não são as únicas evidências de poder. Não são as únicas manifestações de política.

E, assim como há alguma coisa que existe, que resiste, na aparente ausência, há também uma potência que se manifesta na flexibilidade guerreira, na adaptabilidade do contra-Estado e de suas metamorfoses, nas linhas de fuga da inconstância selvagem, nas palavras dos xamãs. Na irreverência implacável da cosmopolítica dos povos.

REFERÊNCIAS

Abensour, M. (org.) **L'esprit des lois sauvages Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique**. Paris: Seuil, 1987.

_____. **Le 'Contre Hobbes' de Pierre Clastres**. In: ABENSOUR, M., org. - **L'esprit des lois sauvages Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique**. Paris, Seuil, 1987. p. 115-144.

Agamben, Giorgio. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua 1**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Andrade, José Oswald de Sousa. **Obras Completas Vol. 6 – Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970.

Cardoso, Sérgio. **Copérnico na orbe da antropologia política**. Novos Estudos CEBRAP (41), 1995.

Clastres, Hélène. **A terra sem mal**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

Clastres, Pierre. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.

_____. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac e Naify, 2014.

_____. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. São Paulo: Papyrus, 1990.

_____. **Crônica dos índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

Cunha, Manuela L. Carneiro da e Viveiros de Castro, Eduardo B. **Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás**. Em trabalho apresentado no simpósio “Etnohistoria del Amazonas”, no 45.º Congresso Internacional de Americanistas (Bogotá, 1-7 de julho de 1985).

D'Altroy, Terence N. **The Incas: Inside an American Empire**. Modern Scholar, 2004.

Deleuze, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 87.

- Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. **O Anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. **Mil Platôs Vol. 3**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- Descola, Philippe. **La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique** in Revue Française de Science Politique (38), 1988.
- Hobbes, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. **Do Cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Kopenawa, Davi e Albert, Bruce. **Queda do Céu, A**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- La Boétie, Ettiene. **Discurso da Servidão Voluntária**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- Lanna, Marcos. **As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres**. Mana, v.11, n.2, p.419- 448, 2005.
- Latour, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.
- _____. **Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 68, p. 428-441, abr, 2018.
- _____. **Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime**. Polity Press: 2017. Cambridge, UK; Malden, MA.
- _____. **War of the Worlds: What About Peace**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- Lebrun, Gérard. **O que é poder**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.
- Lévi-Strauss, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. São Paulo: Cosac e Naify, 2013.
- _____. **Pensamento Selvagem**. São Paulo: Papirus Editora, 1989.
- _____. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Editora Schwarcz, 1996.
- Lima, Tania Stolze. **Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias**. In Revista de Antropologia V. 54 N° 2. SÃO PAULO: USP, 2011.

_____. **Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi.** In NOVOS ESTUDOS 83 pp. 129-157. CEBRAP: março, 2009

_____. **O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi.** In Mana 2 (2). 1996

Limongi, Maria Isabel. **O Homem Excêntrico – Paixões e virtudes em Thomas Hobbes.** São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Maniglier, Patrice. **“La Parenté des autres (à propos de Maurice Godelier: Métamorphoses de la parenté)”.** Critique, n. 701, out., pp. 758-74. 2005.

_____. **The Others’ Truths: Logic of Comparative Knowledge.** Departmental Seminar of the Department of Philosophy of the University of Essex, 2009.

Marques, Luiz. **Capitalismo e Colapso Ambiental.** São Paulo: Editora da Unicamp, 3ª edição, 2018.

Nietzsche, Friedrich. **Genealogia da Moral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Nodari, Alexandre. **CENSURA: ENSAIO SOBRE A “SERVIDÃO IMAGINÁRIA”.** Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

_____. **O extra-terrestre e o extrahumano: notas sobre “a revolta cósmica da criatura contra o criador”.** Landa, v. 1, n. 2, p. 251-272, 2013.

Park, Sunmin Park; Hongu, Nobuko, Daily III, James W. **Native American foods: History, culture, and influence on modern diets.** Journal of Ethnic Foods Volume 3, Issue 3, September 2016, Pages 171-177.

Pessoa, Fernando. **Livro do Desassossego.** São Paulo: Editora Schwarcz S.A., 2015.

Pollan, Michael. **Botany of Desire.** United States: Random House, 2001.

Prado Jr., Bento. **Pierre Clastres In Alguns Ensaio – Filosofia Literatura Psicanálise.** São Paulo: Editora Max Limonad Ltda., 1985.

Scott, James. **Against the Grain – A deep history of the earliest States**. United States: Yale University, 2017.

Sztutman, Renato. **Metamorfoses do Contra-Estado – Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias In Ponto Urbe, 13**. Ed. Digital, 2013.

_____. **Introdução: Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado In REVISTA DE ANTROPOLOGIA, V. 54 N° 2**. SÃO PAULO: USP, 2011.

_____. **O profeta e o principal – A ação política ameríndia e seus personagens**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 2005.

Stengers, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Cosac Naify, São Paulo, 2015.

_____. **A proposição cosmopolítica**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

_____. **A Maldição da Tolerância**. Revista De Antropologia Da UFSCar, 12(1), 393–400, 2020.

Valentim, Marco Antônio. **A sobrenatureza da catástrofe**. Revista Landa, v. 3, n. 1, 2014.

Vaudey, G. **Du silence au dialogue: la fin des tribus**. In: ABENSOUR, M., org. - **L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique**. Paris, Seuil, 1987. p. 145-54

Viveiros de Castro, Eduardo. **Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo, O**. São Paulo: Revista Brasileira de Psicanálise vol.44 no.4, 2010.

_____. **Inconstância da Alma Selvagem, A**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

_____. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac e Naify, 2015.

_____. **O Intempestivo Ainda. In Arqueologia da Violência**. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.

_____. **O Nativo Relativo**. MANA 8(1):113-148, 2002.

_____. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. MANA 2(2):115-144, 1996.

Wagner, Roy. **Invenção da Cultura, A.** São Paulo: Cosac e Naify, 2009.