

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Pietro Bueno Longoni

**“A SELVAGERIA DESSES SELVAGENS”: REPRESENTAÇÃO E MOBILIZAÇÃO DA
ALTERIDADE INDÍGENA NA OBRA DE PIERRE CLASTRES**

Orientador: Prof. Dr. Pablo Quintero

Porto Alegre
2024

PIETRO BUENO LONGONI

“A SELVAGERIA DESSES SELVAGENS”:

Representação e Mobilização da Alteridade Indígena na Obra de Pierre Clastres

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Pablo Quintero

Porto Alegre
2024

PIETRO BUENO LONGONI

“A SELVAGERIA DESSES SELVAGENS”:

Representação e Mobilização da Alteridade Indígena na Obra de Pierre Clastres

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Pablo Quintero

Porto Alegre, 6 de Março de 2024

BANCA EXAMINADORA:

Cristhian Teófilo da Silva (UnB)

João Pacheco de Oliveira (UFRJ)

Ondina Fachel Leal (UFRGS)

CIP - Catalogação na Publicação

Longoni, Pietro Bueno
"A SELVAGERIA DESSES SELVAGENS": REPRESENTAÇÃO E
MOBILIZAÇÃO DA ALTERIDADE INDÍGENA NA OBRA DE PIERRE
CLASTRES / Pietro Bueno Longoni. -- 2024.
239 f.
Orientador: Pablo Quintero.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. Pierre Clastres. 2. Alteridade Indígena. 3.
Representação. 4. Selvagem clastreano. 5. Teoria
Antropológica. I. Quintero, Pablo, orient. II.
Título.

Para Jéssica

“Desde que casamos que descobri não ser digno de um anjo tão doce, tão belo, tão puro como tu – e que crê em mim. (...) Deus confiou-te a mim para que nenhuma das riquezas da tua alma se perdesse – pelo contrário, para que tudo se desenvolva e floresça rica e esplendorosamente. Deus entregou-te a mim para que, por ti, eu resgate os meus enormes pecados, ao apresentar-te a Ele amadurecida, conservada, salva de tudo o que é baixo e ofende o espírito. E eu (...) eu o que faço é perturbar-te com coisas tão estúpidas como a minha viagem a este lugar.”

Fiodor Dostoievski, em *Carta a Anna Grigórievna Snítkina* (1867).

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Andrea, e às minhas irmãs, Giordana e Marina, não só por todo o apoio que me deram nesses últimos anos, como também pelo fato de terem sido, juntas, as responsáveis por garantir que minha vida continuasse mesmo depois de tudo o que passamos. Sou também eternamente grato à minha tia, Anelise, e à minha avó Zélia, sem as quais eu não teria nem mesmo conseguido concluir minha graduação, muito menos este mestrado. Aos que não estão mais aqui, agradeço meu pai por ter me dado o dom da memória, a meu tio por ter direcionado meu interesse às ciências humanas, e ao meu avô, por ser uma das minhas maiores inspirações — não foram poucas as vezes que pensei em quão ínfima era a dificuldade dessa dissertação frente ao desafio que o senhor passou vivendo no deserto.

Jéssica, sem você esse trabalho não existiria, e nem sequer eu seria a pessoa feliz que sou hoje do teu lado. Obrigado por todo o amor e apoio incondicional nesses últimos anos, pela paciência que tens comigo, e por ter me dito que mesmo que um macaco infitino pudesse, supostamente, escrever meu trabalho, um macaco regular não seria capaz do mesmo feito. Não houve dia nesses últimos anos que eu não agradecesse aos céus por te ter na minha vida. Só Deus sabe o que seria de mim sem você. Agradeço também à Cristina e Ivone, por todo o apoio e por terem dado a vida à Jéssica.

Augusto e Milena, que comigo fazem parte do primeiro triunvirato, sou grato pelo apoio e pelo companheirismo ao longo dessa caminhada que começou ainda no início da nossa graduação. Saibam que valorizo muito não só a amizade como também a contribuição de vocês, apesar de que estejam evidentemente atrasados em um ano. Agradeço também aos demais colegas do NIT que ouviram minha pesquisa e mesmo assim a apoiaram. Sou também grato aos meus amigos de Sapucaia do Sul — Andrade, Arthur, Gabriel, Henrique, Pedro e Renan — que me apresentam frequentemente aos questionamentos antropológicos mais radicais possíveis. Também devo um agradecimento ao Humberto, que em sua própria pesquisa acabou encontrando dados que foram importantes para mim, e ao Professor Ricardo Cavalcanti-Schiel por todo o incentivo desde 2018.

Por fim, sou grato a meu orientador, Pablo Quintero, e a Cristhian Teófilo da Silva, João Pacheco de Oliveira e Ondina Fachel Leal, que aceitaram a tarefa de ser minha banca, mesmo que eu esteja longe de estar qualificado para o nível dessa arguição.

Agradeço à CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo compreender e desvelar os recursos de representação e mobilização da alteridade indígena na obra de Pierre Clastres por meio de sua categoria política e filosófica de *selvagem*. Nesse exercício de antropologizar a própria antropologia, investigamos pela via da crítica imanente os principais eixos da obra de Clastres e as diferentes formas de representação da alteridade que estão a ela subsumidas, como parte de uma relação particular entre problemas antropológicos e contextos históricos e sócio-políticos, bem como a nichos ideológicos que se relevam anteriores à própria antropologia. Em nosso primeiro capítulo, realizamos um apanhado geral sobre a formação teórica de Clastres e os principais pressupostos que orientam a produção de suas obras e sua perspectiva particular sobre a função de uma antropologia política. Desvelamos, através de seus debates críticos com o estruturalismo de Lévi-Strauss e com a antropologia marxista francesa, a influência do momento histórico na formulação de sua obra, enquadrando o desenvolvimento de seus ideais políticos de oposição à figura do Estado. No segundo capítulo, adentramos na análise daquilo que convimos chamar de *selvagem clastreano*, isto é, a representação particular sobre as sociedades indígenas contida dentro dos pressupostos teóricos de Pierre Clastres. Vemos como a leitura de Clastres sobre o *selvagem* se assemelha a muitos temas comuns às perspectivas renascentista e iluminista a respeito das sociedades indígenas da América do Sul, cujas alteridades são mobilizadas pelo autor no intuito de construir uma crítica ao Estado e ao pensamento Ocidental. No terceiro capítulo, examinamos a principal obra etnográfica de Clastres com o objetivo de determinar a maneira que o autor representa os indígenas que são objeto de seu estudo. Concluímos que, ao mesmo tempo em que os Guayaki são representados pelo autor como uma espécie de “fósseis vivos”, seu projeto etnográfico é pensado enquanto um discurso sobre a decadência das sociedades indígenas. Como conclusão deste trabalho, apontamos aos limites e problemáticas contidos na teoria antropológica de Pierre Clastres, enfatizando as potencialidades de uma reflexão sistemática sobre obras canônicas no interior da tradição da disciplina antropológica.

Palavras-chave: Pierre Clastres; Alteridade Indígena; Representação; *Selvagem clastreano*; Teoria Antropológica.

ABSTRACT

This work aims to understand and unveil the resources for representing and mobilizing indigenous alterity in the work of Pierre Clastres through his political and philosophical category of savage. In this exercise of anthropologizing anthropology itself, we investigate through immanent critique the main axes of Clastres' work and the different forms of representation of alterity that are subsumed in it, as part of a particular relationship between anthropological problems and historical and socio-political contexts, as well as ideological niches that appear to predate anthropology itself. In our first chapter, we give an overview of Clastres' theoretical background and the main assumptions that guide the production of his works and his particular perspective on the role of a political anthropology. Through his critical debates with the structuralism of Lévi-Strauss and French Marxist anthropology, we reveal the influence of the historical moment on the formulation of his work, framing the development of his political ideals of opposition to the figure of the state. In the second chapter, we delve into the analysis of what we call the *Clastresian savage*, that is, the particular representation of indigenous societies contained within Pierre Clastres' theoretical assumptions. We see how Clastres' reading of the savage resembles many themes common to Renaissance and Enlightenment perspectives on indigenous societies in South America, whose otherness is mobilized by the author in order to build a critique of the State and Western thought. In the third chapter, we examine Clastres' main ethnographic work in order to determine how the author represents the indigenous people who are the subject of his study. We conclude that, at the same time as the Guayaki are represented by the author as a kind of "living fossil", his ethnographic project is seen as a discourse on the decadence of indigenous societies. As a conclusion to this work, we point to the limits and problems contained in Pierre Clastres' anthropological theory, emphasizing the potential of a systematic reflection on canonical works within the tradition of the anthropological discipline.

Keywords: Pierre Clastres; Indigenous Alterity; Representation; *Clastresian Savage*; Anthropological theory.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: As carrancas indígenas da Catedral de Porto Alegre (acervo pessoal).....	13
Figura 2: Francisco Cogogn Topp, indígena Xokleng cujo rosto que serviu de inspiração as carrancas (Campos, 2021).....	14
Figura 3: Pierre Clastres junto aos Guarani no Paraguai, entre os anos de 1965 e 1966 (Clastres, 1993).....	25
Figura 4: Principais etnias citadas na coletânea “A sociedade contra o estado” (Clastres, 2020).....	110
Figura 5: Mapa da área de nomadismo Guayaki no Paraguai (Clastres, 2020b).....	140
Figura 6: Indígenas Guayaki em seu acampamento (Clastres, 2020b).....	145
Figura 7: Mulher Guayaki desenhada por Jean-Marc Chavy, sendo uma das diversas ilustrações que figuram na etnografia de Clastres (2020b).....	155

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código 001.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1 “ADMIRÁVEL PROFUNDIDADE DOS SELVAGENS”: OBRA E PENSAMENTO DE PIERRE CLASTRES.....	22
1.1 VIDA E OBRA DE PIERRE CLASTRES.....	23
1.2 REFERÊNCIAS E FONTES FUNDAMENTAIS.....	30
1.3 UMA OBRA PRODUZIDA NA INTERSECÇÃO DE UM MOMENTO ESPECÍFICO.....	34
1.3.1 UMA TEOLOGIA SEM DEUS; UMA SOCIOLOGIA SEM SOCIEDADE: A CRÍTICA DE PIERRE CLASTRES AO ESTRUTURALISMO DE LÉVI-STRAUSS.....	35
1.3.2 UMA DOCTRINA TOTALITÁRIA QUE DEPENDE DE UMA CRENÇA: A CRÍTICA DE PIERRE CLASTRES AO MARXISMO.....	39
1.4 A ANTROPOLOGIA DE PIERRE CLASTRES.....	48
1.4.1 UMA CIÊNCIA NO UNIVERSO DA PARTILHA.....	49
1.4.2 A ANTROPOLOGIA DA INVERSÃO.....	51
1.4.2 A TAREFA DE UMA ANTROPOLOGIA POLÍTICA.....	53
1.5 A OBRA DE PIERRE CLASTRES.....	55
1.5.1 DA FILOSOFIA DA CHEFIA INDÍGENA À FILOSOFIA DA SOCIEDADE CONTRA O ESTADO.....	55
1.5.2 A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO.....	58
1.5.3 A ETERNA REPETIÇÃO DO CONTRA.....	67
1.6 UMA REVOLUÇÃO COPERNICANA?.....	73
CAPÍTULO 2 A REPRESENTAÇÃO DA ALTERIDADE INDÍGENA NA OBRA DE PIERRE CLASTRES: O SELVAGEM CLASTREANO.....	76
2.1. OS SELVAGENS, A EUROPA E A REVOLUÇÃO FRANCESA.....	78
2.2 O SELVAGEM E A ANTROPOLOGIA.....	83
2.3 UM HOMEM, MAS NÃO QUALQUER HOMEM: O SELVAGEM CLASTREANO.....	88
2.3.1 DA SOCIEDADE INDÍGENA À SOCIEDADE PRIMITIVA: A CRONOLOGIA DO SELVAGEM CLASTREANO.....	89
2.3.2 OS AXIOMAS DO SELVAGEM CLASTREANO.....	97
2.4 AS LEITURAS DO SELVAGEM CLASTREANO.....	98
2.4.1 UM RETORNO DO BOM SELVAGEM?.....	98
2.4.2 UM USO AFIRMATIVO DA SOCIEDADE PRIMITIVA.....	102
2.5 A DECOMPOSIÇÃO DO SELVAGEM CLASTREANO.....	106
2.5.1 O SELVAGEM ENQUANTO SER GENÉRICO.....	108
2.5.2 A INVERSÃO DO SELVAGEM.....	114

2.5.3 SOBRE O PODER: A SUPOSTA INDIVISÃO.....	119
2.5.4 O TEMPO; A QUEDA; A MORTE.....	122
2.6 O SELVAGEM CLASTREANO COMO LIÇÃO A CONSCIÊNCIA OCIDENTAL.....	126
CAPÍTULO 3 POBRES DE MAIS PARA SEREM PRIMITIVOS: A CRÔNICA DOS ÍNDIOS GUAYAKI.....	131
3.1 UMA CRÍTICA POSSIBILITADA PELO OCIDENTE.....	132
3.1.2 OS NÔMADES SE RENDEM: A SITUAÇÃO DOS GUAYAKI.....	134
3.2 A SELVAGERIA DESSES SELVAGENS.....	141
3.3 A CONFIRMAÇÃO DA SOCIEDADE CONTRA O ESTADO?.....	145
3.4 UMA CRÔNICA NO SENTIDO HISTÓRICO DO TERMO.....	152
3.4.1 A ESPETACULARIZAÇÃO DO HORROR.....	158
3.4.2 ENTRE SELVAGENS E CANIBAIS.....	164
3.5 A CRÔNICA DE UMA MORTE ANUNCIADA.....	169
PALAVRAS FINAIS.....	174
REFERÊNCIAS.....	179
ANEXO 1.....	186
ANEXO 2.....	228

INTRODUÇÃO

Projetada na década de 1920 pelo arquiteto italiano Giovanni Battista Giovenale, a Catedral Metropolitana de Porto Alegre possui, em sua própria estrutura, uma característica que não só chama a atenção dos transeuntes como também faz parte do próprio imaginário popular da cidade. Trata-se, com efeito, daquilo que, apesar de Giovenale ter nomeado como *mísulas antropomórficas de caráter étnico*, ficaram comumente conhecidas simplesmente por *carrancas indígenas*, a saber, “as cabeças gigantes de bugre, soberbas, magníficas, esculturas em imensos cantos de granito e estilizadas, em número de oito, [que] saem de entre as pedras toscas das paredes, sob as grandes cimalthas de granito, simulando arcar penosamente com o peso das colunas das absides da igreja superior” (Giovenale, 1922 *apud* Campos, 2021, p. 172). Esculpidas nas colunas que dão sustentação à lateral da igreja, as *carrancas indígenas* da Catedral de Porto Alegre estão dispostas na parte inferior da construção, a qual é erguida em meio a pedras brutas e não esculpidas, conferindo uma aparência rústica à fundação do edifício. Acima das *carrancas*, a rocha dá lugar ao tijolo modelado, às colunas de granito rosa e aos vitrais que se iluminam durante a noite, indicando o triunfo da civilização Ocidental sobre o primitivismo que antes caracterizava o chamado “Novo Mundo”.

O mais interessante, entretanto, é que essas esculturas foram pensadas por Giovenale como uma espécie de homenagem às construções incaicas (Campos, 2021), referência todavia bastante distante do sul do Brasil. Além disso, a inspiração que daria origem ao desenho dos *bugres* também era ausente de qualquer relação com os Incas, pois tratava-se de uma foto de Francisco Cogogn Topp, uma das tantas crianças Xokleng “que fizeram parte das ‘adoções civilizatórias’ que ocorreram no Vale do Itajaí (SC) no final do século XIX” (Campos, 2021, p. 169). As contradições inerentes a esses fatos parecem ter sido ignoradas pelo arquiteto, uma vez que a crença majoritária das sociedades nacionais sobre os povos indígenas sempre foi direcionada à percepção de uma homogeneidade absoluta entre essa multiplicidade de sociedades, sendo constantemente representadas como idênticas, independentemente de suas particularidades históricas, sociais e culturais: os *selvagens* da América do Sul.

As *carrancas* da Catedral de Porto Alegre podem ser pensadas como uma analogia exemplar para ilustrar a situação das sociedades indígenas que, apesar de serem — como bem indicado na própria estrutura da igreja — *“la piedra angular desde la cual se estructuraron una buena parte de las relaciones sociales en el sistema mundial moderno”*, são normalmente pensadas como uma espécie de *“sombra mentada umalo en ciertas ocasiones irregulares”*, aparecendo tão somente como exemplo de um atraso ou, *“como la encarnación de una forma de existencia social positivamente ‘salvaje’ que habría de ser recuperada”* (Quintero, 2021, p. 241). Essa alternância entre usos *positivos* e *negativos* da representação dos povos indígenas não é algo novo, e forma parte integral da própria maneira pela qual essas sociedades foram entendidas, representadas, e, desde o século XVI, mobilizadas como argumento político pelos pensadores europeus que manipulavam a imagem do *selvagem* de acordo com os interesses de seus próprios debates.



Figura 1: As *carrancas indígenas* da Catedral de Porto Alegre (acervo pessoal).

A antropologia — enquanto ciência historicamente formulada em uma evidente proximidade epistemológica para com essas discussões renascentistas e iluministas a respeito dos *selvagens* (Trouillot, 1999; Fabian, 2013) — muitas vezes acabou contribuindo para forçar as imagens e estigmas comumente associadas a essas sociedades. E, apesar de ser hoje uma importantíssima ferramenta em auxílio na luta pelos direitos dos povos indígenas, a disciplina reiteradamente reproduz em suas análises a alternância iluminista entre *positivo* e *negativo*, utilizando as alteridades que são objeto de seu estudo como modelos analíticos que possibilitam, somente, refletir sobre o próprio mundo Ocidental. Assim, o Outro, via de regra, pode ser apresentado nas monografias antropológicas ora como um exemplo a ser seguido por nós Ocidentais, ora como um atestado da existência de estágios inferiores do desenvolvimento humano, a depender das próprias orientações e concepções políticas que orientam o antropólogo em seu trabalho. Logo, não é surpreendente que a problemática referente à tradução da alteridade em textos seja uma discussão contínua dentro e fora dos debates antropológicos, numa reflexão que tenta delimitar o modo que a antropologia se relaciona com seu objeto privilegiado de estudo: o Outro.



Figura 2: Francisco Cogogn Topp, indígena Xokleng cujo rosto que serviu de inspiração as *carrancas* (Campos, 2021)

É no interior desse debate que se localiza o presente trabalho. Partindo de preocupações em torno da representação da alteridade no interior da teoria antropológica, buscamos lançar um olhar indagador à obra de Pierre Clastres, etnólogo francês que na década de 1970 formulou a tese de que as sociedades indígenas são intrinsecamente sociedades contra o Estado. Dessa forma, nosso intuito é examinar o modo pelo qual o autor elabora, representa e mobiliza politicamente seu entendimento acerca da alteridade indígena, atentando tanto para os campos de significação anteriores que orientam a construção de sua representação, quanto para os impactos que essa possui para o desenvolvimento de suas perspectivas teóricas. Consideramos que, através da análise da obra de Clastres, seja possível abrir o caminho para uma reflexão mais ampla, destacando, através do autor, alguns dos modos específicos pelos quais a antropologia estabelece e se relaciona com seu objeto. Posto isso, a pergunta central que orienta a presente pesquisa resume-se à *interrogação acerca da forma pela qual Pierre Clastres constrói e representa a alteridade indígena em sua obra, bem como os modos específicos pelos quais tal representação é mobilizada no decorrer de seu projeto teórico.*

A opção de Clastres como eixo central para nossa análise não é arbitrária, mas orienta-se por uma série de motivos que são de ordem teórica e pragmática. Primeiro, poucos autores possuem um conceito tão bem definido para representar a alteridade em seus textos quanto Clastres, que a articula através de sua ideia particular de *selvagem* ou *primitivo*. Mesmo que tais termos sempre tenham feito parte do vocabulário antropológico, há de se notar que Clastres utiliza-os o menos como simples substantivo do que como um adjetivo, de fato: uma categoria específica que denomina uma alteridade pensada enquanto dotada de qualidades singulares e intrínsecas.

Além disso, a escolha de Clastres também se justifica em consequência de nossa percepção de que sua obra se constitui como uma das melhores ilustrações para alguns dos paradoxos, conflitos e contradições com os quais a antropologia se depara a partir do século XX. Assim, nos debates com os quais Clastres se envolveu é possível vislumbrar i) uma tentativa de ruptura crítica com o etnocentrismo, que, no entanto, continuamente constrói o Outro a partir de preocupações etnocêntricas; ii) a tensão declarada com o pensamento marxista em sua época, que nos auxilia a compreender historicamente uma faceta específica dessa relação muitas vezes conflituosa entre perspectivas epistemológicas divergentes; iii) a consciência, emitida por Clastres, de

que o estruturalismo de Lévi-Strauss havia chegado em seus limites analíticos, surgindo portanto a necessidade de ultrapassá-lo.

Logo, através do exame das contradições e temáticas que compõem a totalidade da obra clastreana, é possível que cheguemos a uma melhor compreensão sobre a trajetória e os desenvolvimentos de nossa própria disciplina. Ademais, se tomarmos a sugestão de João Pacheco de Oliveira (2016, p. 78-79), que concebe os sentidos do chamado “índio genérico” não como algo monolítico, mas como “repositório de inúmeras imagens e significados, engendrados por diferentes formações discursivas e acionados em contextos históricos variados”, pode-se construir, através da análise de Clastres, um eixo de estudos referente ao vínculo estabelecido entre a antropologia e representações sobre as sociedades indígenas que são anteriores a ela.

Também consideramos produtivo o fato de que parece haver um movimento geral, ao menos na antropologia brasileira, de recuperação das teses e perspectivas de Pierre Clastres, que parecem ser agora associadas tanto a virada pós-estruturalista da década de 1960 (Viveiros de Castro, 2011), quanto a uma espécie de antecipação de muitas das ideias que viriam a culminar na corrente teórica do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2011; Sztutman, 2020). Sendo assim, julgamos que o exame das ideias de Clastres e da forma pela qual estas são encaradas por determinados autores, que, como veremos, entendem a obra clastreana como uma “revolução” antropológica (Barbosa, 2002; Sztutman, 2005; 2013; 2020; Gruner, 2007; Abensour, 2007; Richir, 2007; Lima e Goldman, 2020), mobiliza uma série de reflexões sobre alguns dos principais fundamentos, possibilidades e problemáticas contidas no interior da tradição etnológica brasileira.

O caráter prático da decisão de analisar a obra de Clastres também não pode ser subestimado: há uma significativa distância temporal em relação a sua obra, que facilita o trabalho no que concerne ao volume de literatura comentada disponível e, na elaboração de um exame o mais distanciado possível. A ampla coleção de trabalhos que se debruçam em comentários e revisões sistemáticas da obra de Clastres também nos isenta da necessidade da inspeção de cada ponto específico de sua teoria, favorecendo nossa intenção de nos referirmos apenas àqueles elementos que fazem sentido para a presente análise.

Evidentemente, nosso trabalho estrutura-se com base em uma análise majoritariamente teórica, fato esse que não nos exime da necessidade de um

esclarecimento quanto ao tipo de metodologia empregada no desenvolvimento da pesquisa. Encontramos na ideia de “antropologia da antropologia” (Peirano, 1981) uma perspectiva interessante para balizar nosso esforço. Trata-se da busca por encarar a prática e a tradição antropológica de modo similar ao que a própria disciplina utiliza para compreender seus objetos. Nesse exercício de *antropologizar a antropologia*, a obra de Clastres, e as representações da alteridade que estão a ela subsumidas, são reveladas como parte de uma relação específica entre problemas antropológicos e contextos específicos, bem como a nichos ideológicos que se revelam anteriores à própria disciplina. Com esse propósito, buscamos compreender a teoria de Pierre Clastres de uma forma menos abstrata e totalizante, menos como revolução isolada no campo da antropologia do que como uma série de ideais que podem ser localizados no interior de uma determinada teia de significados. Para tanto, é possível compreender a obra de Clastres como uma espécie de documento ou arquivo, procurando entendê-la não somente como fonte, mas sim como um processo epistemológico que pode vir a revelar mais do que aparenta (Stoler, 2002).

Da mesma forma que os documentos devem sempre ser pensados como estando perpassados por múltiplos e variados filtros (Rohden, 1999), pensamos que o mesmo pode ser dito sobre a teoria antropológica, que, ao ser encarada como uma forma específica de documentação, torna-se passível de interpretações particulares que localizem as conexões e correlações por trás de sua formação. Por esse motivo, optamos por examinar a obra de Clastres não somente a partir dela mesma, nos termos de uma análise crítica fundamentalmente imanente, mas, sobretudo, em relação a uma série de antecedentes epistemológicos, interlocutores e ao momento histórico específico no qual ela é desenvolvida. Ao encarar a teoria antropológica como documento, torna-se possível entendê-la como item revelador de processos sociais no curso de um dado contexto, de forma que, ao invés de tentar determinar se as informações documentadas são ou não verdadeiras, buscamos delimitar de que modo elas se apresentam enquanto uma específica visão da realidade em um determinado contexto (Carrara, 2010). Não se trata, portanto, de indicar a validade ou não da teoria de Clastres, muito menos de tentar calcular seu alcance ou julgar se de fato existem as chamadas sociedades sem Estado; ao contrário disso, partimos do pressuposto de que a obra do autor é muito mais interessante pelo que nos revela sobre determinado

momento sobre a teoria antropológica, e a respeito da relação desta com a alteridade indígena.

No decorrer de nossa pesquisa, a literatura antropológica e os demais dados analisados foram classificados em cinco eixos centrais — cada qual com suas subcategorias necessárias — que, ao conferirem um melhor delineamento sobre os influenciadores, interlocutores, críticos e comentaristas de Clastres, auxiliam a mapear o universo no qual sua obra está inserida. São elas: i) a obra de Pierre Clastres; ii) as referências e interlocutores de Clastres; iii) as críticas diretas à obra e ao pensamento clastreano; iv) a literatura comentada sobre o autor e; v) a crítica antropológica de modo geral.

A primeira categoria é constituída pela bibliografia de obras produzidas por Pierre Clastres e, podem ser subdivididas entre i) os trabalhos que serão o centro da análise pretendida, isto é, seus três livros principais: “A crônica dos índios Guayaki” (2020b), “A sociedade contra o Estado”, (2020) e “Arqueologia da violência” (1982); ii) os trabalhos do autor que não são o foco da análise, sendo considerados apenas *en passant*, como é o caso de “*La palabra luminosa*” (1993) e os demais artigos de Clastres que não foram reunidos em coletâneas. Julgamos necessária essa subdivisão ao considerar que não estamos propondo um exame sobre o autor ou sua biografia intelectual propriamente dita, mas, sim sobre a maneira com que temas de nosso interesse são articulados em sua obra. Julgamos, portanto, que as três principais obras sejam suficientemente ilustrativas da série de problemas que propomos analisar, de modo que as demais obras, mesmo consideradas no *corpus* teórico do trabalho, não foram alvo de análises exaustivas. O exame da obra de Clastres foi constituído a partir de duas leituras distintas, que tinham como objetivo, respectivamente, o mapeamento geral dos elementos de sua teoria e, em seguida, a decomposição dos seus argumentos, posicionando-o no interior de categorias compostas com o objetivo de sistematizar a teoria clastreana. É a partir desse processo que foi realizada a construção dos Anexos 1 e 2, nos quais fornecemos, além do resumo de todos os principais textos de Pierre Clastres, a dissecação dos seus argumentos no interior de determinadas categorias, que giraram em torno de temas recorrentes nos textos do autor.

Feito o exame específico do etnólogo, ao segundo eixo, que diz respeito aos autores que foram referência para formulação do pensamento de Clastres, sendo sua revisão, portanto, imprescindível para a construção de uma genealogia de suas ideias. É

o caso de autores como Claude Lévi-Strauss, Marshall Sahlins, Jean-Jacques Rousseau, Étienne de La Boétie, etc., isto é, aqueles que são referenciados direta ou indiretamente por Clastres como responsáveis por influenciar suas ideias e percepções sobre o objeto de estudo ao qual se dedicou. Obviamente, foge do escopo pretendido a análise de todos os autores em questão, de modo que serão considerados somente as ideias centrais desses autores, e aqueles textos que figuram em evidência na obra de Clastres.

A terceira categoria considera os trabalhos de antropologia que tecem críticas diretas ou indiretas às perspectivas teóricas e políticas de Pierre Clastres, podendo ser subdivididos entre i) as polêmicas antropológicas nas quais o autor se envolveu em vida, principalmente sua querela com os antropólogos marxistas franceses e; ii) as críticas que foram feitas ao seu pensamento em ocasiões posteriores ao seu falecimento. Apesar de ambas subcategorias dividirem o mesmo papel de auxílio a uma visão crítica da obra de Clastres, acreditamos que sua divisão seja interessante, já que a primeira delas tem o privilégio de construir um panorama mais dinâmico do momento histórico e do conflito intelectual no qual Clastres está inserido.

A quarta categoria constitui o imenso material analítico disponível que se debruça sobre a obra de Pierre Clastres, composto por comentaristas, intérpretes e por aqueles que trabalham *a partir* das ideias clastreanas para pensar campos que não somente a etnologia. Tomando como sugestão a distinção exposta por Goldman (2011, p. 577) entre os autores *sobre* os quais se trabalha e os autores *com* os quais se trabalha, dividimos, aqui, os i) autores que trabalham *sobre* a obra de Clastres dos ii) autores que trabalham *com* a obra de Clastres. O primeiro grupo é então composto por aqueles que, em seus textos, dedicam-se a explicar ou analisar elementos específicos da teoria clastreana, servindo muitas vezes como intérpretes ou tradutores de suas ideias. O segundo grupo, por sua vez, faz referência a trabalhos que utilizam a teoria e os conceitos de Clastres para pensar campos distintos daqueles pretendidos originalmente pelo autor. O interessante nessa divisão é que mesmo estando ambos os grupos revisando a obra de Clastres, o primeiro nos auxilia a visualizar o modo como suas ideias foram entendidas e interpretadas pela antropologia em geral, enquanto o segundo demonstra a forma pela qual essas mesmas ideias foram utilizadas para pensar temas diversos.

A quinta e última categoria agrega toda a multiplicidade de autores e perspectivas que propiciam ferramentas críticas para refletir sobre as temáticas que

são alvo de nosso estudo. É justamente a partir dessas obras que nosso referencial teórico foi composto, tendo como objetivo lançar uma mirada crítica sobre os problemas que são aqui estudados a partir da obra de Clastres. Assim pensamos, também, que ler Clastres através das contribuições dos autores que trabalham na revisão crítica da teoria e da prática antropológica propicia novas camadas de entendimento sobre a teoria antropológica como um todo.

Com nossos objetivos de pesquisa em mente, iniciamos o primeiro capítulo com a revisão dos principais eixos que sustentam a obra de Pierre Clastres, chamando a atenção para o desenvolvimento e as transformações da perspectiva do autor no decorrer de sua produção antropológica. Realizamos um curto apanhado sobre a cronologia de sua obra e vida, focalizando nos autores e perspectivas teóricas que fundamentaram a formulação de seu pensamento político e antropológico. Considerando a sugestão, feita por Moyn (2004), de que a obra de Clastres se localiza numa interessante encruzilhada no pensamento social francês pós-segunda guerra mundial, buscamos refletir sobre a influência que tal momento social, teórico e político possui para a obra de Clastres a partir de seu debate com as duas perspectivas epistemológicas que estavam em conflito naquele período: o estruturalismo de Lévi-Strauss e a antropologia marxista. Em seguida, passamos ao exame sistemático da obra de Clastres, delimitando a maneira pela qual a antropologia era por ele entendida; seguimos analisando temas centrais trabalhados por Clastres, questionando o alcance de suas teses e de algumas leituras sobre suas asserções.

Tendo em vista que o objetivo do trabalho é compreender a forma com que Clastres representa e mobiliza sua ideia particular de *selvagem*, o segundo capítulo se inicia com uma digressão sobre como estas sociedades foram, desde o século XVI, tema central nos debates sociais e políticos travados na Europa. Após debatermos o modo com que a antropologia se relaciona com algumas dessas ideias sobre os *selvagens* anteriores a ela, entraremos na análise sobre o entendimento específico de Clastres sobre as chamadas *sociedades primitivas*; entendidas por ele como uma chave possível para refletir sobre a própria Europa. Veremos, dessa forma, como se desenvolve aquilo que convimos chamar de *selvagem clastreano*, designando a forma peculiar com que as sociedades indígenas aparecem na obra de Pierre Clastres. Por fim, buscamos *decompor* os principais axiomas que caracterizam o *selvagem clastreano*, examinando cada um dos elementos que dão sustentação à sua mobilização política.

O terceiro capítulo tem como foco verificar como se estabelecem as temáticas trabalhadas nos capítulos anteriores, no interior do principal trabalho etnográfico de Pierre Clastres: a “Crônica dos índios Guayaki” (2020b). Examinaremos como as ideias expostas pelo autor em seus ensaios teóricos reverberam na representação dos indígenas em sua narrativa, de forma a fazer com que a *Crônica* figure como a confirmação concreta de suas teses teóricas. Analisaremos tanto a “situação etnográfica” (Oliveira, 1999) na qual Clastres conduziu seu trabalho, quanto a forma pela qual essa mesma situação é lida por ele. Debateremos ainda algumas das estratégias narrativas utilizadas por Pierre Clastres (2020b, p. 84), com intuito de representar os indígenas estudados como “fósseis vivos”, e, na mesma medida, de representar a si mesmo como uma espécie de *descobridor*, compondo seu texto de maneira semelhante aos relatos de viagem sobre a América do Sul escritos no século XVI. É importante ressaltar que a análise da *Crônica* merece um capítulo individual não apenas por ser tema central de nossa dissertação, mas, igualmente, por se constituir como exemplo prático das ideias teóricas do autor, de forma que a análise de sua narrativa serve para complexificar os temas trabalhados nos capítulos anteriores.

PRIMEIRO CAPÍTULO

“ADMIRÁVEL PROFUNDIDADE DOS SELVAGENS”: OBRA E PENSAMENTO DE PIERRE CLASTRES

Antes de iniciarmos nossa análise sobre a representação e mobilização da alteridade indígena contida na obra de Pierre Clastres, é necessário que nos detenhamos, transitoriamente, em um exame geral sobre os fundamentos de seu trabalho teórico. Sendo assim, o presente capítulo tem como objetivo principal a realização de uma revisão sumária sobre os elementos essenciais que, em conjunto, compõem a obra de Clastres, levando em consideração tanto os debates mais amplos nos quais o autor está inserido, quanto um apanhado geral sobre a forma pela qual sua obra é encarada no campo da antropologia.

É importante ressaltar que não é de nosso intuito a construção de uma espécie de biografia intelectual de Pierre Clastres, buscando chaves para interpretar sua obra a partir de eventos e circunstâncias de sua vida particular. Apesar de ser uma perspectiva interessante, acreditamos que a diligência excessiva para com esse tipo de dado biográfico poderia vir a enfraquecer nossos objetivos analíticos, enfatizando desmedidamente elementos que são, em última instância, subjetivos. Dessa forma, os dados biográficos expostos aqui foram levantados com a única pretensão de ilustrar os elementos principais de sua formação teórica, bem como o momento histórico e panorama científico mais amplo no qual sua obra está inserida, não sendo encarados como elementos explicativos para os rumos e desenvolvimentos de sua perspectiva antropológica. Da mesma forma, também não estamos tentando calcular os impactos específicos que a obra clastreana teve para com a antropologia em geral, ou, ainda, buscar avaliar a validade de suas teorias e hipóteses em reflexões contemporâneas — trabalho que, por sua complexidade, implicaria uma pesquisa isolada por si só. Sendo assim, nosso objetivo é analisar a obra de Clastres através de seus principais tópicos, bem como os eixos teóricos que lhe dão sustentação.

Iniciaremos nosso capítulo com uma curta revisão sobre a vida e obra de Clastres, atentando para os aspectos centrais de sua formação enquanto antropólogo. O tópico em questão é seguido por um exame sobre as principais referências e fontes

que, em seu conjunto, influenciam profundamente o desenvolvimento do pensamento de Pierre Clastres. Tentaremos, também, demonstrar as particularidades do momento histórico, teórico e político no qual a produção de Clastres está inserida, explicitando o impacto desse período na obra do autor através de seu debate com outras correntes teóricas que disputavam espaço nesse contexto: o estruturalismo de Lévi-Strauss e o marxismo.

Uma vez erguida essa base, passaremos à análise da antropologia de Pierre Clastres, examinando-a a partir de seus três eixos centrais: a crítica ao Ocidente; o recurso metodológico da inversão; e sua visão particular sobre o papel de uma antropologia política. É a partir desse ponto que adentramos propriamente nas ideias e perspectivas que são expostas em sua obra, analisando, através de seus principais tópicos¹, o caminho percorrido pelas ideias clastreanas até chegar em seu ponto máximo: a tese da sociedade contra o Estado que, como veremos, irá transformar e condicionar todas as reflexões antropológicas feitas por Clastres após 1974. Por fim, ponderamos sobre a ideia — compartilhada entre muitos comentadores de Clastres — de que sua obra constitui uma espécie de revolução no campo da antropologia, numa tentativa de afastamento crítico em relação a essa perspectiva.

1.1 VIDA E OBRA DE PIERRE CLASTRES

Nascido em Paris, no ano de 1934, Pierre Clastres foi um influente etnólogo francês, reconhecido, principalmente, por sua tese de que as *sociedades primitivas* seriam não somente sociedades sem Estado, mas, sobretudo, sociedades *contra* o Estado. Assim como uma grande parcela dos principais teóricos franceses, Clastres iniciou sua formação no campo da filosofia, tendo se formado no ano de 1957 na Universidade de Sorbonne. No entanto, passa a demonstrar um interesse crescente pela etnologia a partir da influência de autores como Alfred Métraux e, principalmente, Claude Lévi-Strauss. Este último posteriormente viria a ser, a partir da década de 1960, não somente professor de Clastres no *Collège de France*, como também o orientador de sua tese de doutorado sobre os Guayaki no Paraguai.

¹ É possível encontrar, no Anexo 1, um exame cronológico dos principais textos de Pierre Clastres — o qual pode ser utilizado como ferramenta de auxílio à presente exposição.

Não existem muitos dados sobre a juventude do autor², mas é possível dizer, como o fez Abreu Filho (2015, p. 282) em sua revisão, que, obviamente, o jovem Pierre Clastres não poderia ter sido indiferente ao momento histórico em que vivia, principalmente no que se refere às guerras que devastaram a Europa, “aos nazismos e aos fascismos que expuseram, no âmbito mesmo da civilização ocidental, sua radical intolerância à diferença”. O mais decisivo, no entanto, teria sido a decepção de Clastres e de toda uma geração com a “promessa comunista” gerada a partir da revolução soviética, principalmente após a invasão da Hungria em 1958 e o anúncio oficial por Khrushchev dos crimes de Stalin, momento que modifica o “agenciamento político e existencial” de diversos militantes comunistas da célula do Partido Comunista Francês (PCF) ligada a *Sorbonne*, entre eles, Lucien Sebag, Michel Country, Alfred Adler e, é claro, Pierre Clastres (Abreu Filho, 2015, p. 283). Clastres teria, ainda, feito parte da oposição à guerra na Argélia (1954-1962), ao lado de personagens como Félix Guattari e, tido também uma participação ativa nos protestos de maio de 1968, onde “estava empenhado em construir sólidas barricadas nos bulevares de Paris” (Prado Júnior, 2004, p. 9)

Em 1962, sob a orientação de Lévi-Strauss no *Collège de France*, Clastres inicia suas primeiras reflexões no campo da etnologia, com a publicação de “Troca e poder: filosofia da chefia indígena” ([1962] 2020), onde discute a natureza do poder político nas sociedades indígenas, propondo a tese de que o chefe seria uma espécie de prisioneiro do grupo, tendo sua autoridade neutralizada pelo restante da sociedade, no intuito de impedir que o poder do chefe se tornasse um poder coercitivo. O título do trabalho, entretanto, teria sido imposto ou sugerido por Lévi-Strauss, “talvez porque o texto lhe parecesse ultrapassar a pura etnografia, caminhando já na direção de uma teoria geral da política e do Estado” (Bento, 2004, p. 10).

É também a partir da influência de Lévi-Strauss — professor que “surpreendentemente, sempre martelou para todos seus alunos a imperiosa necessidade da experiência de campo” (Loyer, 2015, p. 456) —, que Pierre Clastres

² De forma geral, parece haver uma escassez de dados bibliográficos sobre a vida de Pierre Clastres, de modo que encontramos dificuldade de acessá-los mesmo em trabalhos que se detêm especificamente sobre sua obra, como no caso da dissertação de Barbosa (2002). Bento Prado Júnior (2004), amigo pessoal de Clastres, afirmou em entrevista que muitas lembranças já fugiram de sua memória, de modo que se viu forçado a ligar para Hélène Clastres (viúva do autor) com intuito de recordações referentes a datas e momentos específicos — todavia o auxílio teria sido muito pequeno. De fato, não contamos, até o presente momento, com o empreendimento de uma biografia específica sobre a vida de Clastres, motivo pelo qual a grande parte das informações aqui são retiradas de pequenos trechos de diversos textos.

realiza suas primeiras pesquisas etnográficas, com os Guayaki no Paraguai, entre os anos de 1963 e 1964. A pesquisa em questão daria origem a sua tese de doutorado sobre a vida social da “tribo nômade”, defendida em 1965, sendo posteriormente convertida em seu primeiro livro: a “Crônica dos Índios Guayaki” ([1972] 2020b).

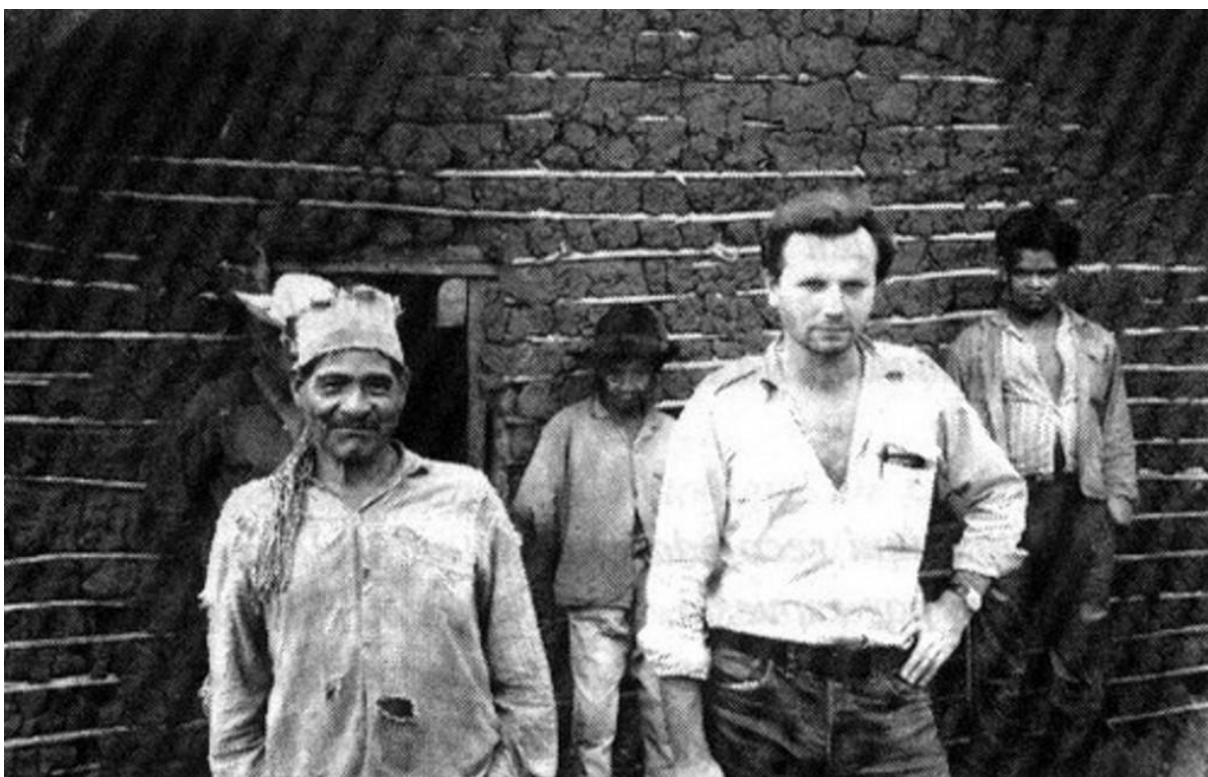


Figura 3: Pierre Clastres junto aos Guaraní no Paraguai, entre os anos de 1965 e 1966 (Clastres, 1993).

Essa, entretanto, não é a única experiência etnográfica de Clastres, que retorna outras vezes à América do Sul, realizando, ainda na década de 1960, pesquisas mais curtas no Paraguai entre os Guaraní (1965-1966) e os Chulupi (1966-1968); na década de 1970, Clastres realiza pesquisa junto aos Yanomami (1970-1971) na Venezuela e faz uma curta visita aos Guaraní (1974) no Brasil (Lima e Goldman, 2020). A importância do trabalho de campo para formação de sua perspectiva é reconhecida não somente por seus comentaristas (Barbosa, 2002; 2004; Abensour, 2007; Lima e Goldman, 2020), mas também pelo próprio autor, que assinala, em diversos momentos de sua

obra, a importância das *evidências etnográficas*³ para formulação de sua teoria (Clastres, 1982).

Em suas estadias no Brasil, Clastres chega a lecionar por curtos períodos na Universidade de São Paulo; torna-se amigo de Fernando Henrique Cardoso e, principalmente, de Bento Prado Júnior (2004), que relata em entrevista suas memórias sobre a relação de proximidade com o autor. Um outro destacado amigo pessoal de Clastres é o antropólogo norte-americano Marshall Sahlins, que, ao passar o ano de 1968 frequentando o *Laboratoire Anthropologie Sociale* do *Collège de France* a convite de Lévi-Strauss em Paris, recorda almoçar diariamente junto com o Clastres, discutindo sobre dados etnográficos e “*whether or not society was ripe for revolution*” (Graeber e Wengrow, 2021, p. 145).

Durante boa parte de sua vida, Clastres fora casado com a também antropóloga Hélène Clastres — orientanda de Alfred Métraux que escreve uma importante tese sobre a busca dos indígenas guarani pela “terra sem mal” (Clastres, 2007)⁴. Hélène acompanhou Pierre Clastres nos últimos períodos de seu trabalho de campo entre os Guayaki no Paraguai, sendo brevemente citada pelo autor nas últimas páginas da “Crônica dos índios guayaki” (Clastres, 2020b). Clastres, entretanto, viria a ser expulso do grupo de pesquisa de Lévi-Strauss em 1974, sob a justificativa⁵ de utilização não autorizada do papel de carta oficial (Graeber e Wengrow, 2021), de modo que formaliza sua carreira se tornando diretor de pesquisa no *Centre National de la Recherche Scientifique*, até o ano de sua morte (Abreu Filho, 2015).

De modo geral, a obra de Pierre Clastres está, quase que em sua totalidade, organizada a partir de artigos que foram publicados pelo autor entre os anos de 1963 e 1977, ano em que faleceu prematuramente num acidente de carro na região de Cévennes, na França. Dessa forma, sua produção bibliográfica é constituída por uma obra etnográfica (Clastres, [1974] 2020b); duas coletâneas de textos que foram originalmente publicados em diversas revistas ([1974] 2020; [1974] 1982); um compilado de mitos e contos Guarani ([1974] 1993); e, por fim, uma pequena

³ Veremos, mais à frente, a particularidade que assume a ideia de *evidências etnográficas* na obra de Pierre Clastres.

⁴ Renato Sztutman (2009) escreveu um interessante artigo no qual examina algumas semelhanças e distinções entre as perspectivas teóricas de Pierre e Hélène Clastres.

⁵ O curto relato de Graeber e Wengrow (2021) sobre o caso, no entanto, leva a entender que, em sua opinião, o verdadeiro motivo da expulsão teria sido a orientação política anarquista de Pierre Clastres — hipótese essa que nos parece um tanto exagerada.

quantidade de artigos menores que ficaram de fora de suas coletâneas (Clastres, 1963; 1964; 1965; 1967; 1967b; 1968b; 1968c; 1971; 1974; 1975). Além disso, quinze anos após o falecimento de Pierre Clastres, Hélène Clastres e Michel Cartry organizaram a publicação póstuma do material etnográfico de Clastres sobre as sociedades indígenas da região do chaco paraguaio: “*Mythologie des Indiens Chulupi*” (Clastres, 1992). A obra oferece ao leitor uma série de esboços, notas de campo e transcrição de mitos indígenas que foram recolhidos pelo autor na década de 1960, durante o trabalho etnográficos de Clastres entre os Chulupi no Paraguai.

Cronologicamente, sua primeira obra a ser publicada no formato de livro foi a “Crônica dos Índios Guayaki” ([1972] 2020b), que apresenta os resultados de sua pesquisa de campo entre os indígenas Guayaki no Paraguai. A obra, originada a partir de sua tese de doutorado, será analisada em detalhes no terceiro capítulo. Por enquanto, é interessante assinalar que a *crônica* de Clastres pode ser lida muito mais como um *romance filosófico* (Viveiros de Castro, 2020) do que uma tese em sentido estrito, uma vez que mistura seus dados com elementos autobiográficos sobre a vida e a viagem do autor rumo aos *selvagens* que estava buscando, em um formato bastante similar com os “Tristes Trópicos” (1996) de Lévi-Strauss.

Sua segunda obra, publicada no ano de 1974, foi, justamente, aquela que lhe trouxe o reconhecimento que possui até hoje. Trata-se de “A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política” (2020), formada por doze artigos publicados entre os anos de 1962 e 1974, nos quais Clastres discute temáticas que vão desde a natureza política das *sociedades primitivas*, reflexões sobre a oposição entre masculino e feminino entre os Guayaki, até a função que instituições como a exogamia e a tortura assumem nas sociedades indígenas.

Através dessa coletânea, é possível visualizar o contínuo desenvolvimento das ideias e perspectivas de Pierre Clastres, que se iniciam com a concepção de que o verdadeiro obstáculo para o estudo das sociedades indígenas é o reconhecimento de que, nessas sociedades, o poder político não necessita ser universalmente coercitivo; até chegar, enfim, em sua famosa tese de que as *sociedades primitivas* são *sociedades contra o Estado*, uma vez que utilizam-se de diversos mecanismos políticos e sociais para evitar que o surgimento de um poder separado da totalidade do corpo social. Em fato, uma leitura cronológica dos textos contidos nesta coletânea auxilia o entendimento de que os elementos centrais que constituem as teses teóricas e políticas

de Pierre Clastres estão presentes desde o início de sua produção, mas, todavia, assumem sua forma final e conclusiva com a enunciação da tese contida na *sociedade contra o Estado*.

Ainda no ano de 1974, Pierre Clastres publica *“La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los guaraníes”* (1993). Trata-se de uma ontologia das *belas palavras* guaranis, isto é, o modo específico pelo qual esses indígenas se comunicam com seus deuses. A coletânea conta com três referências bibliográficas fundamentais: León Cadogan — etnólogo paraguaio responsável por estudos significativos sobre a língua e cultura guarani; Curt Nimuendaju — etnólogo de origem alemã que realizou inúmeras pesquisas etnográficas entre povos indígenas do Brasil; e André Thevet — explorador francês que viajou pelo mundo no século XVI, vindo a escrever aqueles que seriam alguns dos primeiros relatos de viagem sobre a América do Sul.

A estrutura do livro se dá por transcrições dessas *belas palavras*, intercaladas por alguns curtos comentários de Clastres, os quais procuram interpretar brevemente os cânticos e relatar alguns dados essenciais sobre seu processo de seleção e tradução. A imensa maioria dos materiais expostos no texto foram tanto coletados quanto traduzidos do guarani ao espanhol por León Cadogan (1959), que os publica em sua obra *“Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbýá-Guaraní del Guairá”*. Apesar de reconhecer a importância do trabalho de Cadogan, dando-lhe o devido crédito⁶ ao longo das páginas de *“La palabra luminosa”* (1993), Clastres expõem, em diversos momentos, uma certa discordância em relação à tradução e interpretação que foram anteriormente empregue pelo antropólogo paraguaio.

Sua última obra — *“Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política”* — é publicada no mesmo ano de sua morte, em 1977. Constituída por doze textos que foram originalmente escritos entre os anos de 1969 e 1977, a coletânea se revela como sendo de uma natureza um tanto quanto distinta da *“Sociedade contra o Estado”* (2020), na medida em que é composta por trabalhos cujo caráter vai além da escrita antropológica em um sentido mais clássico.

⁶ É interessante ressaltar o fato de que existe uma polêmica acusação de que Pierre Clastres teria roubado os materiais etnográficos de León Cadogan (ver Reynoso, 2015). A controvérsia, no entanto, carece de fontes mais aprofundadas que justifiquem a inculpação de Clastres. Um problema advindo do livro, todavia, é o fato de que mesmo que Clastres tenha, de fato, dado crédito a Cadogan pela coleção dos materiais etnográficos, alguns outros autores que trabalham sobre a obra a tratam como se fosse fruto do mérito isolado de Clastres, eclipsando a figura do antropólogo paraguaio (Reynoso, 2015).

Dessa forma, a última obra de Clastres agrega não somente uma série de artigos científicos, como também algumas resenhas críticas de outros livros, verbetes produzidos para um dicionário de etnologia, relatos etnográficos e, não menos importante, uma espécie de conto literário, no qual Clastres narra a história fictícia de um grupo de turistas ocidentais que visitam uma aldeia de *selvagens*: nessa cômica historieta, a todo momento os brancos são ridicularizados no texto por manterem uma falsa certeza de que todos os *selvagens* seriam iguais, e por serem enganados pelos indígenas, que mercantilizam a própria exotização de sua imagem, cobrando cada vez mais caro para aparecerem progressivamente mais *selvagens* nas fotos tiradas pelos turistas.

De uma forma geral, a “Arqueologia da violência” (1982) depende, em muitos sentidos, dos princípios e fundamentos previamente expostos por Clastres na “Sociedade contra o Estado” (2020), de forma que a grande maioria dos textos parte de antemão do pressuposto de que as *sociedades primitivas* são sociedades *contra* o Estado. Assim, a maior parte dos trabalhos que compõem essa coletânea se desprendem dessa ideia principal, servindo tanto como apoio quanto desenvolvimento para ela. É o caso, por exemplo, das reflexões clastreanas sobre a guerra ou sobre a economia *primitiva*, sendo ambas encaradas como um desdobramento da concepção de que as sociedades indígenas trabalham ativamente e conscientemente com intuito de evitar o surgimento de uma divisão em seu meio social, de modo que essas e outras instituições são examinadas a partir da hipótese de que seriam mecanismos socioculturais específicos para evitar o surgimento do Estado, como veremos adiante.

Uma outra marca distintiva da “Arqueologia da violência” (1982) é o teor extremamente ácido com que Pierre Clastres responde seus críticos e, igualmente, avalia perspectivas teóricas opostas às suas. A postura sarcástica e irônica assumida por Clastres quando debate criticamente com seus pares pode ser percebida, em especial, nos textos “O retorno das luzes” ([1977] 1982) — onde Clastres responde às críticas feitas por Pierre Birnbaum (1977) a sua obra — e, em “Os marxistas e sua antropologia” ([1977] 1982) — trabalho no qual julga negativamente as perspectivas teóricas marxistas de autores como Maurice Godelier (1977) e Claude Meillassoux (1977).

Por ter sido publicado no mesmo ano da morte do autor, a “Arqueologia da violência” (1982) carrega ainda alguns efeitos de seu falecimento, como o fato de seu

ataque crítico ao marxismo possui um evidente caráter de rascunho não finalizado, uma vez que fora redigido somente alguns dias antes de sua morte — motivo pelo qual o texto possui alguns problemas de deciframento do manuscrito, com palavras ou expressões duvidosas que foram colocadas em colchetes ou deixadas em branco pelos editores. Além disso, os últimos artigos que compõem a coletânea contêm algumas notas de rodapé do autor, nas quais Clastres expõe problemas teóricos que ainda não tinha sido capaz de resolver. Tratava-se de questões etnológicas que investigavam, a partir da temática de guerra e dos guerreiros, “em que condições a divisão social pode surgir na sociedade indivisa?” ([1977] 1982, p. 204). Assim, entre as questões que viriam a ser trabalhadas, Clastres propunha iniciar um estudo sobre o império incaico e suas guerras de Estado, numa provável tentativa de compreender, através da história das sociedades incaicas, a possibilidade de surgimento do Estado nas sociedades *selvagens* indivisas. O trabalho, infelizmente, foi interrompido por sua morte prematura.

1.2 REFERÊNCIAS E FONTES FUNDAMENTAIS

Acreditamos que para compreender não somente o trabalho de Clastres, mas também a maneira pela qual o autor mobiliza sua ideia particular de *selvagem* e fundamenta suas teses, é necessário levar em consideração algumas referências específicas, as quais influenciaram profundamente os desenvolvimentos teóricos de sua obra. Portanto, antes de darmos seguimento ao exame dos tópicos que fundamentam a perspectiva clastreana, é necessário que gastemos um curto espaço discorrendo sobre os principais pensadores responsáveis por inspirar determinados eixos da teoria de Pierre Clastres.

Claude Lévi-Strauss, evidentemente, é o primeiro nome que vem à mente, sendo o professor responsável por orientar não somente a tese de doutorado de Clastres, mas também toda uma série de artigos originalmente publicados pelo autor na revista *L'homme*. A influência de Lévi-Strauss pode ser sentida em diversos momentos da obra de Pierre Clastres, mesmo em seus últimos trabalhos, nos quais o autor viria a criticar abertamente o método de análise estrutural empregado por seu professor. A amplitude da influência lévi-straussiana nas perspectivas de Clastres é um tópico bastante discutido entre aqueles que teceram comentários sobre a obra do autor. Mesmo reconhecendo o quanto as ideias de Clastres devem às de Lévi-Strauss, alguns

comentaristas defendem a tese de que, no entanto, o aluno teria se afastado e, até mesmo superado seu mestre (Barbosa, 2004), sendo sua obra considerada por alguns como o primeiro sinal da virada pós-estruturalista dos anos de 1960 (Viveiros de Castro, 2011).

Na opinião desses autores, a obra de Clastres teria avançado até limiares nos quais Lévi-Strauss não foi capaz de chegar. O motivo dessa afirmação é a concepção de que “Clastres começa onde Lévi-Strauss havia parado” (Barbosa, 2004, p. 543), isto é, no trabalho etnográfico — encarado por esses comentadores como característica ausente na obra de Lévi-Strauss. Assim, acredita-se que a etnografia teria levado Clastres para além da análise do *pensamento selvagem*, colocando-o não somente diante do mundo indígena, mas também dentro dele (Barbosa, 2002). Tenha Clastres ultrapassado Lévi-Strauss ou não, é impossível deixar de reconhecer a sombra do segundo sobre a obra do primeiro, de forma que o espírito teórico de Lévi-Strauss pode ser encontrado nas mais diversas reflexões clastreanas.

É importante ressaltar que Clastres jamais teve uma ruptura definitiva com a filosofia: mesmo a influência de Lévi-Strauss e “a prática da análise estrutural não interrompeu o convívio, por exemplo, com a filosofia alemã” (Prado Júnior, 2004, p. 4). Dessa forma, é comum encontrar em seus textos referências precisas a autores clássicos do campo filosófico, na maioria das vezes como fórmulas para ilustrar um argumento ou apresentar a generalidade de alguma discussão, como é o caso de quando recupera o pensamento de Nietzsche para discutir a questão referente ao *poder* (Clastres, 2020).

Mesmo quando Clastres não faz referência explícita a nenhum autor em específico, é possível visualizar uma influência de determinados filósofos na construção da estrutura de sua argumentação. Um exemplo disso são as fórmulas clastreanas que determinam o ser social da *sociedade primitiva* como um *ser-para-a-guerra*, ou, no caso particular do guerreiro, um *ser-para-a-morte*, as quais parecem se inspirar muito na obra de Heidegger, mesmo sem que esse seja citado por Clastres⁷. Há, também, alguns casos em que Clastres (2020, p. 209) explica sua ideia de *sociedade contra o Estado* utilizando-se da linguagem empregada por Deleuze e Guattari em “O Anti-Édipo”

⁷ Em nossa análise da obra de Clastres encontramos somente uma referência explícita a Heidegger, na “Entrevista” (2020) dada por Clastres à revista francesa *L'Anti-Mythes*.

(2010), afirmando que a *sociedade primitiva* é uma “sociedade de codificação”, sendo, portanto, capaz de controlar seus órgãos com intuito de evitar o surgimento do Estado.

Quanto ao campo da etnologia, os primeiros trabalhos de Clastres são marcados por uma referência constante a antropólogos que produziram suas obras contemporaneamente a de Lévi-Strauss. Para se ter uma noção, em “Independência e exogamia” (2020), texto de 1963 no qual Clastres discute sua hipótese sobre a exogamia como um meio *positivo* para a aliança política, são citados mais de dez antropólogos cujas obras foram publicadas, principalmente, na década de 1950. A razão para estarmos dando destaque a esse dado, é o fato de que, em nossa percepção, conforme o pensamento de Clastres se desenvolve, o número de antropólogos na lista de autores que lhe servem como referência vai progressivamente diminuindo, de modo que em fases posteriores de sua obra é possível perceber uma influência cada vez maior de trabalhos escritos por cronistas, missionários, viajantes, e pensadores europeus dos períodos renascentistas e iluministas.

Isso não significa dizer, obviamente, que Clastres deixe de citar outros antropólogos ao decorrer de sua obra — de fato o faz, mas em menor proporção se comparado ao início de sua produção acadêmica. Dos antropólogos citados como referência⁸ por Clastres em seus trabalhos escritos na década de 1970, é possível destacar a figura de Jacques Lizot — com quem Clastres realizou uma pesquisa junto aos Yanomami da Venezuela — e, em maior medida, Marshall Sahlins, que, além de ser amigo pessoal do autor, também inspirou-o profundamente em suas reflexões sobre o que viria a chamar de *economia selvagem*.

É principalmente nos trabalhos posteriores a “Sociedade contra o Estado” (2020) que o referencial teórico de Clastres se modifica, e o autor passa a utilizar-se cada vez mais de fontes históricas registradas por cronistas e missionários, que, na sua argumentação, devem ser consideradas como *evidências etnográficas* (Clastres, 1982). Um exemplo preciso disso é sua análise sobre a guerra nas sociedades primitivas (Clastres, 1982), onde a esmagadora maioria das referências que são mobilizadas por Clastres para construção de seu argumento são retiradas dos documentos da

⁸Estamos nos referindo aqui dos antropólogos que Clastres cita como uma referência para formulação de seu pensamento, de modo que essa lista não inclui aqueles que foram duramente criticados pelo autor nas fases finais de sua obra, como Maurice Godelier, Claude Meillassoux, Pierre Birnbaum, André Leroi-Gourhan, entre outros.

Companhia de Jesus escritos no século XVIII, fazendo referência, especialmente, às sociedades indígenas da região do chaco. Os impactos analíticos dessa abordagem serão avaliados no segundo capítulo, quando examinarmos a maneira pela qual Clastres constrói seu objeto de estudo.

Por enquanto, é interessante perceber que o uso acentuado desses referenciais por Clastres fortalece nossa hipótese de que o *selvagem* constitui uma espécie de *ser genérico* na obra do autor — construído a partir de uma coleção de recortes documentais e etnográficos retirados de distintos contextos. Em determinado momento de sua obra, Clastres (1982, p. 146) chega a afirmar que suas *evidências etnográficas* sobre os *selvagens* não devem ser consideradas nenhuma novidade, pois se basearem nos “escritos de todos os viajantes, missionários, cronistas e etnógrafos que, desde o início do século XVI, se sucedem no Novo Mundo”.

É também a partir da “Sociedade contra o Estado” (Clastres, 2020) que pensadores europeus clássicos dos períodos renascentista e iluminista começam a ter um destaque cada vez maior na construção dos argumentos de Pierre Clastres. Evidentemente, não se trata de uma particularidade específica de sua obra, uma vez que tais autores possuem uma centralidade indiscutível para as ciências humanas — a ponto de Lévi-Strauss (2017) ter reconhecido Jean-Jacques Rousseau como “o verdadeiro fundador das ciências do homem”. Todavia, é impossível deixar de assinalar o quanto as ideias de Clastres vão se tornando próximas das perspectivas políticas e retóricas de autores como Montaigne (2009), Rousseau (2020) e, principalmente, Étienne de La Boétie (1982), cuja ideia de *malencontro* é central para a argumentação clastreana sobre o surgimento do Estado.

A forma particular pela qual cada um desses referenciais supracitados virá a influenciar determinados aspectos da obra e do pensamento de Pierre Clastres será analisada no desenvolvimento do presente trabalho, aparecendo, assim, nos mais variados tópicos deste e dos próximos capítulos. Dessa forma, a atual revisão tem por intuito realizar um mapeamento geral das ideias e debates que, de uma forma ou de outra, tiveram impacto para os desenvolvimentos da teoria de Clastres. Uma revisão desse tipo se faz importante justamente para contornar a ideia — comum a muitas revisões teóricas — de que a obra do autor analisado seria uma espécie de eixo isolado, ou, ainda, um ponto fora da curva na história da teoria antropológica. Em nossa perspectiva, pelo contrário, julgamos ser mais produtivo um afastamento dessa

visão do antropólogo enquanto ser isolado, investindo em uma análise que considere não somente as referências fundamentais que guiam o pensamento de Pierre Clastres, como também a forma específica pela qual o contexto histórico, político e teórico no qual seu trabalho está inserido influi para o desenvolvimento de sua obra, como veremos a seguir.

1.3 UMA OBRA PRODUZIDA NA INTERSECÇÃO DE UM MOMENTO ESPECÍFICO

Como afirmamos na introdução, um dos motivos que orienta a escolha da obra de Pierre Clastres como eixo central de nossa análise é a percepção de que seu trabalho ilustra uma série de paradoxos, conflitos e contradições com os quais a ciência antropológica se depara na segunda metade do século XX. Assim, para uma compreensão mais precisa sobre o terreno histórico no qual as ideias de Pierre Clastres são geradas, é necessário considerar o momento teórico e político específico no qual o autor formula seus principais pressupostos.

Em um artigo no qual analisa as transformações no pensamento social e político francês do século XX, o historiador norte americano Samuel Moyn (2004, p. 56) chama a atenção para o fato de que a obra de Pierre Clastres se localiza numa interessante intersecção de desenvolvimentos no pensamento acadêmico francês no pós-guerra, a qual envolve:

“the disciplinary history of ethnography in the crisis years of structuralism; the longer tradition of the literary essayist and moralist, in which primitive ‘others’ often served as a privileged means for thinking about French Modernity; the reception of Friedrich Nietzsche in the years in which postmodernism came into fashion; the creative ferment, among intellectuals, of the years following the 1968 events”.

Todavia, para Moyn (2004), a principal e mais significativa relevância da obra de Clastres naquele contexto é, antes de tudo, seu papel político no processo de decomposição e busca por alternativas para além do marxismo entre os intelectuais franceses⁹. Ora, não é difícil visualizar, no pensamento de Pierre Clastres, a presença de cada um desses aspectos citados por Moyn (2004, p. 65), de forma que, para o

⁹ Como veremos no segundo capítulo, a concepção de que as teorias de Clastres só poderiam ser pensadas estando em relação direta com o clima anti-marxista que se mantinha em uma boa parcela do pensamento francês do século XX não é isolada ao texto de Moyn (2004), aparecendo também nas revisões feitas por Amselle (1979) e Godelier (2018).

historiador, *"the timing for Clastres's primitivism reversal of thinking about power and rejection of the state was extraordinarily propitious, and only an unexpected convergence of trends explains his brief moment of popularity and prominence in the 1970s."*

Dessa forma, acreditamos que seja possível visualizar a obra de Clastres como uma ilustração particular de um determinado momento no pensamento social e político francês, no qual o estruturalismo vinha perdendo sua força e, ao mesmo tempo, as crises históricas na União Soviética fizeram com que a teoria marxista fosse radicalmente questionada. Sendo assim, o presente tópico possui, como principal função, a elaboração de um quadro geral sobre a maneira específica com que Clastres se relaciona com essas duas principais perspectivas teóricas, sendo ambas centrais nas discussões antropológicas francesas daquele momento. É através da crítica de Clastres a essas duas correntes epistemológicas que podemos visualizar o modo como o autor se posicionava frente a esse debate, em sua tentativa de propor um novo entendimento para a antropologia.

1.3.1 UMA TEOLOGIA SEM DEUS; UMA SOCIOLOGIA SEM SOCIEDADE: A CRÍTICA DE PIERRE CLASTRES AO ESTRUTURALISMO DE LÉVI-STRAUSS

Mesmo tendo feito parte do grupo de orientandos de Lévi-Strauss e, da mesma forma, tendo utilizado-se, durante todo o período de produção de sua obra, de formulações teórico-argumentativas que fazem lembrar o espírito de seu professor, Clastres sempre fora um crítico ativo da análise estrutural, apontando constantemente para seus limites enquanto método analítico. De fato, a percepção, por parte de Clastres, de que o estruturalismo havia chegado, com a obra de Lévi-Strauss, a seu limite máximo de possibilidades, é passível de ser percebida ainda em seus primeiros textos, de forma que em "Troca e poder: filosofia da chefia indígena" ([1962] 2020), Clastres constrói sua argumentação em torno da ideia de que a perspectiva tradicional da troca e da reciprocidade não seria, sozinha, capaz de explicar o âmbito da chefia nas sociedades indígenas.

É com base nesse texto que Bento Prado Júnior (2004, p. 5) argumenta, em seu "Prefácio", que uma das maiores diferenças entre Pierre Clastres e alguns dos demais discípulos de Lévi-Strauss, é o fato de que o autor da "Sociedade contra o Estado" (2020), por ser avesso ao "cientificismo do tempo", acaba por se distanciar da vertente

puramente *formalista* do estruturalismo, para a qual haviam deslizado outros orientandos de Lévi-Strauss. Bento Prado Júnior (2004, p. 4) ainda relembra que, “na atmosfera intelectual da época”, o estruturalismo havia passado a se apresentar como “uma espécie de Juízo Final da Razão, capaz de neutralizar todas as ambiguidades da História e do Pensamento”.

A convivência prolongada com a filosofia foi, na opinião de Bento Prado Júnior (2004), um dos fatores centrais que motivaram Clastres a ir além do estruturalismo dogmatista de seu tempo, trabalhando com o problema da chefia indígena para além dos modelos analíticos da reciprocidade, uma vez que, para compreender o problema da chefia enquanto elemento desprovido de poder efetivo, era necessário “captar algo como uma *intencionalidade coletiva*, mais profunda do que as estruturas que a exprimem” (Prado Júnior, 2004, p. 5). É essa ênfase constante na *intencionalidade sociológica* dos modelos indígenas, presente desde os primeiros trabalhos de Clastres, que o conduz para um afastamento cada vez maior de alguns preceitos estruturalistas, direcionando sua obra no caminho que o levará até a ideia de *sociedade contra o Estado*.

É justamente depois da publicação de seu texto mais famoso que Pierre Clastres passa a se afastar do estruturalismo de maneira mais formal, afirmando, em uma entrevista realizada em 1974 (Clastres, 2020), que, apesar de não ter nada contra o estruturalismo enquanto perspectiva teórica, não considera a si mesmo enquanto um pensador dessa corrente, pois seu trabalho estaria centrado em interrogações no campo da antropologia política. A escolha dos termos utilizados por Clastres não constitui uma mera formalidade, mas parte da percepção de que o estruturalismo, na visão do autor (Clastres, 2020, p. 193) “aparentemente funciona” apenas para os estudos antropológicos referentes ao campo dos mitos e do parentesco, não sendo suficientemente profícuo para as análises políticas que Clastres pretendia realizar, ponto esse que será posteriormente desenvolvido pelo autor em sua crítica aos etnólogos marxistas (Clastres, 1982).

Conforme o pensamento de Pierre Clastres se desenvolve, seu afastamento em relação ao estruturalismo acaba por se transformar em uma crítica aberta, de forma que dos quatro textos publicados pelo autor em 1977, três deles contém críticas mais ou menos diretas ao estruturalismo e a obra de Lévi-Strauss. Em “A arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” (1982), o entendimento e o argumento

central de Clastres a respeito da atividade guerreira nas sociedades indígenas é construído a partir de um contraponto ao de Lévi-Strauss, que, nas “Estruturas elementares do parentesco” (2012, p. 107), afirma que as guerras nada mais são do que “o desfecho de transações infelizes”.

Clastres (1982) visualiza a afirmação de Lévi-Strauss (2012) como um erro que, além de não sobreviver a um exame etnográfico — uma vez que as fontes utilizadas por Clastres indicavam, sobretudo, uma universalidade da guerra nas *sociedades primitivas* — também contribui para o apagamento do papel político essencial e específico que possui a guerra nessas sociedades, que, na opinião de Clastres (1982) consistia em causar intencionalmente uma fragmentação social que impede o surgimento do Estado. Ainda nesse texto, o autor chega a ponto de criticar um dos aspectos centrais do estruturalismo de Lévi-Strauss, isto é, a troca, que têm sua suposta universalidade questionada por Clastres (1982, p. 185), chegando a afirmar que a perspectiva lévi straussiana é simétrica e oposta a de Thomas Hobbes:

Quer isto dizer que é preciso abandonar a ideia da sociedade como lugar de troca, a fim de respeitar a realidade primitiva em todas as suas dimensões? Absolutamente. Com efeito, não se trata de uma alternativa: ou a troca ou a violência. Não é a troca em si que está em contradição com a guerra, mas o discurso que limita o ser social da sociedade primitiva exclusivamente à troca. A sociedade primitiva é o espaço da troca e *é também o lugar da violência*: a guerra, como a troca, pertence ao ser social primitivo. Não se pode (e é isto que tentaremos estabelecer) pensar a sociedade primitiva sem pensar ao mesmo tempo a guerra. Para Hobbes, a sociedade primitiva era a guerra de todos contra todos. O ponto de vista de Lévi-Strauss é simétrico e inverso ao de Hobbes: a sociedade primitiva é a troca de todos com todos. Hobbes não via a troca, Lévi-Strauss não vê a guerra. (grifos do autor)

A crítica clastrena ao estruturalismo de Lévi-Strauss continua em seu trabalho seguinte: “Infortúnio do guerreiro selvagem” ([1977] 1982). Nesse artigo, onde Clastres dá seguimento às reflexões sobre a guerra nas *sociedades primitivas* — centrando-se, dessa vez, na figura específica do guerreiro —, é possível perceber uma ênfase constante do autor em afirmar que sua teoria está atestada por diversos dados etnográficos — característica que, como acabamos de ver, Clastres consideraria ausente nas reflexões de Lévi-Strauss sobre a guerra.

Além disso, já nos anexos do texto, onde somos apresentados a uma curta coletânea de mitos indígenas sobre importantes guerreiros, um pequeno comentário, referente a análise empregada nas “Mitológicas” (2004) por seu antigo professor, é feito por Clastres (1982, p. 243): “Os mitos, sem dúvida, se pensam entre si, como o escreve Lévi-Strauss, mas pensam antes de tudo a sociedade: são o discurso da sociedade primitiva sobre si mesma”. Portanto, mesmo reconhecendo a importância da análise estruturalista para o entendimento dos mitos, Clastres percebe nela uma falha metodológica, que será melhor abordada em seu último texto.

Apesar da crítica ao que Clastres chama de *etnomarxismo* ser o epicentro de “Os marxistas e sua antropologia” ([1977] 1982) — texto que, como sabemos, fora redigido poucos dias antes de sua morte —, há, ainda, em diversas páginas desse último trabalho, uma drástica avaliação negativa do método estruturalista na antropologia, denominado por Clastres (1982, p. 158) como “uma teologia sem deus: uma sociologia sem sociedade”. Ao longo de sua argumentação, Clastres (1982, p. 156) afirma que o método estruturalista, além de só fazer sentido quando utilizado por Lévi-Strauss — pois, “fora alguns discípulos, mais ou menos hábeis, capazes de produzir um sub-Lévi-Strauss” não existem verdadeiros teóricos estruturalistas —, somente possibilita uma análise simplificada dos mitos e dos sistemas de parentesco.

No entanto, como afirma Clastres (1982, p. 156), “parentesco não é sociedade”, e mesmo estas instituições sendo centrais para a *sociedade primitiva*, não permitem o estudo aprofundado sobre o *ser social* dos *selvagens*. Além do mais, Clastres (1982) considera que uma outra falha da análise estrutural é o fato desta não permitir responder à questão referente à função das relações de parentesco nas *sociedades primitivas*, podendo somente oferecer uma única resposta, “demasiadamente larga: serve para codificar a proibição do incesto” (Clastres, 1982, p. 157). Essa solução, todavia, explicaria somente que os homens não são animais, e nada mais,

“não explica como o homem primitivo é um homem particular, diferente dos outros, como a sociedade primitiva é irreduzível às outras. E, no entanto, as relações de parentesco preenchem uma função determinada, imanente à sociedade primitiva enquanto tal, isto é, enquanto sociedade indivisa, constituída por iguais: parentesco, sociedade, igualdade, tudo um mesmo combate” (Clastres, 1982, p. 157).

Qual é então a principal falha do estruturalismo para Pierre Clastres? Qual é a lacuna, no pensamento de Lévi-Strauss e de seus seguidores, na qual “se radica o malogro do estruturalismo?” A resposta para essa interrogação é que, na opinião de Clastres (1982, p. 156) esse “discurso magno da antropologia *não fala de sociedade*”. Desta maneira, o principal defeito notado por Clastres na análise estrutural é o fato de que ela não permite a construção de um estudo sobre a sociedade em sua concretude, arranhando, apenas, o campo das representações da sociedade sobre ela mesma; nas palavras de Clastres (1982, p. 158): “o estruturalismo só é operatório sob a condução de cortar os mitos da sociedade, de apreendê-los, etéreos, flutuando a boa distância de seu espaço de origem.” É por esse motivo que Clastres (1982, p. 157) tenta *corrigir* Lévi-Strauss, afirmando novamente que o fato de que *os mitos se pensam uns aos outros* é, sobretudo, uma qualidade secundária, pois,

“antes de mais nada, *os mitos pensam a sociedade* que se pensa a si mesma neles e tal é a *função* deles. Os mitos constituem o discurso da sociedade primitiva sobre si mesma, [e] eles envolvem uma dimensão sócio-política que a análise estrutural evita, naturalmente, de levar em consideração, sob o risco de entrar em pane”.

A ausência, por parte da teoria estruturalista, da viabilidade de uma análise contundente sobre a *sociedade primitiva* é, ainda, enunciada por Clastres (1982) como a verdadeira responsável pela aparição do marxismo como possibilidade metodológica no campo da antropologia. A conjunção entre uma demanda científica para análise de fenômenos concretos, somada à incapacidade do estruturalismo de pensar a sociedade é, para Clastres (1982), o que permite o advento do marxismo no campo da antropologia — não por mérito, uma vez que nenhum dos etnomarxistas o possuem na concepção de Clastres (1982) —, mas, essencialmente, porque em sua qualidade de teoria soberana da sociedade e da História, os antropólogos marxistas se sentem habilitados a estender seus discursos à esfera da *sociedade primitiva*, como veremos a seguir.

1.3.2 UMA DOUTRINA TOTALITÁRIA QUE DEPENDE DE UMA CRENÇA: A CRÍTICA DE PIERRE CLASTRES AO MARXISMO

Ao contrário da crítica de Pierre Clastres ao estruturalismo, que, como vimos, está presente desde suas primeiras publicações, as censuras e desaprovações para com

a teoria marxista viriam a revelar-se mais tardiamente em sua obra, assumindo a forma definitiva apenas no decorrer da década de 1970. A ausência de críticas formais ao marxismo no início da obra de Clastres, no entanto, não implica na inexistência de referências a conceitos e perspectivas notadamente pertencentes a essa linha epistemológica; pelo contrário, algumas noções e categorias marxistas tem suas primeiras aparições nos textos de Clastres ainda na década de 1960 — mesmo que o autor nem sempre fizesse alusão ao nome de Marx ou de algum partidário de sua linha de pensamento.

É o caso, por exemplo, de “Independência e exogamia” ([1963] 2020), texto no qual Clastres se utiliza das categorias de *infraestrutura* e *superestrutura* para conduzir sua análise sobre o modo de subsistência das chamadas Sociedades da Floresta. Classificando essas sociedades através de conceitos da ecologia cultural, Clastres (2020, p. 59) aceita a conclusão que considera uma homogeneidade entre as culturas da Floresta, acrescentando que “não é, portanto, surpreendente constatar que a identidade ao nível da ‘infraestrutura’ seja assinalada também no das ‘superestruturas’, isto é, dos tipos de organização social e política”. Algo similar ocorre em “O arco e o cesto” ([1966] 2020), onde Clastres utiliza o conceito de *alienação* para descrever a experiência vivida pelos homens Guayaki que são forçados a dividir suas respectivas esposas com os maridos secundários. Há de se notar, entretanto, que tratam-se de trabalhos preambulares da obra de Pierre Clastres, no qual o autor ainda não havia formalizado completamente sua perspectiva teórica particular. Não obstante, é interessante perceber o modo pelo qual essas categorias, clássicas na tradição marxista das ciências humanas, são utilizadas pelo autor nos momentos iniciais de sua obra e, da mesma forma, como serão posteriormente transformadas por Clastres, a partir do momento em que este consuma de fato sua crítica ao pensamento marxista, como veremos a seguir.

A primeira crítica frontal de Clastres ao pensamento marxista só viria a ser formulada no último ano da década de 1960, em “Copérnico e os selvagens” ([1969] 2020). Trata-se de um dos trabalhos fundamentais de toda a obra e teoria clastreana, no qual o autor aponta para a existência de um “obstáculo epistemológico” nas análises etnológicas sobre o poder nas sociedades indígenas, o qual somente será superado com o abandono do exotismo e o reconhecimento do fato de que o poder político não necessita ser universalmente coercitivo (Clastres, 2020, p. 35). Ao discutir o que

considera ser a “tarefa de uma antropologia política”¹⁰, Clastres (2020, p. 37) constata que Karl Marx e Friedrich Engels, “apesar de sua grande cultura etnológica”, jamais dirigiram suas reflexões para um caminho que os levasse para além de uma compreensão do poder político através do Estado — “se é que formularam claramente a questão”. O marxismo, portanto, é aqui visto por Clastres (2020) como ferramenta analítica insuficiente para a compreensão do poder nas *sociedades primitivas*, uma vez que serve somente para compreender sociedades nas quais as forças sociais estão em conflito, o que não seria o caso das sociedades indígenas conforme visualizadas pelo autor.

A suposta insuficiência da teoria marxista para análise das sociedades indígenas é, justamente, o ponto central sustentado por Clastres em sua crítica — radicalizada com a publicação da “Sociedade contra o Estado” (2020) em 1974. Durante o texto, Clastres (2020) não somente continua suas críticas ao pensamento marxista, como também tenta inverter seus pressupostos — atitude que, como veremos, é comum ao sistema argumentativo do autor. Primeiro, afirma que as transformações materiais em uma sociedade são muitas vezes efetivadas sem que haja nenhuma transformação social, ou seja, “a mudança no plano do que o marxismo chama de infraestrutura econômica não determina de modo algum seu reflexo consequente, a superestrutura política” (Clastres, 2020, p. 177)¹¹.

O autor considera, ainda, que os termos desse sistema podem na verdade ser invertidos, uma vez que, na *sociedade primitiva*, é a transformação (ruptura) no plano político que possibilita a exploração social e o advento do trabalho alienado, não o plano econômico, como supostamente defenderiam os marxistas; de modo que, caso queiram “conservar os conceitos marxistas de infraestrutura e superestrutura, então talvez seja necessário reconhecer que a infraestrutura é o político e que a superestrutura é o econômico” (Clastres, 2020, p. 177). Sendo assim, a tese clastreana da *sociedade contra o Estado* é formulada a partir de uma confrontação direta com o pensamento marxista, de forma que Clastres (2020, p. 190) finaliza seu texto

¹⁰ Ver o subtópico “A tarefa de uma antropologia política”.

¹¹ É interessante perceber que, apesar de tomar a teoria marxista como um bloco homogêneo, as críticas de Clastres (1982) parecem estar direcionadas principalmente a apenas uma linha argumentativa nessa imensa tradição do pensamento, a saber, a perspectiva althusseriana que caracterizava boa parte do marxismo francês na década de 1970. Dessa forma, mesmo que muitas das críticas de Clastres ao pensamento marxista sejam, de certa forma, válidas, o maior problema delas é justamente esse ato de tomar a parte pelo todo e, reduzir toda a multiplicidade do pensamento marxista a somente uma de suas vertentes.

realizando um paralelo com uma clássica premissa de Marx e Engels, afirmando que “a história dos povos que têm uma história, diz-se, é a história da luta de classes. A história dos povos sem história, é, diz-se-á, com ao menos tanta verdade, a história de sua luta contra o Estado”.

As críticas ao marxismo continuam a ser desenvolvidas por Clastres, que, em sua “Entrevista” ([1974] 2020) para a revista francesa *L'Anti-Mythes*, prossegue em sua inversão das premissas marxistas, afirmando novamente que é o surgimento do poder coercitivo e, conseqüentemente, do Estado, que origina a possibilidade de exploração econômica, não o contrário. Os teóricos marxistas, no entanto, estariam impossibilitados de perceber esse fato, uma vez que possuiriam somente uma teoria funcional do Estado, na qual este poderia ser visualizado apenas enquanto instrumento de dominação da classe dominante sobre as outras.

A avaliação negativa ao marxismo logo se estende, ainda nesse texto, a uma crítica ao Estado soviético, visto por Clastres (2020, p. 196) como uma sociedade de classes “que se constituiu puramente a partir do aparelho de Estado”, de forma que é possível visualizar, na sociedade soviética

“a genealogia das classes, dos ricos e dos pobres, dos exploradores e dos explorados, isto é, a divisão econômica da sociedade a partir da existência do aparelho do Estado. O Estado soviético, centrado no partido comunista, engendrou uma sociedade de classes, uma nova burguesia russa que certamente não é menos feroz que a mais feroz das burguesias europeias do século XIX, por exemplo. Vejo isso como certo, e quando digo tal coisa parece surrealista, a saber, *que é o Estado que engendra as classes*, pode-se ilustrá-lo tomando exemplos em mundos completamente diferentes daquele no qual vivemos, como os Incas ou a URSS.” (grifos nossos)

Dessa forma, o próprio Estado soviético torna-se um argumento para a teoria de Clastres, na qual o surgimento de uma ruptura política no interior da sociedade — leia-se, o surgimento do Estado — é a verdadeira ocasionadora de todas as demais desigualdades. O exemplo continua, e Clastres (2020) prossegue o desenvolvimento de seu argumento afirmando, como o fez na “Sociedade contra o Estado” (2020), que “é a partir do poder, da detenção do poder, que se engendra o trabalho alienado” (Clastres, 2020, p. 197), não o oposto, como pregaria a teoria marxista segundo sua leitura.

A partir de 1974, Clastres passa a tecer críticas contra a teoria marxista em praticamente todos os seus trabalhos, de forma a se tornar um tema cada vez mais

comum a suas reflexões. Dessa forma, o marxismo passa a ser apresentado por Pierre Clastres como o mais exemplar e completo contraponto de sua obra, estando sempre seus argumentos construídos em radical oposição a perspectiva de Marx, Engels ou qualquer antropólogo que utilize-se de conceitos ou noções advindos dessa escola de pensamento. Assim, o marxismo será tratado por Clastres como uma das mais vigorosas facetas dos *obstáculos epistemológicos* ao estudo das *sociedades primitivas*, sendo até mesmo descrito como uma “variante menos sumária” do pensamento evolucionista, visto que atribui como característica primitiva o fato de que as sociedades indígenas se encontram isentas de desigualdade entre dominantes e dominados — a única resposta plausível de se obter a partir do marxismo sobre a questão do poder nas sociedades primitivas seria o fato de que estas são nada mais do que a infância da humanidade (Clastres, 1982, p. 109).

A crítica passa a se radicalizar a tal ponto que Clastres (1982, p. 144) chega a afirmar ser impossível refletir sobre as *sociedades primitivas* desde um viés marxista, pois essa perspectiva metodológica estaria restrita às sociedades divididas ou, “para sistemas nos quais, aparentemente, a esfera da economia é central” — o que não seria o caso da *sociedade primitiva* — tal como visualizada pelo autor. Em sua concepção, o limite da perspectiva marxista é, portanto, seu próprio economicismo, ocasionado pelo fato de que a teoria marxista não seria somente uma descrição de um sistema social particular, mas uma teoria geral que

“coloca-se como a ciência da sociedade e da história, desenvolve-se através da concepção materialista do movimento das sociedades e descobre a lei desse movimento. Há, portanto, uma racionalidade na História, o ser o devir real sócio-histórico provém, em última instância, das determinações econômicas da sociedade: no final das contas, é o jogo e o desenvolvimento das forças produtivas que determinam o ser da sociedade e é a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção que constitui a própria substância e a lei da História, ao acarretar a mudança social e a inovação. *A teoria marxista da sociedade e da história é um determinismo econômico que afirma a prevalência da infraestrutura social.*” (Clastres, 1982, p. 143) (grifos nossos)

É importante notar, entretanto, que Clastres aponta para uma divisão entre, em uma ponta, a teoria social de Karl Marx, e, na outra, os “épígonos sem talento” que meramente utilizam-se de suas ideias (Clastres, 1982, p. 143). Afirma, assim, que “o estudo e a análise do pensamento de Karl Marx é uma coisa, o exame de tudo aquilo

que se afirma ‘marxista’ é outra” (Clastres, 1982, p. 153). Essa divisão, que aparece também em outros textos (Clastres, 1982), compreende a ideia — comum em muitos meios — de que a teoria pura de Marx teria sido deturpada por seus intérpretes, que a articulam somente de acordo com seus próprios interesses políticos específicos. Para compor seu argumento, Clastres chega mesmo a utilizar as próprias palavras de Marx (1974 *apud* Clastres 1982, p. 143), que não escondia seu desprezo ao lidar com os supostos marxistas que lhe interpretavam já em vida, confessando à Engels que “Tudo o que sei é que não sou marxista”. O que não significa dizer que Clastres tivesse grande consideração ao pensamento de Marx propriamente dito, visto que, além de lhe atribuir as qualidades de economicismo e evolucionismo, também afirmaria que sua teoria da alienação já havia sido antecipadamente superada por Étienne de La Boétie (1982), que não somente reflete sobre o Homem desnaturado de si mesmo, mas também sobre o Homem que opta conscientemente pela própria alienação.

Contudo, é somente a partir de 1977 que a crítica de Clastres ao pensamento marxista assume seu aspecto finalizado, extremado-se ao ponto do autor aproximar a “ideologia de granito” marxista de uma crença: um santo dogma, desavergonhadamente convertido, por aqueles que deturpam a obra de Marx, em um “projeto fanático” que busca nada menos que a conquista do poder total (Clastres, 1982, p. 153). “Os ‘antropólogos marxistas’”, ainda por cima, “estão pouco ligando para as sociedades primitivas! Elas nem sequer existem para estes teólogos obscurantistas que só sabem falar de sociedades ‘pré-capitalistas’. (...) A doutrina antes de tudo! E principalmente antes da realidade do ser social” (Clastres, 1982, p. 153). Trata-se, portanto, de uma questão essencialmente política, pois

“as ciências sociais (e sobretudo a etnologia) são atualmente, como sabemos, o palco de uma poderosa tentativa de investimento ideológico. (...) A ideologia de combate dessa gente, sombria, elementar, dominadora (...), é reconhecida sob estas máscaras intercambiáveis que recebem o nome de leninismo, stalinismo, maoísmo (seus partidários há algum tempo se mostraram espertos)”.

Fica claro que a luta travada por Pierre Clastres contra o marxismo, antes de ser teórica, é um conflito político. O marxismo é visualizado pelo autor como uma investida ideológica que presume o advento de um Estado totalitário que prega o fim da liberdade. É aqui que começamos a entender o uso que Clastres faz de sua ideia de *sociedade primitiva*, posicionando-a contra o Estado de forma a sugerir a existência de

uma alternativa sociológica que escape da lógica da opressão, como veremos no segundo capítulo.

A crítica política, entretanto, não impede o desenvolvimento da crítica teórica, de forma que Clastres continua, em “A arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” ([1977] 1982), a expressar suas opiniões sobre as limitações analíticas inerentes a teoria marxista. Dessa forma, o entendimento clastreano sobre a guerra nas *sociedades primitivas* é construído em oposição a antropologia marxista norte americana que, segundo Clastres (1982), encarava a guerra somente de um viés evolucionista, no qual a atividade tinha o papel de obtenção de alimentos. Essa tese está obviamente relacionada à ideia — bastante criticada por Clastres (1982) a partir de sua leitura da obra de Sahlins (1976) — de que a economia *selvagem* é uma economia da miséria, de modo que o autor afirma que “o marxismo, enquanto teoria geral da sociedade e também da história, é obrigado a postular a miséria da economia primitiva” (Clastres, 1982, p. 180) como meio de fazer sua própria teoria ser munida de sentido. Em resumo, esse “senso comum com pretensão científica” que é o marxismo deve conceber o *selvagem* enquanto um ser que vive na mais exagerada carência, sob pena de perda de sentido da teoria geral da história (Clastres, 1982, p. 180).

É, no entanto, com a publicação póstuma de “Os marxistas e sua antropologia” ([1977] 1982) que podemos obter o mais brusco e enérgico ataque de Clastres a antropologia marxista, em sua crítica a Maurice Godelier e Claude Meillassoux — apelidados por Clastres (1982, p. 163) de “os irmãos Marx”¹² —, em um texto que impressiona menos pela densidade teórica do que pelas ofensas proferidas por Pierre Clastres¹³. O debate entre Clastres e esses autores não era recente, mas já se arrastava desde publicações mais antigas, nas quais Clastres atacou, sobretudo, a compreensão

¹² O apelido em questão faz referência a convicção de Clastres (1982, p. 163) de que, apesar de Godelier e Meillassoux reivindicarem a existência de distinções entre suas perspectivas, o marxismo de ambos é “constituído da mesma massa” — o que permite Clastres (1982) afirmar, em seu ataque, que o etnomarxismo constitui um bloco homogêneo e nulo.

¹³ A quantidade de insultos e ofensas direcionados por Clastres (1982) a obra de ambos autores impressiona qualquer leitor e, poderia-se até mesmo supor que o caráter altamente agressivo do texto é consequência de seu caráter de rascunho não finalizado, uma vez que Clastres não teria tido tempo de aparar as arestas de seu trabalho. A hipótese, no entanto, desmantela-se quando analisamos “O retorno das luzes” ([1977] 1982) — texto no qual Clastres responde às críticas feitas por Pierre Birnbaum (1977) a seu pensamento — e percebemos que, da mesma forma que em seu texto contra os marxistas, a argumentação de Pierre Clastres articula constantemente provocações e ultrajes pessoais.

de ambos os “etnomarxistas”¹⁴ sobre a existência (ou não) da desigualdade de gênero nas *sociedades primitivas* — debate que trabalharemos com mais profundidade no segundo capítulo.

Para além das ofensas do plano pessoal — em contradição com afirmação anterior do autor em que, em entrevista, afirma não possuir nenhuma desavença com os colegas marxistas (Clastres, 2020) —, a crítica de Clastres ao etnomarxismo se baseia principalmente na ideia de que essa teoria pensa a *sociedade primitiva* somente porque *deve pensá-la* (Clastres, 1982). O método analítico marxista, para Clastres (1982, p. 165), não constitui uma verdadeira tentativa de exame científico da realidade, sendo apenas “um discurso ideológico (isto é, preocupado com a eficácia política)”. A única razão, portanto, para que o etnomarxismo se debruce sobre a *sociedade primitiva*, é porque ele “*deve* falar de todo tipo de sociedade, possível ou real, pois a universalidade das leis que descobre não pode sofrer alteração nenhuma. Senão, é a doutrina que, num bloco único, desmorona.” Ora, uma vez que o marxismo é um dogma, um credo, ele deve ser logicamente capaz de pensar a *sociedade primitiva*; no entanto, não é capaz de refletir sobre ela para além de sua própria crença, de forma que as análises marxistas da *sociedade primitiva* pecam tanto pelo seu economicismo, quanto pela sua incapacidade de analisar propriamente os fatos (Clastres, 1982).

No processo teórico realizado por Godelier, descrito por Clastres (1982, p. 162) como o “massacre de fatos etnográficos sob a doutrina da fé marxista”, o mito se transforma no “ópio do selvagem”, o que indica, para Clastres, uma incompreensão por parte de Godelier da própria teoria marxiana da ideologia; o parentesco é considerado somente como mais uma forma de produção e; categorias estruturalistas e marxistas tão radicalmente distintas são misturadas a ponto de formar o que Clastres (1982, p. 162) considera ser uma monstruosidade teórica, como o caso da “troca desigual”. No caso de Meillassoux, a crítica é um tanto mais branda, resumindo-se a suposta atitude do autor frente às críticas para com sua obra, cuja resposta fora resumida por Clastres (1982, p. 159) em tom irônico: “aqueles que não estão de acordo com a antropologia marxista são partidários de Pinochet.”

¹⁴ É interessante ressaltar que as alcunhas de “etnomarxismo” e “etnomarxista” surgiram, com conotação negativa, a partir da obra de Clastres (1982), gerando um amplo debate político e acadêmico que teve efeito até mesmo no contexto da antropologia mexicana (ver Rivas, 2010).

O discurso desses autores serviria, ainda, para mascarar seu verdadeiro objetivo, que é a difusão de uma ideologia de conquista do poder, fato cruamente exposto por Clastres (1982, p. 168) ao final de seu texto, que termina com um longo parágrafo sobre quem seriam os verdadeiros interessados na difusão acadêmica de uma antropologia marxista:

“Nesse dispositivo global, nossos etnomarxistas ocupam um lugar modesto, é certo, mas não negligenciável. Há uma divisão do trabalho político e eles realizam sua parte no esforço geral: assegurar o triunfo de sua ideologia comum. Cápiste! não passariam simplesmente de stalinistas, de bons aspirantes a burocratas? Nós nos perguntamos... Isso explicaria, em todo caso, porque se importam tão pouco, como vimos, com as sociedades primitivas: elas só constituem, para eles, um pretexto para difundir sua ideologia de granito e linguagem metálica. Eis porque importa menos rir de suas bobagens do que desmascarar o lugar real onde se situam: o afrontamento político em sua dimensão ideológica. Os stalinistas não são, com efeito, como quaisquer outros conquistadores do poder: o que querem é o poder total, o Estado de seus sonhos, o Estado totalitário: inimigos, como os fascistas, da inteligência e da liberdade, afirmam deter um saber total para legitimar o exercício do poder total. De gente que aplaude os massacres no Camboja ou da Etiópia, porque os massacradores são marxistas, temos todas as razões para desconfiar.”

Vimos, ao longo desse subtópico, a maneira peculiar pela qual se desenvolve a crítica de Pierre Clastres ao pensamento marxista que, apesar de iniciar-se em um plano puramente teórico, acaba, com o passar dos anos, se transpondo a um terreno não somente pessoal, como também político, chegando a ponto de acusar desses autores a conivência com massacres e com o Estado totalitário. Não faz parte de nosso interesse ou objetivo a formulação de uma espécie de resposta às críticas realizadas por Clastres ao estruturalismo ou ao marxismo¹⁵, entendemos, no entanto, ser premente atentar à diferença radical nos teores de ambas.

Enquanto a crítica ao estruturalismo se mantém sempre no nível de uma discordância puramente teórica, sem que Clastres jamais deixe de demonstrar seu respeito para com a perspectiva de seu orientador, a crítica ao marxismo se desloca dessa realidade, caminhando cada vez mais na direção de uma verdadeira luta política

¹⁵ Para uma análise mais aprofundada das críticas de Pierre Clastres ao estruturalismo e ao marxismo, ver, respectivamente, os trabalhos de Marcos Lanna (2005) — defensor da tese de que a crítica clastreana ao estruturalismo recai em uma reatualização do funcionalismo — e Maurice Godelier (2018) — que responde às ofensas proferidas por Clastres, apontando para as contradições gerais no seu pensamento.

e ideológica. É interessante reparar, ainda, que a radicalidade da crítica de Clastres ao marxismo parece ter tido o efeito de eclipsar seus juízos sobre o estruturalismo, que hoje são lidos apenas como uma tentativa do autor de se afastar do pensamento de Lévi-Strauss, enquanto seu ataque ao marxismo é tomado por alguns de seus comentaristas como nada mais que um justo — e hilário — afinal, alguns comentaristas acham difícil de evitar o riso frente às ofensas proferidas por Clastres (Goldman, 2011) — descarte das ideias “brontossaúricas” e vulgares da antropologia marxista (Barbosa, 2002, p. 89).

Considerando a centralidade que o possui o pensamento de Clastres para a antropologia brasileira (Lima e Goldman, 2020), seria possível propor que muitas das críticas feitas pela nossa tradição etnológica ao marxismo sejam fruto da influência do pensamento clastreano. Isso talvez explicaria o teor pouco reflexivo de muitas das discussões geradas no interior desse debate que, diversas vezes ignora uma leitura minimamente acurada da obra de Marx ou dos teóricos marxistas, cuja influência é central para o desenvolvimento do campo científico da antropologia, podendo ser reconhecida até mesmo na obra de Lévi-Strauss (1996). Sendo assim, o antimarxismo ostensivo presente no discurso de Clastres figura, ao nosso ver, muito mais como o sintoma de um contexto histórico e político específico, de uma frustração geral com o declínio do socialismo — que, como vimos, foi compartilhada pelo autor em sua juventude — do que necessariamente uma crítica fundamentada e coerente da teoria de Marx e dos marxistas.

1.4 A ANTROPOLOGIA DE PIERRE CLASTRES

Mesmo produzindo a partir de uma perspectiva antropológica, Pierre Clastres (1982, p. 42) jamais poupou críticas a seu próprio campo disciplinar, apontando desde cedo para “as magras categorias do pensamento etnológico” que não permitiriam captar a complexidade do pensamento indígena. Sua formação na filosofia possui papel central nesse aspecto, considerando que o objetivo de Clastres sempre pareceu ter sido muito mais a construção de uma teoria geral sobre as *sociedades primitivas* do que análises etnográficas restritas a determinados contextos.

Sendo assim, é possível perceber três elementos fundamentais para o entendimento específico de Clastres sobre o objetivo e função da antropologia

enquanto ciência, os quais são mantidos relativamente estáveis mesmo ao decorrer de todas as transformações no desenvolvimento de sua obra. Trata-se, a saber, i) do entendimento da antropologia enquanto uma ciência no universo da partilha; ii) da metodologia que prevê uma inversão de conceitos e perspectivas clássicas a antropologia e às ciências humanas e; iii) de sua visão particular sobre o campo da antropologia política e suas tarefas específicas. O objetivo do presente tópico, portanto, é examinar cada um desses eixos centrais, buscando demonstrar o modo pelo qual são responsáveis por sustentar grande parte das concepções clastreanas que deles se deslocam.

1.4.1 UMA CIÊNCIA NO UNIVERSO DA PARTILHA

Desde os primeiros momentos de sua produção, Pierre Clastres se destaca pela visão particular que possui sobre a ciência antropológica. Em texto publicado em 1968, no qual Clastres presta homenagem à obra e ao pensamento de Lévi-Strauss, somos pela primeira vez apresentados à perspectiva clastreana sobre o fundamento e o futuro da etnologia enquanto ciência. A antropologia, para o autor, é encarada como uma disciplina que se move no interior da *grande partilha* que, desde os tempos da antiguidade clássica, divide o mundo entre aqueles que se consideram civilizados e aqueles que são considerados bárbaros.

Para Clastres (1968), o espírito da civilização ocidental se caracteriza pela relação de hostilidade e violência exterminadora para com o Outro, pois tudo aquilo que é encarado como “não pertencente” ao ocidente é tomado como algo que existe em estado de pecado. A evidência dessa atitude pode ser encontrada através da história, quando o “Ocidente triunfante lançou sua técnica, sua mora e sua fé na conquista dos Trópicos”, apagando e exterminando as culturas consideradas *primitivas* graças a sua “incapacidade de reconhecer e aceitar o Outro como tal, sua recusa em deixar subsistir aquilo que não é idêntico” (Clastres, 1968, p. 87).

A antropologia, portanto, é munida por Clastres (1968, p. 89) de uma ambiguidade específica, formada a partir da oposição entre, de um lado, sua terra de nascimento e seus meios e finalidades, e, por outro, seu objeto de estudo, constituído pelo conjunto das civilizações *primitivas* para as quais o Ocidente, historicamente, exercitou sua violência. Assim, o *paradoxo da antropologia*

“é que ela, ao mesmo tempo, é ciência e ciência dos primitivos; que, absolutamente desinteressada, ela realiza melhor que qualquer outra atividade a ideia ocidental de ciência, porém escolhendo por objeto aquilo que está mais distante do Ocidente: o surpreendente é, finalmente, que a etnologia seja possível! Por um lado, ela se apega à própria essência de nossa civilização, e por outro, àquilo que lhe é mais estranho: e isso revela antes de mais nada como sua intenção, entre aquilo que a fundamenta como ciência e o que ela pesquisa, entre ela mesma e seu objeto. *É exatamente à luz da grande partilha que se realizou o Ocidente e o mundo dos homens primitivos que se deve compreender a etnologia, o sentido de seu empreendimento, de seu nascimento e de seu projeto*” (Grifos nossos).

Por ser “ciência do homem, mas não de qualquer homem” (Clastres, 1968, p. 89), a antropologia — o estudo das *sociedades primitivas* — pode se converter em uma possibilidade para superar a grande partilha que divide o mundo entre o Ocidente e o Outro. A condição para essa possibilidade, no entanto, é a conversão da etnologia em um *diálogo com as civilizações primitivas*, deixando de ser, apenas, um discurso sobre elas — aspecto que, para Clastres (1968, p. 90), caracteriza a “etnologia clássica”, que repudia o diálogo por ser inevitavelmente marcada pela grande partilha. Dessa forma, embora tenha surgido como um efeito dessa divisão, a etnologia parece ser, para Clastres (1968, p. 90), “a única ponte lançada entre a civilização ocidental e as civilizações primitivas”. No entanto, para isso é preciso inaugurar uma nova etnologia

“à qual seu saber permitisse forjar uma nova linguagem infinitamente mais rica; uma etnologia que, superando essa oposição tão central em torno da qual se edificou e se afirmou nossa civilização, se transformaria ela mesma num novo pensamento. Num sentido, portanto, se a etnologia é uma ciência, ela é ao mesmo tempo outra coisa que uma ciência” (Clastres, 1968, p. 90).

É difícil não visualizar aqui uma proximidade entre as ponderações de Clastres sobre a natureza da antropologia e a perspectiva apresentada, mais de uma década antes, por seu professor nos “Tristes Trópicos” (1966), para quem a antropologia poderia ser entendida como o produto contraditório da civilização ocidental. A dívida é reconhecida por Clastres (1968, p. 90), que termina seu texto homenageando Lévi-Strauss como o inaugurador desse *diálogo com o Outro*, o qual “encaminha nossa própria cultura em direção a um novo pensamento”. A proximidade entre muitas das perspectivas de Pierre Clastres e os preceitos expostos nos “Tristes Trópicos” (1966)

são, como veremos no decorrer do presente trabalho, um tema comum a toda sua obra.

Os elementos expostos por Clastres (1968) nesse pequeno texto, escrito ainda na primeira década de sua carreira acadêmica, irão acompanhar todo o desenvolvimento posterior de sua perspectiva, se tornando centrais tanto para suas reflexões sobre o etnocídio ([1974] 1982), quando para sua convicção — continuamente reforçada ao longo de sua obra — de que a antropologia é a ciência responsável pelo estudo das sociedades *primitivas*, historicamente rejeitadas pelo Ocidente. Todavia, ainda que Clastres mantenha-se fiel a estes pressupostos iniciais, sua ideia sobre qual seriam as sociedades objetos da antropologia vai progressivamente se transformando, tornando-se cada vez mais restrita: o que se inicia como o estudo das sociedades rejeitadas pelo Ocidente, paulatinamente torna-se o estudo das sociedades *contra* o Estado, como veremos mais à frente.

1.4.2 A ANTROPOLOGIA DA INVERSÃO

Foi possível perceber, já na crítica da teoria marxista realizada por Pierre Clastres (1982), que a inversão de perspectivas constitui-se como um importante recurso de sua análise, sendo tanto uma ferramenta explicativa tomada para explicitar suas asserções, quanto meio para demonstrar as imperfeições dos conceitos examinados. Todavia, não se trata apenas de um artifício argumentativo de uso restrito a crítica ao marxismo; pelo contrário, esse tipo de inversão institui-se como uma das características mais distintivas da obra e da perspectiva antropológica de Clastres, estando presente como argumento ou contra-argumento nos mais diversos estudos realizados pelo autor¹⁶.

Na maioria das vezes, esse recurso assume a forma de uma inversão de polaridades, que são modificadas de forma que traços ou características consideradas por outros antropólogos desde um ponto de vista negativo acabam se transformando, na obra de Clastres, em atributos positivos. É importante ressaltar, entretanto, que os

¹⁶ É possível ver nessas inversões clastreanas uma influência direta ao estruturalismo lévi-straussiano, cuja obra contém uma série de postulados analíticos construídos de forma bastante semelhante ao que viria a ser comumente empregado na obra de Pierre Clastres. Um exemplo desse tipo de inversão na obra de Lévi-Strauss (2004) seria a clássica premissa de que não é a sociedade que pensa os mitos, mas sim os mitos que pensam a sociedade. Essa mesma atitude argumentativa e expositiva é ainda utilizada no trabalho de diversos autores cujo pensamento é fortemente inspirado em Lévi-Strauss e Clastres, como no caso de Viveiros de Castro (2011), que propõe inversões de termos em diversos momentos de sua obra.

conceitos de positivo e negativo não possuem aqui o mesmo sentido empregado em seu uso cotidiano, não sendo, portanto, representativos de uma conotação qualitativa de *bom* ou *mau*. Tratam-se, na verdade, de categorias filosóficas, que podem ser mais facilmente enxergadas no uso que Clastres as confere em “Independência e exogamia” ([1963] 2020), onde o argumento central é o de que a função da exogamia local nas *sociedades primitivas* não é negativa — a proibição do incesto —, mas sim positiva — sendo o meio necessário para a aliança política.

Em alguns outros momentos, a inversão clastreana aparece em uma forma mais simples, como uma forma de Clastres demonstrar seu ponto de vista em oposição a alguma outra teoria — como no caso de sua crítica ao marxismo. É o caso de seus estudos sobre a guerra nas *sociedades primitivas*, nos quais Clastres ([1977] 1982) inverte o pressuposto — presente em reflexões etnológicas mais tradicionais — de que a guerra é efeito da fragmentação política nessas sociedades, contra-argumentando que, na verdade, a fragmentação é tanto efeito quanto objetivo consciente da guerra, sendo um mecanismo que permite a sociedade viver sob o signo de sua própria lei e evitando, assim, o surgimento da divisão social que daria origem ao Estado (Clastres, 1982).

Fato é que o recurso da inversão assume um papel central nas principais teses de Pierre Clastres, podendo até mesmo ser considerado como o exercício analítico que dá fundamento à tese contida em “A sociedade contra o Estado” ([1974] 2020). Ao buscar um afastamento crítico da leitura negativa das *sociedades primitivas* — as quais seriam determinadas na etnologia clássica sempre a partir do critério da falta ou ausência — Clastres (2020) inicia o projeto de reler essas *sociedades* a partir de sua própria *positividade*, processo esse que desemboca na percepção de que a ausência do Estado nas *sociedades primitivas* não pode ser lida como traço negativo, mas como positivo, uma vez que o Estado é conscientemente recusado pelos *selvagens*. Pode-se dizer, dessa forma, que a inversão é justamente o recurso metodológico que transforma as sociedades *sem* Estado nas sociedades *contra* o Estado:

“Inacabamento, incompletude, falta: não é absolutamente desse lado que se revela a natureza das sociedades primitivas. Ela impõe-se bem mais como positividade, como domínio do meio ambiente natural e do projeto social, como vontade livre de não deixar escapar para fora de seu ser nada que possa alterá-lo, corrompê-lo, dissolvê-lo.” (Clastres, 2020, p. 174)

A lógica da inversão aparece de maneira similar nas reflexões de Clastres (1982) sobre o poder político, onde o autor afirma que suas conclusões sobre as *sociedades primitivas* são historicamente respaldadas e podem ser verificadas em toda a literatura que, desde o século XVI, se debruça sobre o Novo Mundo. No entanto, a *recusa ao poder* inerente aos *selvagens* não havia sido compreendida até então unicamente porque era antes encarada pelos europeus desde um ponto de vista negativo — o qual é invertido por Clastres (1982) na elaboração de sua obra, percebendo essa recusa de forma positiva, como um traço universal do ser social das *sociedades primitivas*.

Vemos, dessa forma, o quão essencial para a obra de Clastres é o recurso de inversão de polaridades e sistemas teóricos, podendo ser considerado como um dos traços distintivos de seu método argumentativo, posto que participa do advento de algumas das mais importantes teses clastreanas. No segundo capítulo, analisaremos alguns dos limites desse sistema de inversões, localizado no fato de que, muitas vezes, as trocas de polaridade efetuadas por Clastres não chegam a romper com muitos dos pressupostos etnocêntricos que lhes dão origem. Por ora, manteremos o foco de nosso trabalho no exame da antropologia política tal como proposta por Pierre Clastres no decorrer de sua obra.

1.4.2 A TAREFA DE UMA ANTROPOLOGIA POLÍTICA

Mesmo em seus primeiros anos enquanto antropólogo, o objetivo manifesto de Clastres sempre fora a formulação de uma reflexão referente ao campo dos estudos de Antropologia Política. Isso pode ser atestado, entre outros fatores, por uma troca de correspondência entre Lévi-Strauss e Clastres, quando o segundo ainda se encontrava realizando trabalho de campo entre os Guayaki do Paraguai. Nelas, o aluno indica sua vontade de propor o tema de sua tese relacionado à Antropologia Política — a ideia é aprovada por Lévi-Strauss, que adiciona em sua resposta a percepção de que “a antropologia política é um terreno quase virgem, para o qual o senhor contribuirá muito” (Lévi-Strauss, 1965 *apud* Loyer, 2015).

A própria ideia clastreana, anteriormente relatada, de que supostamente existiriam *obstáculos epistemológicos* impedindo o estudo adequado das *sociedades primitivas* contém, já em sua formulação, a proposição de que a superação desses

obstáculos está necessariamente atrelada a criação de uma Antropologia Política que se construa em afastamento às concepções etnocêntricas que muitas vezes orientam as pesquisas antropológicas, responsáveis por impedir a compreensão de que o poder político não é universalmente coercitivo.

Essa “tarefa de uma antropologia política”, conforme proposta por Clastres (2020, p. 37), deve ser um exercício interrogativo não somente regional, mas que se proponha a pensar as *sociedades primitivas* em sua universalidade, através de questões como: “1) O que é o poder político? Isto é: o que é a sociedade?; 2) Como e por que se passa do poder político não coercitivo ao poder político coercitivo? Isto é: o que é a história?”. Essas interrogações, propostas por Clastres ainda no ano de 1969, podem ser consideradas como os eixos centrais de sua obra, dos quais se subdividem todas as demais reflexões do autor.

Apesar das questões em si nunca terem sido integralmente resolvidas — fato esse que é assumido pelo próprio Pierre Clastres (1982; 2020), muitas vezes consciente de suas limitações frente a essa tarefa — importa reter o exercício analítico gerado através delas, de maneira que as mais importantes reflexões de Clastres são aquelas que dizem respeito a sua tentativa de construir a Antropologia Política enquanto uma “ciência rigorosa” (Clastres, 2020, p. 166) e distanciada do tipo de proposição etnocêntrica, considerada pelo autor como julgamentos de fato que ocultam juízos de valor¹⁷.

Um outro elemento fundamental da Antropologia Política tal como formulada por Pierre Clastres (2020, p. 194) é a percepção do autor de que esse ramo do conhecimento seria capaz de examinar não só as questões que são referentes a “pura antropologia social”, mas, também, alimentar uma reflexão política sobre a sociedade européia, uma vez que a análise das sociedades que — na opinião de Clastres (2020) — tem sucesso em impedir o surgimento de uma diferença hierárquica em seu meio, possibilita repensar “o que se passa em nossas próprias sociedades” (Clastres, 2020, p. 194). Trata-se, na verdade, de um tema comum a toda obra de Clastres, na qual a imagem da *sociedade primitiva* contra o Estado é utilizada como ferramenta metafórica para meditar sobre os rumos tomados pelas sociedades ocidentais. Essa característica

¹⁷ Um exemplo dessa fórmula pode ser encontrada já no parágrafo inicial de “A sociedade contra o Estado” (2020, p. 166), onde Clastres declara que a afirmação de que “as sociedades primitivas são sociedades sem Estado” pode ser considerada como um julgamento correto, mas cujo uso pela etnologia clássica dissimula um juízo de valor, o qual considera as sociedades primitivas como inferiores numa escala evolutiva.

será analisada no segundo capítulo, de forma que basta reter por ora a percepção de que a antropologia de Clastres pode ser pensada como produto representativo de seu tempo, no qual o Outro é utilizado como chave para refletir sobre o Eu, em um processo bastante similar ao descrito por Fernando Coronil (1999) em sua análise sobre o Ocidentalismo, como veremos no próximo capítulo.

1.5 A OBRA DE PIERRE CLASTRES

Ao longo do presente trabalho, resumimos brevemente tanto os principais aspectos da formação antropológica de Pierre Clastres, quanto o momento histórico específico no qual sua obra foi formulada. Na mesma linha, discutimos os elementos fundamentais que, ao longo de todo o desenvolvimento de seu pensamento, orientaram sua perspectiva sobre a função e o dever de uma Antropologia Política comprometida com um afastamento do etnocentrismo até então vigente em muitas das perspectivas etnológicas mais clássicas. Uma vez posicionadas todas essas peças, é chegado o momento de explorar especificamente o trabalho e as teses de Clastres, buscando estruturar uma revisão completa de sua obra, constituída através das principais temáticas que foram analisadas pelo autor no decorrer de sua produção — chefia, Estado, poder, economia e guerra. A presente revisão tem sua importância resumida no fato de que será a pedra fundamental na qual será erguida nossa posterior análise sobre o modo pelo qual Clastres representa o *selvagem* e a *sociedade primitiva* em sua obra, articulando a alteridade indígena como forma de repensar as sociedades européias de sua época.

1.5.1 DA FILOSOFIA DA CHEFIA INDÍGENA À FILOSOFIA DA SOCIEDADE CONTRA O ESTADO

Conforme já mencionado, em 1962 Pierre Clastres publica “Troca e poder: filosofia da chefia indígena” (2020) — seu primeiro ensaio no campo da antropologia, no qual serão fornecidas de antemão muitas das concepções que, posteriormente, guiarão sua obra. Nesse artigo, que tem por objetivo analisar a natureza do poder político nas sociedades indígenas, Clastres inicia sua argumentação criticando as abordagens etnológicas mais tradicionais, que só visualizavam o poder político através da *falta* ou do *excesso*. Ao buscar os traços ideais da chefia nas sociedades indígenas,

Clastres apoia-se na obra do antropólogo austríaco-americano Robert Lowie que, em texto de 1948 (*apud* Clastres, 2020, p. 42), afirma que as três características centrais do chefe indígena são 1) seu papel enquanto “fazedor de paz” e moderador do grupo; ii) a generosidade para com os demais membros do grupo e; iii) uma boa capacidade oratória.

Em sua argumentação, Clastres (2020) adiciona um quarto traço ideal às chefias indígena: a poliginia, característica presente na maior parte das sociedades indígenas sul-americanas, independentemente de seus traços políticos, econômicos ou sociais. Vista como um privilégio, a poliginia se distinguiria dos demais traços ideais por necessitar, para sua existência, de um princípio de reciprocidade, pois, ao mesmo tempo em que o chefe exerceria seu direito sobre um número anormal de mulheres, o grupo, por sua vez, teria o direito de exigir desse líder seus dons como chefe.

Clastres (2020) percebe, entretanto, que analisar a poliginia do chefe pelo princípio teórico da reciprocidade seria uma solução insuficiente, resultando sempre na contradição de uma troca desigual, pois a mulher seria considerada um bem muito mais valioso do que qualquer serviço que o chefe possa proporcionar ao grupo. Recusando a perspectiva de que o fenômeno seria uma espécie de acidente não intencional, Clastres (2020, p. 53) busca encontrar a “intencionalidade sociológica” no fenômeno. Percebe, assim, que nesse sistema, o chefe é quem realmente se torna um devedor para com o grupo, de forma que a poliginia funciona como um aparelho de recusa e defesa, que neutraliza o poder do chefe fazendo com que esse seja uma espécie de “prisioneiro do grupo” (Clastres, 2020, p. 56).

É possível observar que, já nesse primeiro trabalho de Clastres (2020, p. 56), se fazem presentes os temas da *recusa* ao poder, supostamente realizada pelas sociedades indígenas, que aceitam o poder apenas “em sua impotência”, evitando assim a possibilidade de que esse se separe do controle do corpo social. Destaca-se, também, o fato de que o procedimento analítico de Clastres pressupõe, ao menos em grande medida, uma homogeneidade entre as diferentes sociedades indígenas, que têm suas diferenças específicas apagadas frente à construção de um grande modelo teórico — atitude metodológica que será mantida ao longo de toda a sua obra, como veremos no segundo capítulo.

As reflexões de Pierre Clastres sobre a instituição da chefia nas sociedades indígenas serão retomadas em “O dever da palavra” ([1973] 2020), trabalho em que o

autor divaga sobre o terceiro traço ideal da chefia indígena proposto por Lowie (1943 *apud* Clastres, 2020), a saber, a aptidão do chefe para a oratória. Clastres (2020, p. 140) propõe então a tese de que nessa obrigação “de ser o homem da palavra”, exigida ao chefe, é onde “transparece com efeito toda a filosofia política da sociedade primitiva”. Realizando questionamentos como “o que diz o chefe?” ou “o que é a palavra de um chefe?”, Clastres (2020, p. 141) chega à conclusão de tratar-se um ato ritualizado, no qual

“o líder se dirige ao grupo cotidianamente, ao amanhecer ou ao crepúsculo. Deitado em sua rede ou sentado perto do fogo, ele pronuncia com voz forte o discurso esperado. E sua voz, por certo, tem necessidade de potência, para chegar a ser ouvida. Nenhum recolhimento, com efeito, quando o chefe fala; não há silêncio, cada qual tranquilamente contínua, como se nada houvesse, a tratar de suas ocupações. *A palavra do chefe não é dita para ser escutada*. Paradoxo: ninguém presta atenção ao discurso do chefe. Ou melhor, finge-se a desatenção. Se o chefe deve, como tal, submeter-se à obrigação de falar, em compensação as pessoas às quais ele se dirige não são obrigadas senão a parecer não escutá-lo.” (grifos do autor)

O poder e a palavra são então pensados por Clastres (2020) como elementos postos numa relação na qual um não pode existir sem o outro: verificada no fato de que, nas sociedades de Estado, marcadas pela divisão entre dominantes e dominados, a palavra é direito e privilégio apenas dos senhores. Entretanto, mesmo que essa relação exista também nas sociedades sem Estado — pois é o chefe quem detém o direito de falar em nome do grupo—, ela acaba assumindo uma forma radicalmente distinta nesse “mundo dos selvagens”, com a transformação desse direito em um dever, estabelecido através do discurso vazio do chefe: um ato ritualizado que não diz nada além do que a sociedade já sabe (Clastres, 2020, p. 140). É esse espaço vazio no qual o chefe é colocado que, em conjunto com a poliginia enquanto prisão estabelecida pelo grupo, opera como uma forma consciente de manter o chefe separado do poder e da autoridade, uma “garantia que proíbe que o homem da palavra se torne o homem do poder” (Clastres, 2020, p. 142)¹⁸.

¹⁸ Para uma análise crítica sobre a teoria clastreana da chefia desde um ponto de vista estruturalista, ver Sperber (1975)

Em suma, o argumento geral de Pierre Clastres sobre a chefia indígena é sua percepção de que o lugar do chefe é muito menos um espaço de poder¹⁹ do que um arranjo simbólico. O chefe existe para representar o grupo, resolver seus conflitos internos e, através de seu discurso, reproduzir continuamente os desejos gerais da sociedade. O que impediria esse espaço vazio se tornar uma posição de poder seria, justamente, a ação conjunta do corpo social, que trabalha ativamente para impossibilitar que a vontade do chefe deixe de ser representativa da vontade social geral e, assim, inibir o surgimento de uma divisão social entre dominantes e dominados. Percebe-se que, apesar dessa perspectiva já existir, em muitos de seus aspectos, alguns dos ideais contidos na tese da “A sociedade contra o Estado” (2020), a chave analítica do *contra* ainda não existe, e as *sociedades primitivas* são ainda referidas somente como sociedades *sem* Estado. É justamente a categoria do *contra* que, como veremos, faz com que a perspectiva de Clastres chegue a sua forma conclusiva, transformando drasticamente o teor de sua obra, que converte-se a um manifesto político no sentido mais amplo do termo.

1.5.2 A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO

Ao contrário do que se pode pensar, a primeira referência feita por Pierre Clastres a tese de que as *sociedades primitivas* são sociedades *contra* o Estado não foi apresentada no texto de 1974 que contém, já no título, essa premissa. O emprego dessa fórmula pode ser observado ainda um ano antes, em “Da tortura nas sociedades primitivas” (2020), ensaio onde Clastres dissecou os rituais indígenas de iniciação como uma forma de, através da tortura, marcar a lei da *sociedade primitiva* na pele de seus membros.

Nesse texto, a reflexão do autor inicia-se com a alegação de que “diversos meios foram inventados, segundo as épocas e as sociedades, a fim de conservar sempre fresca a recordação” da dureza de suas leis, e, “entre nós, o [meio de conservar a recordação da lei] mais simples e recente, foi a generalização da escola, gratuita e

¹⁹ Há de se notar, entretanto, alguns limites da teoria social de Pierre Clastres a respeito do poder, elemento que, em toda sua obra, é pensado apenas em termos de uma categoria que necessita ser obrigatoriamente vinculada à dominação: trataria-se, portanto, de uma perspectiva um tanto reducionista sobre poder, que, ao não permitir sua análise a partir de um viés outro, acabaria até mesmo por afastar o pensamento de Clastres da teoria pós-estruturalista com a qual muitos autores o associam (Barbosa, 2002; Viveiros de Castro, 2014).

obrigatória” (Clastres, 2020, p. 157). Além disso, a lei, em qualquer sociedade, deve ser ao mesmo tempo, escrita, como uma garantia de que ninguém poderia alegar seu desconhecimento, de forma que Clastres (2020, p. 157), concebe que não só a “escrita funciona em função da lei”, como também “toda escrita é índice de lei”²⁰.

Partindo dessa reflexão, o etnólogo utiliza-se do exemplo contido em uma novela de Franz Kafka, na qual é contada a história de uma colônia penal que, para punir seus internos, marca, com o auxílio de uma máquina, “o parágrafo transgredido sobre a pele do culpado” (Kafka, 1971 *apud* Clastres 2020, p. 155). Esse “delírio kafkiano” é, para Clastres (2020, p. 155), uma antecipação da realidade, que pode ser agora vista nos relatos do dissidente soviético Anatoli Martchenko (1971 *apud* Clastres, 2020), que descreve, nas prisões da Moldávia, o uso de um método punitivo muito similar ao que fora imaginado por Kafka. Mais uma vez, é possível vislumbrar na obra de Clastres o uso da União Soviética como um exemplo explícito dos prováveis perigos do Estado, metodologia argumentativa que se repete diversas vezes ao longo de seus textos.

Somente depois de apresentar esses exemplos é que Clastres (2020) passa para a análise propriamente dita das *sociedades primitivas*, percebendo a tortura como um elemento essencial em diversos ritos de passagem realizados pelos *selvagens*. O corpo, nesse caso, é considerado pelo autor como uma espécie de memória, sob a qual a lei da *sociedade primitiva* é inscrita, através de uma “pedagogia da afirmação, e não do diálogo” que tem por objetivo inscrever, no corpo dos mais jovens, a intenção coletiva do grupo em manter a sociedade sempre igualitária, de modo que todos vem a ser marcados com uma mesma marca (Clastres, 2020, p. 163).

Portanto, a *sociedade primitiva*, tal como concebida por Clastres (2020), dita sua lei na pele de seus membros para que ninguém se esqueça do fato de que todos serão sempre iguais. E é justamente dessa forma que as *sociedades primitivas* aparecem, pela primeira vez na obra de Clastres (2020, p. 165), como “sociedades contra o Estado”, uma vez que a marca igual em todos os corpos enuncia o desejo social coletivo de que ninguém possua o desejo pelo poder. A característica desses rituais de iniciação vi tortura, portanto, é vista por Clastres (2020, p. 165) como uma proibição da

²⁰ Por mais curiosa que pareça essa fórmula de Clastres (2020), é possível ver nela uma influência direta de Lévi-Strauss que, nos *Tristes Trópicos* (1996, p. 319), apresenta a hipótese de que a “função primária da comunicação escrita foi facilitar a servidão”.

desigualdade que será eternamente lembrada pois está grifada em todos os corpos, trata-se, ainda de uma “admirável profundidade dos selvagens, que de antemão sabiam de tudo isso, e procuravam, ao preço de uma terrível crueldade, impedir o surgimento de uma crueldade ainda mais terrível”.

É somente no ano seguinte que Pierre Clastres daria continuação a sua tese, concluindo-a com a publicação daquele que é, indiscutivelmente, seu trabalho mais importante: “A sociedade contra o Estado” ([1974] 2020). O texto se inicia em uma crítica à metodologia etnocêntrica de definir as *sociedades primitivas* apenas através de suas supostas faltas, concebendo-as apenas como “sociedades incompletas”, uma vez que lhes faltaria características como Estado, economia produtiva, escrita, etc. (Clastres, 2020, p. 166). Seguindo em sua argumentação, o autor busca desmascarar os pressupostos etnocêntricos ocultos no interior dessa perspectiva, os quais podem ser visualizados no conceito de “economia de subsistência”, que contém em si

“a afirmação implícita de que, se as sociedades primitivas não produzem excedentes, é porque são incapazes de fazê-lo, inteiramente ocupadas que estariam em produzir o mínimo necessário à sobrevivência, à subsistência. E, a fim de explicar essa incapacidade das sociedades primitivas de sair da estagnação de viver o dia a dia, dessa alienação permanente na busca de alimentos, invocam-se o subequipamento técnico, a interioridade tecnológica.” (Clastres, 2020, p. 167).

Baseando-se principalmente nas contribuições de Marshall Sahlins (1976) sobre o tema, Clastres propõe que, através de um novo entendimento no que se refere à categoria de *técnica*, é possível entender as *sociedades primitivas* como superiores produtivamente em seu próprio meio. Assim, a economia nas *sociedades primitivas*, se caracterizaria, na verdade, pela recusa a um excesso inútil, de forma que a produção é delimitada somente pela necessidade — e, por suprirem perfeitamente suas próprias necessidades, a *sociedade primitiva* poderia ser considerada como as “primeiras sociedade da abundância, na justa e feliz expressão de Marshall Sahlins” (Clastres, 2020, p. 173).

Essa conclusão, entretanto, levanta uma questão teórica para Clastres (2020), que se pergunta qual é o fundamento e a origem da exploração da força de trabalho alheia, ou seja: como o trabalho alienado pode vir a aparecer? Para responder sua própria pergunta, Clastres (2020) propõe uma inversão da lógica marxista, afirmando que o trabalho alienado se origina não em transformações econômicas no modo de

produção, mas sim em transformações políticas, é, então, a política que funda e institui a divisão social. A tese é reforçada por Clastres (2020) através da junção de diversos exemplos históricos nos quais ocorreram, em que sociedades indígenas da América do Sul, transformações nas técnicas materiais de produção sem que isso ocasionasse transformações sociais significativas — o que leva o autor a afirmar que a transformação, em uma sociedade, só pode ser originada por uma ruptura política, não econômica.

Assumindo o pressuposto de que existem somente dois tipos de sociedade — as sem Estado e as com Estado —, Clastres (2020, p. 179) afirma que o momento dessa ruptura pode ser somente a passagem de uma forma social à outra; as origens dessa transição, todavia, ainda não poderiam ser determinadas, sendo tratadas pelo autor como um “mistério”. A solução momentânea para esse problema é focar a análise nas sociedades que, ativamente, evitam o surgimento do Estado, ou seja, nas condições de seu “não aparecimento” (Clastres, 2020, p. 179). É nesse ponto que as teses clastreanas sobre a chefia indígena fazem seu retorno, com Clastres (2020) argumentando que o espaço da chefia é um espaço vazio, no qual o chefe é colocado a serviço da sociedade — não o contrário. A *sociedade primitiva*, além disso, atua de forma conjunta para evitar que o chefe exerça sua vontade sobre o grupo — tese reforçada pelo exemplo de chefes guerreiros que foram abandonados pelos demais membros da sociedade quando tentaram fazer da guerra sua vingança pessoal (Clastres, 2020).

Ao final do artigo, a questão referente ao surgimento do Estado é retomada por Clastres (2020, p. 186) que, pensa ser possível encontrar uma chave para esse mistério na sociedade Tupi-Guarani que, na época da “descoberta” pela Europa, pareciam estar se afastando do “modelo primitivo” habitual em dois pontos principais: “a *taxa de densidade demográfica* de suas tribos ou grupos locais ultrapassa claramente a das populações vizinhas; por outro lado, o *porte dos grupos locais* não tem medida comum com o das unidades sociopolíticas da Floresta Tropical”.

O problema disso é que Clastres (2020, p. 185) considera justamente o “domínio demográfico” como o único passível de escapar, ao menos em parte, do controle da sociedade, uma vez que é regido não somente por regras culturais, mas também por “leis naturais”. E, se é bastante provável que a “condição fundamental de existência da sociedade primitiva” consista em sua baixa densidade populacional, Clastres (2020, p.

185) tinha motivos para acreditar que o crescimento da população Tupi-Guarani poderia indicar o início de uma ruptura política profunda.

Não só a dimensão demográfica assinalava, para Clastres (2020, p. 186), uma emergência do Estado na sociedade Tupi-Guarani, como também uma “lenta emergência do poder político”, vista na “tendência evidente das chefias em obter um poder desconhecido alhures”, a ponto de cronistas franceses e portugueses atribuírem a esses chefes o título de reis²¹. Esse processo de transformação, no entanto, foi interrompido antes de ser concretizado, não pela chegada dos europeus ao Novo Mundo, mas por um

“sobressalto da própria sociedade enquanto sociedade primitiva, um sobressalto, uma sublevação de alguma forma dirigida, se não explicitamente contra as chefias, ao menos, por seus efeitos, destruidor do poder dos chefes. Queremos falar desse estranho fenômeno que, desde os últimos decênios do século XV, agitava as tribos tupi-guarani, a predicação inflamada de alguns homens que, de grupo em grupo, concitavam os índios a tudo abandonar para se lançarem na procura da Terra sem Mal, do paraíso terrestre.” (Clastres, 2020, p. 187).

É a chamada dos profetas que, contra a autoridade dos chefes e seu poder político emergente, incentivaram milhares de índios a buscar pela Terra sem Mal. Proclamando, através de suas palavras, o mal e a morte lenta para qual a *sociedade primitiva* estava condenada com a emergência do poder, “os profetas decidiram que era preciso mudar o mundo, que era preciso mudar de mundo, abandonar o dos homens e ganhar o dos deuses” (Clastres, 2020, p. 188). Temendo pela ascensão do “Um” — tema da cultura guarani que Clastres (2020, p. 189) associa ao Estado —, os profetas, armados apenas por suas belas palavras, determinaram uma mobilização conjunta da sociedade que tinha por objetivo,

“mesmo ao preço de um quase-suicídio coletivo, de fazer fracassar a dinâmica da chefia, de impedir o movimento que poderia levar à transformação dos chefes em reis portadores de leis. De um lado os chefes; do outro, e contra eles, os profetas: tal é, traçado segundo suas linhas essenciais, o quadro da sociedade tupi-guarani no final do século XV. E a ‘máquina’ profética funcionava perfeitamente bem, uma vez que os *karai* eram capazes de se fazer seguir por massas surpreendentes de índios fanatizados, diríamos hoje, pela palavra desses homens, a ponto de acompanhá-los até a morte”.

²¹Analísaremos esse dado em específico no segundo capítulo, a partir da contribuição de João Pacheco de Oliveira (2016).

Dessa forma, o fenômeno do profetismo tupi-guarani e sua busca pela Terra sem Mal são vistos por Clastres (2020, p. 190) como uma prova concreta da resistência contra o Estado realizada pela *sociedade primitiva*, que nos mostra, através de seu esforço permanente para impedir que os chefes se tornem chefes, uma recusa da unificação: o “trabalho de conjuração do Um, do Estado”. O encerramento da exposição de Clastres sobre sua mais importante tese, como vimos, se realiza através de uma espécie de recriação da premissa marxista — contida no próprio Manifesto do Partido Comunista — de que a luta de classes seria o motor da história; para Clastres (2020, p. 190), o princípio até pode parecer verdadeiro, ao menos se for a ele adicionado o pressuposto de que a história dos povos *selvagens* é sua luta contra o Estado.

Antes de seguirmos, é necessário abrir um parêntese e ressaltar que a conjectura clastreana sobre o processo de um suposto nascimento do Estado na sociedade Tupi-Guarani do século XV é considerada, por determinados autores da antropologia brasileira, como problemática e duvidosa. O primeiro comentário negativo sobre esse ponto foi feito por Viveiros de Castro (1986, p. 105) em sua tese de doutorado sobre os Araweté, onde aponta diversas vezes para o “caráter romântico, apressado e vago” das teses de Pierre Clastres²². Além de identificar, nas perspectivas clastreanas, uma série de modelos analíticos generalizantes, o autor acredita que a atribuição de uma explosão demográfica como fator causal para o aparecimento do Estado seria um ponto fraco na tese de Clastres, uma vez que “seria preciso — mesmo que tal fenômeno se tenha verificado — explicar por que ele só afetou os Guarani, e não os Incas, as *‘chefferies’* antilhanas, etc.” (Viveiros de Castro, 1986, p. 104).

Outra crítica à hipótese da busca pela Terra sem Mal como sinal de um surgimento do Estado pode ser encontrada na análise etnohistórica de Carlos Fausto (1992), na qual o autor assinala algumas incongruências presentes tanto nas teses de Pierre Clastres (2020) quanto nas de Hélène Clastres (2007). Para Fausto (1992), além de minimizarem o impacto da conquista europeia para as sociedades tupi — que, como

²² É interessante chamar a atenção para o fato de que Viveiros de Castro (1986; 1987), nos primeiros momentos de sua produção antropológica, era um grande crítico das ideias de Pierre Clastres, descritas diversas vezes pelo etnólogo brasileiro como vagas e imprecisas. Entretanto, com o passar do tempo, Viveiros de Castro passa a reivindicar a importância e a influência da obra de Clastres na formulação de seu próprio pensamento — chegando ao ponto de escrever diversos textos em homenagem ao antropólogo francês (Viveiros de Castro, 2011; 2012; 2020) —, o que leva Reynoso (2015), a afirmar que Pierre Clastres é um autor que a corrente teórica do perspectivismo ameríndio reivindica para si sem que saiba muito bem o porque disso.

demonstra o autor, acaba por afetar radicalmente a vida social tupi em todos seus aspectos —, Pierre e H el ene Clastres subestimam o papel histórico do xamanismo nesse processo, que, na obra desses autores, acaba por desaparecer frente ao profetismo, ao mesmo tempo em que o profetismo   subsumido a uma antropologia política. Além disso, Fausto (1992) considera que alguns elementos da obra clastreana acabam por reforçar as perspectivas neo-evolucionistas sobre o surgimento do Estado que, assim como Clastres (2020), enxergam no aumento demográfico um fator para a origem dessa institui o²³.

Retomando o exame geral da tese de Clastres,   imediatamente possível destacar dois aspectos fundamentais contidos na na ideia de sociedade contra o Estado — os quais já se evidenciavam na perspectiva do autor mesmo antes da publica o do célebre texto de 1974. O primeiro elemento a ser acentuado   o fato de que, já no trecho que finaliza “Da tortura nas sociedades primitivas” (2020) — a saber, o reconhecimento de uma admirável profundidade nos *selvagens*, uma vez que estes sabiam de antemão dos males do Estado e, por isso, o evitavam —   possível perceber um problema teórico intrínseco   tese da sociedade contra o Estado, o qual viria a se tornar um dos elementos mais criticáveis na obra clastreana. O problema em questão pode ser resumido em uma pergunta bastante simples: como podem os *selvagens* trabalharem ativa e conscientemente para evitar o surgimento de uma institui o que não conhecem? Foi esse problema que motivou Maurice Godelier (2018, p. 184) a denominar a tese da sociedade contra o Estado como uma teoria fantasmagórica, nas palavras do autor:

“Clastres desenvolveu a tese de que os povos primitivos conspiram contra o Estado, que para eles o Estado era o déspota que os ameaçava, diante disso, e para defender uma igualdade que a ideia de Estado ameaçava, conjuravam o nascimento do Estado. Essas teses (...) falam de sociedades em que a comunidade, sabendo o que pode vir, o evoca, conjura o futuro. Essa ideia de que se pode evocar um futuro que ainda não existe, mas que se apresenta, sobre a figura do déspota,   uma ideia não só anti-marxista, como também anti-materialista. Na teoria fantasmática elaborada por Clastres, a análise das rela oes sociais têm desaparecido. O Estado   o déspota, a figura de todas as opressões.”

²³ Um ponto bastante similar ao de Fausto (1992) foi desenvolvido por Deleuze e Guattari (1997), que caracterizam como insuficiente a tentativa clastreana de romper com o evolucionismo.

Bento Prado Júnior (2004) debate o mesmo problema quando prefacia a obra de Clastres, mas, no entanto, apresenta uma opinião distinta no que se refere a essa questão em específico, respondendo-a em tom notadamente filosófico, articulando reflexões que dizem respeito a própria noção de tempo histórico. Nos comentários do autor a problemática da antecipação do Estado em Clastres é reconhecida enquanto uma questão capaz de subverter o tempo, tal como comumente representado, num processo que convida o leitor a pensar de maneira diferente:

“Por que não pensar a sociedade primitiva em sua plena positividade, liberta da relação linear que a condena ao seu outro ou a seu depois. Com essa questão, o panorama problemático muda de figura: o que se descreve como carência pode perfeitamente ser descrito como a autarquia de uma sociedade indivisa. O nascimento do Estado não precisa necessariamente ser considerado como a passagem do vazio ao pleno; pode ser visto, mesmo, como queda, passagem da indivisão para a divisão.” (Junior, 2004, p. 6).

Uma resposta possível para essa questão pode ser encontrada no entendimento próprio que Clastres (1982) apresentará em 1977 sobre a ideia de Estado, vista pelo autor não somente em sua forma ocidental institucionalizada, mas, sobretudo, como uma representação abstrata de toda e qualquer divisão ou ruptura no interior de determinada sociedade — conforme veremos no momento de examinar o entendimento de Clastres sobre a *sociedade primitiva* enquanto sociedade indivisa. Independente da resposta que pode ser dada a tal questão, acreditamos que seja mais interessante observar nela a existência do caráter de *cabo de guerra*: nele, dois autores de tendências teóricas diversas encaram a mesma ideia de forma distinta.

Trata-se de uma característica que não é restrita apenas ao presente debate, mas pode ser percebida, em maior ou menor medida, na grande maioria das discussões referentes ao trabalho deixado por Pierre Clastres. Assim, os mesmos elementos da teoria clastreana podem vir a ser encarados ora como traços problemáticos e criticáveis, ora como noções revolucionárias para o campo da antropologia: a depender da perspectiva que orienta o trabalho dos autores que analisam o pensamento de Clastres. Veremos, no próximo capítulo, como isso ocorre principalmente no entorno das discussões referentes ao entendimento e uso clastreano das categorias de *selvagem* e *sociedade primitiva*.

O segundo elemento a ser acentuado a partir da tese da sociedade contra o Estado é a nossa percepção de que, com a introdução — ainda na análise sobre a

tortura — da noção de *contra*, é possível observar toda a teoria e o pensamento de Clastres se fechando, como em um círculo completo. Há de se notar que, da forma como fora apresentada pelo autor, a tese do *contra* o Estado implica uma ação consciente da *sociedade primitiva*, no intuito de esquivar-se do surgimento da divisão que, por consequência, origina a instituição evitada. Na análise sobre os rituais de iniciação indígenas, podemos ver que a ação consciente é enunciada na tortura, vista por Clastres (2020) como uma marca que a sociedade introduz no corpo do indivíduo, fazendo-o se lembrar eternamente da igualdade entre ele e os demais.

No entanto, como vimos, a tortura não é o único exemplo dado pelo autor de uma ação intencional e consciente realizada pela *sociedade primitiva* com esse intuito específico. A própria ideia clastreana da chefia como um espaço controlado, anteriormente analisada, pode ser lida, também, como um outro exemplo dessa ação realizada conscientemente para evitar a divisão; outros, ainda, poderão ser visualizados nas concepções que Clastres (1982; 2020) propõe da economia e da guerra nas *sociedades primitivas*, instituições que, como veremos, também serão lidas pelo autor como mecanismos utilizados a fim de evitar o surgimento do Estado. O que mais chama a atenção nessa fórmula é o fato de que ela já estava dada de antemão no pensamento de Clastres (2020, p. 53), podendo ser observada em seus primeiros textos, nos quais o autor defendia a busca pela “intencionalidade sociológica” presente nos modelos sociais indígenas.

Com base nisso, é possível perceber o quanto a noção de *contra* completa e finaliza o pensamento de Clastres, explicitando definitivamente o teor político que sempre esteve presente em suas formulações. É a noção de *contra* que introduz o fundamento final da obra de Clastres, que encontra, na figura do Estado, uma enunciação concreta da antes abstrata divisão que a *sociedade primitiva* trabalhava para evitar. O problema, no entanto, é que, como veremos a seguir, a ideia do *contra* o Estado acaba por operar como um limitador das futuras teses de Pierre Clastres, que, após 1974, passa a encontrar essas ações intencionais e conscientes contra o Estado em basicamente todas as instituições sociais da *sociedade primitiva*, de modo a transformar o Estado em uma espécie de assombração da qual os *selvagens* tentam fugir a todo o custo.

1.5.3 A ETERNA REPETIÇÃO DO CONTRA

Em nossa percepção, “A sociedade contra o Estado” (2020) se destaca não somente pelo fato de ser a tese mais reconhecida e debatida de toda produção de Pierre Clastres, mas, acima de tudo, pelo fato de ser a conclusão de uma linha de argumentação e raciocínio que fora construída pelo autor, ao menos desde 1963, na “Filosofia da chefia indígena” (2020). Sendo assim, a influência da tese do *contra* Estado pode ser sentida não somente na antropologia e fora dela, mas, principalmente, no desenvolvimento posterior das ideias de Clastres, que, após a publicação do famoso texto, converte sua obra no que pode ser entendido como uma reprodução contínua do mesmo argumento.

No conjunto de artigos publicados pelo autor de 1974 até 1977 — ano de sua morte precoce —, quase todos reproduzem, em seu corpo textual, uma reafirmação frequente da tese de que as *sociedades primitivas* são sociedades contra o Estado. Esse vício analítico pode ser percebido com mais precisão na análise dada por Pierre Clastres aos dois principais temas nos quais viria a se dedicar após 1974: a economia e a guerra nas *sociedades primitivas*.

Como vimos acima, as reflexões de Clastres sobre a economia primitiva contidas ainda na “Sociedade contra o Estado” (2020) foram fortemente influenciadas pelo trabalho de antropologia econômica de Marshall Sahlins. Por isso, não causa estranhamento o fato de que o conjunto mais completo das opiniões de Clastres sobre a análise da economia nas *sociedades primitivas* tenha sido apresentado em “A economia primitiva” (1982) — publicado em 1976 como prefácio à edição francesa da obra “*Age de pierre, age d’abondance*” (Sahlins, 1976). O texto, que se inicia com Clastres comentando sobre o já muito antiga paixão dos franceses pela *sociedade primitiva* — tema que será analisado no próximo capítulo —, contém inúmeros elogios à obra de Sahlins (1976), que é reconhecido por Clastres como o primeiro antropólogo a se afastar do senso comum etnológico que vê, nas *sociedades primitivas*, uma economia da miséria.

Após resumir o processo intelectual de Sahlins (1976), que se distancia do conceito de “economia de subsistência” para propor a noção de “modo de produção doméstico”, Clastres (1982, p. 181) passa a desenvolver seu próprio argumento, reforçando a ideia de que há um corte radical entre as sociedades com Estado e as

sociedades *contra* o Estado — o qual não pode ser entendido através de teorias continuístas da história. Desenvolvendo essa lógica, Clastres (1982, p. 135) afirma que o trabalho de Sahlins (1976) impõe a descoberta de que a *sociedade primitiva* é, também, uma sociedade de “recusa da economia”, no sentido de que não deixam o setor econômico se desenvolver de maneira autônoma em relação aos demais campos da vida social. Nas palavras de Clastres (1982, p. 135):

“A sociedade primitiva assinala à sua produção um limite estrito que ela se proíbe de transpor, sob pena de ver o econômico escapar do social e se voltar contra a sociedade, abrindo nela a brecha da heterogeneidade da divisão entre ricos e pobres, da alienação de uns pelos outros. Sociedades sem economia, com certeza, mas, melhor ainda, sociedade contra a economia. Tal é a eloquente verdade que ressalta as reflexões de Sahlins sobre a sociedade primitiva. Reflexão rigorosa por seu movimento, que nos ensina mais sobre os Selvagens do que qualquer outra obra do mesmo gênero.”

Quando resume a análise de Sahlins (1976) sobre o *big man* nas sociedades polinésias, Clastres (1982, p. 136) trabalha sobre essa posição política à luz de suas próprias opiniões acerca da chefia nas *sociedades primitivas*, refletindo sobre “a importância do problema que a instituição da chefia coloca numa sociedade não dividida”. Retoma, por esse ângulo, o clássico problema da poliginia, e afirma que uma possível chave para conceber esse privilégio seria compreender que a sociedade somente concede um número extra de mulheres ao chefe com intuito de que este possa aumentar o poder de sua força produtiva, possibilitando então que cumpra suas obrigações de ser sempre generoso.

Todavia, Clastres (1982) encontra um problema na análise de Sahlins (1976), contido na afirmação, feita pelo antropólogo norte-americano, de que a figura do *big man* polinésio seria uma autoridade munida de poder político — conclusão que destoava das teses clastreanas sobre a *sociedade primitiva* enquanto sociedade indivisa. O erro de Sahlins (1976) — aponta seu prefaciador — está no fato de ter confundido as categorias de *poder* e *prestígio*, introduzindo na *sociedade primitiva* uma contradição impossível de ser resolvida: “Como a vontade de igualdade da sociedade poderia acomodar-se com o desejo de poder, que quer precisamente fundamentar a desigualdade entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem?” (Clastres, 1982, p. 139).

Para resolver essas contradições, Clastres (1982) propõe utilizar a categoria de *dívida* como instrumento conceitual. Segundo o autor, o conceito — até então ignorado pelos etnólogos — permite resolver as dificuldades analíticas sobre a chefia, concebendo o papel do chefe através de uma “espécie de contrato”, na qual a liderança “recebe gratificações próprias a satisfazer seu narcisismo em troca de um fluxo de bens que ele faz circular através da sociedade” (Clastres, 1982, p. 140). Assim, “no cerne da relação de poder estabelece-se a relação de dívida”, a qual o chefe jamais poderá pagar completamente enquanto desejar manter sua posição de prestígio (Clastres, 1982, p. 140). Dessa forma, o poder político pode ser considerado enquanto categoria existente na *sociedade primitiva* desde que esteja associado a ideia de dívida, pois

“se as sociedades primitivas são sociedades sem órgão separado de poder, isto não significa que sejam sociedades sem poder, sociedades nas quais não se coloque a questão do político. Ao contrário, é recusando a separação do poder com a sociedade que a tribo estabelece com seu chefe uma relação de dívida, pois é ela que permanece detentora do poder e que o exerce sobre o chefe. A relação de poder existe: assume a figura da dívida que o líder deve pagar para a sociedade que ele permanece exterior ao poder e que não se tornará seu órgão separado. Prisioneiro de seu desejo de prestígio, o chefe selvagem aceita submeter-se ao poder da sociedade, pagando a dívida que todo exercício de poder institui. Ao estender uma armadilha para o chefe que nela cai, tomando por seu desejo, a tribo garante-se contra o risco moral de ver o poder político separar-se dela para voltar-se contra ela: a sociedade primitiva é a sociedade contra o Estado.” (Clastres, 1982, p. 140).

Com base nisso, Clastres (1982, p. 144) concebe que, na *sociedade primitiva*, a economia jamais se constitui enquanto campo autônomo, estando sempre subordinada às relações políticas, de forma que essas sociedades passam a ser consideradas pelo autor como “máquinas antiprodução”, nas quais é a sociedade em si que determina o espaço e os limites que o campo econômico pode vir a ocupar: “A sociedade primitiva não é o joguete passivo do jogo cego das forças produtivas, é, ao contrário, a sociedade que exerce sem cessar um controle rigoroso e deliberado sobre sua capacidade de produção”, fórmula teórica essa que, novamente, é construída através de uma crítica de contraposição com o suposto economicismo do pensamento marxista.

À vista disso, é possível perceber, sem nenhuma dificuldade, que são as noções contidas na tese da sociedade contra o Estado que são responsáveis por mediar o entendimento de Clastres (1982) sobre a *economia primitiva*. Dessa forma, as

conclusões do autor sobre o campo econômico são completamente dependentes de suas teses contra o Estado e, ao mesmo tempo, reproduzem a lógica anterior de todo o desenvolvimento da obra de Clastres, de modo que a *economia primitiva* passa a ser lida como o autor como não mais que outra ação consciente realizada pela sociedade como todo, no intuito de impedir o surgimento do Estado.

Algo parecido ocorre com outras noções clastreanas, que, de 1974 em diante, vão sendo progressivamente aproximadas de sua crítica ao Estado. É o caso da ideia da *grande partilha*, examinada anteriormente, que é retomada por Clastres (1982) em suas reflexões sobre o etnocídio, aparecendo agora em relação direta a uma crítica ao Estado, de forma que a linha que violentamente divide a suposta civilização e os *selvagens* acaba se tornando a existência ou não do Estado. Em um curto texto — “Do etnocídio” ([1974] 1982) — o autor propõe uma distinção entre as categorias de etnocídio e genocídio. A tese, resumidamente, aponta para o fato de que enquanto a segunda designa somente a destruição física intencional e sistemática do Homem — exemplificada por Clastres pelo Holocausto —, a primeira aponta para um extermínio não somente corpóreo, mas sobretudo cultural, de forma que os índios da América do Sul estariam, desde a descoberta do Novo Mundo, sendo simultaneamente subjugados tanto ao genocídio quanto ao etnocídio: “em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo e o etnocídio os mata em seu espírito” (Clastres, 1982, p. 54). A distinção entre as duas categorias é mantida, ainda, no modo pelo qual ambas se relacionam com a alteridade: o espírito genocidiário busca puramente a negação da diferença, enquanto o etnocídio, por sua vez, admite a relatividade do mal nessa diferença e, o Outro, apesar de ser inferior, pode vir a ser positivado, e o etnocídio exercido como se fosse para seu próprio bem (Clastres, 1982)²⁴.

É quando passa para a análise da relação entre o etnocídio e o etnocentrismo que Clastres (1982) chega a uma de suas principais conclusões sobre o tema, a qual prevê que, apesar de toda cultura ser inerentemente etnocentrista — uma vez que alteridade é sempre apreendida sobre um eixo hierárquico —, somente a cultura Ocidental se constitui enquanto etnocida. Como então explicar essa particularidade do

²⁴ Desse modo, o maior exemplo de etnocídio para Clastres é a empresa missionária e o projeto evangelizador que, ao mesmo tempo em que considera as crenças indígenas como inaceitáveis, crê que pode ser atenuado e até mesmo abolido (Clastres, 1982).

Ocidente? A resposta para essa questão é posta por Clastres (1982, p. 58) na figura do Estado, em sua recusa do múltiplo e seu “temor e horror à diferença”.

Nas palavras do autor: “a prática etnocidiária e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmo efeitos. Sob as espécies da civilização Ocidental e do Estado detectam-se a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto idêntico e do Um” (Clastres, 1982, p. 58)²⁵. Vemos então como o tema da *grande partilha*, central para a compreensão de Clastres sobre o papel da antropologia enquanto ciência, gradativamente acaba unindo-se à percepção que o autor possui sobre a figura do Estado, encarado enquanto o signo de toda e qualquer opressão ou divisão social.

A última grande reflexão de Pierre Clastres (1982) no que se refere à guerra nas *sociedades primitivas* reproduz, novamente, as mesmas particularidades. Em “A arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” ([1977] 1982), o autor inicia seu trabalho partindo do pressuposto de que há, no pensamento etnológico, a ausência de uma reflexão sistemática sobre a guerra, sendo esse um tema excluído dos debates antropológicos. Tendo em vista a unanimidade de registros sobre a existência e importância da guerra nas sociedades *selvagens* — a qual é atestada pela aparição do fenômeno desde a documentação de cronistas até dados etnográficos mais recentes — Clastres (1982) afirma a necessidade de uma reflexão sistemática sobre o tema, uma vez que interrogar-se sobre a guerra na *sociedade primitiva* é o mesmo que interrogar-se sobre o *ser social* dos *selvagens*.

Antes de lançar suas proposições, Clastres (1982) toma um longo espaço de páginas para criticar as visões antropológicas mais tradicionais sobre a guerra nas *sociedades primitivas*, agrupadas pelo autor em três discursos que estariam igualmente equivocados: i) o naturalista, evocado na obra de Leroi-Gourhan (1964 *apud* Clastres, 1982) que, no juízo de Clastres (1982) reduz à guerra a uma atividade biológica, privando-a de sua dimensão propriamente social; ii) o discurso marxista, descrito pelo autor como sendo um senso comum com pretensões científicas e; iii) o discurso estruturalista, que visualiza a guerra somente como uma falha na intenção da troca.

²⁵ Além disso, é possível visualizar aqui uma rara crítica de Clastres (1982) ao capitalismo, reconhecido pelo autor como um dos fatores que distingue o Ocidente do resto do mundo e, que em sua ânsia de transformar tudo em produtividade de máxima intensidade, processa a eliminação total da diferença em um processo similar ao do Estado.

Após descartar essas hipóteses — amparando-se constantemente na sua ideia particular de *evidências etnográficas* — Clastres (1982) realiza outra de suas inversões, afirmando que a guerra não é o efeito da fragmentação, mas, ao contrário, que a fragmentação é o objetivo intencional e consciente da guerra. Dessa forma, a guerra é vista por Clastres (1982) como um meio consciente para um fim político, que permite que a sociedade continue vivendo sob o signo de sua própria lei, evitando, assim, o surgimento do Estado.

Tal conclusão, entretanto, dá origem a um problema particular, rapidamente percebido e resolvido pelo próprio Clastres em seu próximo trabalho: “Infortúnio do guerreiro selvagem” ([1977] 1982). Trata-se da questão, aberta pela análise anterior de Clastres, sobre a possibilidade de, através da guerra, o grupo social dos guerreiros se estabelecer como um espaço de poder na *sociedade primitiva*, impondo sua vontade sobre os demais membros da comunidade e transformando-se, dessa forma, em um grupo munido de poder — o que daria origem a divisão social que a *sociedade primitiva* tanto evita. A questão é rapidamente resolvida por Clastres (1982), ao afirmar que, além de ser *contra* o Estado, a *sociedade primitiva* também é uma sociedade *contra* o guerreiro, considerando-o um *ser-para-a-morte* — no sentido de que a constante busca por glórias cada vez maiores exige a eterna coragem por parte do guerreiro, a qual o condena à morte como única alternativa.

Diversos aspectos das reflexões de Clastres sobre a guerra e sobre a origem do Estado através de uma *queda* — um *malencontro* — serão trabalhados no próximo capítulo, de modo que basta reter aqui, para formulação de nosso argumento, o quanto as noções formuladas pelo autor posteriormente à publicação da “Sociedade contra o Estado” (2020) são dependentes dessa tese — que acaba por subsumir todos os desenvolvimentos de sua obra à uma crítica ao Estado. A *sociedade primitiva*, assim, se torna o exemplo constante de uma sociedade que tenta evitar, a todo custo, o surgimento do Estado. O faz de tal forma, que todas suas instituições passam a ser visualizadas como ramificações menores dessa política geral, que reproduzem eternamente a lógica do *contra* — tornando-se exemplo primordial de alternativas e/ou de uma lição para o mundo ocidental, como veremos no próximo capítulo.

1.6 UMA REVOLUÇÃO COPERNICANA?

A soma dos elementos centrais na antropologia de Pierre Clastres faz com que seus comentadores afirmem repetidamente a percepção de que sua obra constituiria uma “revolução copernicana” no campo da antropologia (Barbosa, 2002; Sztutman, 2005; 2013; 2020; Grune, 2007; Abensour, 2007; Richie, 2007; Lima e Goldman, 2020). Essa tese, reproduzida inúmeras vezes nos trabalhos que se debruçam sobre a obra de Clastres, baseia-se na percepção compartilhada de que a antropologia política de Clastres “exprimava um desejo de recriação da própria antropologia”, buscando “tomar posse do grande divisor que funda a disciplina para fazê-lo funcionar de um outro modo” (Lima e Goldman, 2020, p. 15). Ao refutar as teses que relegavam as *sociedades primitivas* a uma posição pré-política pelo fato destas não possuírem Estado, a “revolução copernicana” de Pierre Clastres propunha “tomar o poder político como algo passível de ser neutralizado” — atividade essa que exigia um “redirecionamento do olhar” antropológico (Sztutman, 2005, p. 34). Em resumo:

Ao proceder ao deslocamento da privação para a oposição e identificar, nas sociedades indígenas, não ausências — de fé, de leis, de reis — mas presenças e vontades afirmativas — contra a economia e contra o Estado. A asserção acerca do estatuto plenamente político das sociedades indígenas assenta-se numa aposta: a de que é possível escapar ao guarda-chuva do Estado e pensar fora das fronteiras por ele impostas, o que, no limite, culmina com o questionamento da própria instituição como princípio inescapável de organização social. (Barbosa, 2002, p. 57).

Dessa forma, comentaristas da obra de Clastres, como Lima e Goldman (2020, p. 10), afirmam a impossibilidade de restringir as reflexões do autor aos campos da antropologia das sociedades amazônicas, antropologia política ou filosofia política, preferindo encarar seu trabalho como uma “ciência nômade”, uma intervenção “entendida tanto no sentido psicanalítico do termo, quanto naquele, nietzschiano, da intempestividade, isto é, da irrupção do acontecimento em uma cena aparentemente bem ordenada que ela vem a perturbar”. O campo perturbado em questão seria a própria Antropologia Política em seu sentido clássico, que, apesar de seus avanços, era visualizada por Clastres e seus partidários como conservadora, mantendo em seu padrão de investigação, o vício analítico e teórico de analisar instituições políticas não ocidentais através da falta ou ausência.

Assim, o núcleo da crítica e da *revolução copernicana* de Clastres era, precisamente, o fato de que a Antropologia Política tradicional ignorava e ofuscava a principal lição que poderia ser tirada das *sociedades primitivas*, a saber, a possibilidade de que estas poderiam existir sem a divisão entre opressores e oprimidos. Determinar as *sociedades primitivas* como sociedades contra o Estado representava, portanto, enunciar a existência de um espaço onde o poder político não é dissociado do corpo social (Clastres, 1982; 2020).

Entretanto, por importantes ou inovadoras que sejam as teses etnológicas de Pierre Clastres, acreditamos que analisá-las desde a perspectiva que as toma como *revolução* ou *intervenção* acaba por fortalecer a ilusão de um pensador isolado que, como um raio em céu aberto, abala todas as estruturas da ciência antropológica. Ao mesmo tempo, o ponto de vista da *revolução copernicana* parece desconsiderar tanto a intercessão histórica, teórica e política no qual a teoria de Clastres está inserida (Moyn, 2004), quanto o fato de que muitas das teses apresentadas pelo autor podem ser pensadas como reproduções modernas de alguns ideais e representações anteriores sobre os povos indígenas, como veremos no segundo capítulo.

Além disso, o fato de que a obra de Clastres e, principalmente, sua ideia de *sociedade contra o Estado*, parecem ter sido ao longo da história utilizadas muito menos como contribuições etnológicas para o estudo das sociedades indígenas do que como metáforas que possibilitam pensar numa realidade para além do Estado²⁶, nos leva a pensar que a verdadeira *revolução copernicana* fornecida pelo autor é, justamente, esse uso político de uma representação exotizante das sociedades indígenas, a qual harmoniza-se muito bem com uma série de outros ideais políticos e sociais que são sobrepostos à imagem do indígena, tema já analisado em outros contextos (Ramos, 2021; Quintero, 2021). Algo parecido foi notado no exame das teorias clastreanas realizado por Emmanuel Terray (1989, p. 27), onde o autor percebe que o sucesso das ideias de Pierre Clastres entre ensaístas e jornalistas devem-se, justamente, “à ses identifications à l'emporte-pièces, à ses extrapolations effrénées, à son épistémologie simpliste, qui en font une nourriture de choix pour la pensée pressée” — em resumo, aos

²⁶ A tese de que o *contra Estado* proposto por Clastres não possui uma existência limitada aos povos indígenas parece ser um lugar comum em releituras recentes da obra clastreana, aparecendo de formas pouco variáveis em trabalhos de diversos comentaristas. A perspectiva, entretanto, acaba por fortalecer nossa visão de que o *contra Estado* é, em última instância, uma metáfora, uma vez que é utilizada de forma quase sempre padronizada, como uma alegoria para uma resistência a qualquer tipo de opressão.

aspectos mais criticáveis da obra do autor, que, somados, transformam-na em uma antropologia apressada a serviço de ideologias mais antigas.

SEGUNDO CAPÍTULO

A REPRESENTAÇÃO DA ALTERIDADE INDÍGENA NA OBRA DE PIERRE CLASTRES: O *SELVAGEM CLASTREANO*

No capítulo anterior, discutimos a perspectiva teórica de Clastres de modo mais amplo, partindo de uma análise sobre os principais temas que, em seu conjunto, constituem a obra do autor. Também fizemos alguns apontamentos sobre o momento teórico e político específico no qual sua obra fora produzida, atentando para o confronto explícito entre Pierre Clastres e algumas das demais perspectivas antropológicas daquele período, principalmente o marxismo e o estruturalismo. O exame realizado no primeiro capítulo, no entanto, deixou propositalmente de lado o eixo fundamental que dá sustentação a toda sua perspectiva, a saber, a categoria de *selvagem*, da maneira pela qual é articulada em seus textos. Optamos por isso, justamente, devido à importância que o conceito vem a assumir no desenvolvimento de seu pensamento, necessitando, portanto, de uma dissecação particular, tendo em vista nosso objetivo na presente pesquisa.

Sendo assim, o presente capítulo tem como objetivo analisar detalhadamente o papel e a função que as categorias de *selvagem* e *primitivo* exercem no pensamento de Clastres, atentando não somente para o desenvolvimento e as transformações desses conceitos ao longo da produção do autor, como também para a maneira pela qual refletem perspectivas epistemológicas, retóricas e políticas anteriores a Clastres. Portanto, antes de chegarmos propriamente ao exame daquilo que convencionamos chamar de “*selvagem clastreano*” e o posicionamento que este vem a assumir no todo de sua obra, se faz necessária uma digressão geral e mais ampla, que contemple a maneira pela qual as ideias de *selvagem* e de *primitivo* foram articuladas historicamente desde a “descoberta” do “Novo Mundo”.

O objetivo é lançar as bases para o posterior exame, refletindo primeiro sobre a relação histórica entre o Ocidente — e, por consequência, a antropologia — e o *selvagem* enquanto imagem ou metáfora. Dessa forma, iniciamos o capítulo com uma curta revisão sobre o impacto que a descoberta dos *selvagens* do “Novo Mundo” teve para o pensamento político e filosófico europeu, atentando para os diversos e

contraditórios modos pelos quais esta representação foi articulada por diferentes pensadores como argumento (ou contra argumento) utópico. Essa curta revisão se faz necessária não somente porque revela uma espécie de gênese de algumas das categorias e ideias que, posteriormente, virão a reaparecer nos discursos antropológicos, como também pelo fato de que muitos desses pensadores influenciam ativamente a formação da perspectiva teórica de Pierre Clastres.

Em sequência, propomos uma rápida revisão sobre a maneira pela qual o conceito de *selvagem* vem a aparecer após a consolidação da antropologia enquanto projeto científico. Partindo de autores que refletem sobre a tradição teórico-conceitual não somente da antropologia, mas do pensamento ocidental como um todo, lançamos mão de alguns conceitos e perspectivas que dizem respeito, principalmente, à problemática da representação do Outro no discurso antropológico; sendo essa a principal base referencial que virá a ser utilizada para examinar os modos pelos quais Pierre Clastres representa a alteridade indígena em seus textos.

Uma vez finalizada nossa explanação, iniciamos a exploração analítica do *selvagem clastreano*, investigando a forma pela qual tal noção é progressivamente aprofundada no decorrer de sua obra, vindo a ganhar uma importância cada vez mais notória, conforme Clastres aprofunda seu pensamento. Partimos, então, propriamente para o estudo sobre a categoria de *selvagem* na obra de Clastres, apresentando, primeiro, os axiomas fundamentais que orientam a visão do autor sobre a alteridade *selvagem*.

Considerando o ponto de vista apresentado no primeiro capítulo, de que muitos temas da teoria de Clastres foram por certo tempo uma espécie de *cabo de guerra* entre diversos antropólogos — na qual determinados elementos da obra clastreana eram lidos por seus comentaristas ora como revolucionários, ora como extremamente problemáticos —, a atitude não poderia ser distinta em relação à categoria de *selvagem*. Sendo assim, examinaremos os dois lados desta confrontação, apresentando tanto as leituras favoráveis ao *selvagem clastreano*, quanto suas interpretações críticas.

Com isso, passamos à decomposição da categoria de *selvagem* tal como aparece em Clastres, investigando particularmente os alicerces que dão sustentação a essa representação. É aqui que virão a reaparecer alguns dos temas já trabalhados no primeiro capítulo — *poder político, chefia, Estado, guerra, etc.* —, dessa vez condicionados às formas pelas quais contribuem para formar a representação de

Clastres para a alteridade indígena. Por fim, concluímos nossa exposição refletindo sobre a forma pela qual a alteridade indígena é articulada na obra de Pierre Clastres, como mensagem ou lição à consciência Ocidental.

2.1. OS SELVAGENS, A EUROPA E A REVOLUÇÃO FRANCESA

Dentre as diversas passagens que compõem os “Tristes Trópicos” de Lévi-Strauss (1996), uma em especial nos chama a atenção. Trata-se do encontro do autor com os Tupi-Cavaíba, grupo indígena que alguns anos antes haviam sido “pacificados” por Marechal Rondon e, viviam agora “civilizados” no posto indígena de Pimenta Bueno. A partir de sua própria conversa com esses indígenas e, também, da contribuição documental do “tão erudito quanto etnógrafo” Curt Nimuendaju, Lévi-Strauss pensa ser possível “esclarecer um pouco o passado da tribo”. Ruminando, então, sobre o termo *Cavaíba*, o qual evoca o nome de uma antiga tribo tupi frequentemente citada em documentos dos séculos XVIII e XIX, o autor alega existirem grandes possibilidades de serem esses os últimos descendentes das grandes populações tupi do Amazonas, as quais eram, por sua vez, parentes das populações litorâneas, que

“no tempo de seu esplendor, os viajantes dos séculos XVI e XVII conheceram, e cujos relatos estão na origem da conscientização etnográfica dos tempos modernos, foi sob a sua influência involuntária que a filosofia política e moral do Renascimento engajou-se na via que deveria conduzi-la à Revolução Francesa.” (Lévi-Strauss, 1996, p. 356)

Assim, uma linha é traçada por Lévi-Strauss. Uma linha que liga o encontro europeu com os habitantes do Novo Mundo, perpassa os relatos de viagem cuja influência é sentida nos mais diversos âmbitos das sociedades europeias e, por fim, culmina na revolução que não só marca o início da era contemporânea, mas também abala e transforma profundamente as estruturas do mundo tal como era conhecido. À primeira vista, a elucubração lévi-straussiana parece soar exagerada, podendo até mesmo vir a ser lida como uma consequência emocional do encontro do autor com os *selvagens* que tanto havia sonhado conhecer. Todavia, como veremos a seguir, a associação entre, de um lado, os *nobres selvagens* da América do Sul e, do outro, as transformações no pensamento político-filosófico europeu que precederam à

Revolução Francesa, não são restritas às reflexões de Lévi-Strauss, mas partilhadas por toda uma gama de autores que refletem sobre a influência que a alteridade indígena teve para as sociedades europeias.

É uma tarefa difícil calcular qual foi o verdadeiro impacto que a descoberta dos habitantes das Américas tiveram para as sociedades europeias. No entanto, podemos começar a compreender a influência desse encontro quando constatamos que, já no século XVI, a figura do índio sul-americano passa a ser percebida como tema central não somente no pensamento filosófico, mas também na pintura, na escultura, na gravura e na poesia (Franco, 1976). Ao contrário do que normalmente se pode pensar, a atribuição de primitividade aos indígenas não foi uma representação contemporânea aos registros do primeiro encontro, mas se faz presente somente a partir do século XIX, sendo fruto de novos interesses econômicos e de transformações em concepções políticas e morais da Europa, que passou a representar os indígenas como populações primitivas e rudimentares (Oliveira, 2016). Antes disso, ainda no século XVI, o *selvagem* brasileiro, por exemplo, se faz presente na Europa não somente através da literatura de viagem, mas também pela ida de diversos indígenas até a Europa, sendo estes muitas vezes recebidos com as mais altas pompas das cortes européias (Franco, 1976). Isso ocorria principalmente porque às primeiras representações e narrativas sobre os indígenas eram, sobretudo, simpáticas a sua figura, e,

“no próprio contexto europeu, a presença de chefes indígenas aliados conferia prestígio aos monarcas, que os tratavam muito bem e exibiam nas cortes francesas e portuguesas, designando-os inclusive como ‘reis’” (Oliveira, 2016, p. 51).

As relações da Europa com a alteridade indígena eram, portanto, envoltas em fascínio e encantamento, que fazia a figura do *selvagem* aparecer como a mais célebre representação do “Novo Mundo”. A literatura de viagem teve um papel central nesse fenômeno, sendo uma paixão comum aos principais humanistas do período (Franco, 1976). Assim, o *selvagem* e sua representação é um tema comum não somente no trabalho de Jean-Jacques Rousseau — cuja obra possui o mais célebre exemplo do uso da alteridade *selvagem* —, como também aparece de forma mais ou menos evidente na formulação do pensamento de autores como Thomas Morus, Erasmo de Roterdã, Michel de Montaigne, Charles Louis de Montesquieu, François Voltaire, Denis Diderot e

muitos outros (Franco, 1976). Como é de se esperar, os juízos e opiniões sobre a figura do *selvagem* emitidos por tais pensadores não eram um todo homogêneo, mas variavam de acordo com os interesses políticos e filosóficos específicos de cada um deles.

Essa ambiguidade nos discursos teóricos renascentistas construídos no entorno da metáfora do *selvagem* foi prontamente exposta por Trouillot (1991), que, ao posicionar tais perspectivas de modo comparativo, percebeu o elevado grau de variação que constitui e fundamenta a retórica desses pensadores. Dessa forma, enquanto para autores como Rousseau, e Daniel Defoe, o *selvagem* é um argumento para tipos particulares de utopia; para outros, como Iselin, Meiners e Hobbes, a representação do *selvagem* aparece justamente como argumento contrário a tal utopia: *"Given the tradition of the genre being used, the formal terrain of battle, and the personal taste of the author, the argument was either tacit or explicit and the savage's face either sketched or magnified."* (Trouillot, 1991, p. 27).

Em seu estudo sobre o que considera ser a antropologia do século das luzes, Michèle Duchet (1975) compreende a construção da imagem do *selvagem* contida na obra desses pensadores como uma série de modelos abstratos, no qual elementos que são iguais ou similares podem vir a ser entendidos e articulados como positivos ou negativos, a depender dos objetivos daqueles que os estruturam. Assim, nas construções argumentativas a respeito da figura do *selvagem* são mantidas somente as características que proporcionam a construção de um modelo ou, ao inverso, permitem denunciar a ilusão existente nesse mesmo modelo (Duchet, 1975). A combinação de pequenos recortes sobre a suposta vida selvagem permitiu a esses autores a construção de uma rede de negações que, por sua vez, possibilitava o levantamento de modelos analíticos e retóricos muitas vezes antitéticos entre si (Duchet, 1975). Logo,

"Unas veces se trata de pueblos sin historia, sin escritura, sin religión, sin costumbres, sin moralidad y dentro de este primer tipo de discurso racional, las relaciones se combinan con rasgos calificados positivamente para indicar la carencia, el vacío inmenso del salvajismo, en contraposición al mundo pleno del civilizado. Unas veces se invita a esos mismos pueblos que viven sin amos, sin sacerdotes, sin leyes, sin vicios, sin tuyo ni mío, y las cuál el desencanto del hombre social y la dicha infinita del hombre natural. En toda se establece en perjuicio del hombre social. De esto se desprende que con sólo cambiar el signo se puede invertir todo el sentido del discurso: desde Voltaire hasta Rousseau o Diderot, no son tanto los elementos los que varían,

como su distribución en un sistema en el que, unas veces, llevan el signo de más y otras veces el signo de menos." (Duchet, 1975, p. 12).

Essa malha de significados que assume a imagem do *selvagem* nos textos de pensadores do Renascimento e do Iluminismo fazem com que conceitos anteriores ao período acabem por serem aplicados, reproduzidos e discutidos no entorno da figura do selvagem. Portanto, mesmo que o encontro da Europa com a alteridade indígena fosse evidentemente uma novidade histórica, a maneira pela qual esse encontro era encarado partia de elementos já familiares aos imaginários europeus, de modo que os viajantes chegavam à América com ideias mais ou menos precisas do que viriam a encontrar ali (Pagden, 1988).

Uniam-se assim, nas descrições sobre o "Novo Mundo", uma mescla de elementos fantásticos e ao mesmo tempo familiares, supondo uma crença de que o novo poderia sempre ser satisfatoriamente explicado a partir do antigo, de maneira que, nesses primeiros momentos, raramente se descrevia o "Novo Mundo" como algo novo de fato, mas *"simplemente como una extensión, en un nuevo espacio geográfico, tanto de las dimensiones conocidas como de las fantásticas del mundo atlántico, tal como se conocía por los escritos de comentaristas antiguos y modernos"* (Pagden, 1988, p 31).

Acarreta que lendas e mitos referentes a outros continentes vão sendo gradativamente transpostos para a América pelos cronistas e, aos poucos, a América povoa-se com pigmeus, gigantes, grifos e leões alados (Franco, 1976). Um exemplo desse processo é a lenda do reino de guerreiras Amazonas, cuja suposta localização havia mudado constantemente de lugar desde a Idade Antiga, para, no fim, ser assentado agora nas terras sul-americanas (Franco, 1976).

Da mesma forma que tais lendas e mitos anteriores ao descobrimento foram utilizados pelos cronistas como ferramentas explicativas, conceitos e discussões filosóficas já existentes foram, também, associados à figura do *selvagem*. É o caso, por exemplo, das ideias referentes a possibilidade de conceber o Homem enquanto um ser inerentemente mau ou, seu oposto, inerentemente bom — discussão que possui suas origens em conjunto com a própria sistematização do pensamento filosófico, sendo, portanto, muito anterior ao humanismo filosófico que caracteriza o Renascimento (Franco, 1976).

Mesmo a famosa metáfora do “bom selvagem” não constituía exatamente uma novidade, mas era articulada por missionários para fazer refletir, nos povos *selvagens* da América, o que acreditava-se ser o espírito das primeiras comunidades cristãs — sendo, do mesmo modo, um contraponto com o estado de corrupção com o qual a Europa se encontrava no momento (Duchet, 1975). A contraposição entre os costumes *selvagens* e a situação concreta das sociedades europeias era também um lugar comum nesses discursos, sendo frequente o enaltecimento, por parte das correntes filosóficas europeias, da inexistência de certas instituições nas sociedades *primitivas*. Assim, “nos enfoques europeus, os nobres selvagens americanos (...) eram valorizados justamente por sua ausência de governo, profissões, leis e instituições”, numa leitura das sociedades *selvagens* que parecia refletir os próprios anseios europeus em relação aos rumos que suas sociedades haviam tomado (Pratt, 1999, p. 89).

Forma-se assim um paradoxo, exposto principalmente na obra de Montaigne (2009), para quem os canibais da América eram menos bárbaros que os povos europeus aparentemente civilizados; nessa inversão, a verdadeira selvageria é reconhecida enquanto característica oculta e latente do mundo civilizado (Duchet, 1975). Chegamos aqui a um eixo que fundamentalmente orienta uma boa parte das leituras sobre o “bom selvagem”, a saber, o fato de que o Outro funciona como uma ferramenta analítica que possibilita uma reflexão profunda sobre o Eu. Isso, no entanto, não é um privilégio do Renascimento ou do Iluminismo, mas constitui uma característica comum a boa parte da teoria e reflexão antropológica no século XX, a qual visualizamos através da obra de Pierre Clastres.

Quando nos detemos sobre a ideia de “bom selvagem” tal qual é encarnada na obra de Rousseau (2020) — reconhecido por Lévi-Strauss (2017) como o “fundador das ciências do Homem” —, podemos visualizar que essa metáfora jamais fora um convite a qualquer tipo de retorno impossível, mas, antes de tudo, uma “ideia reguladora”, que, a partir da figura do *selvagem*, permite pensar e propor outras formas de sociabilidade (Mattos, 2020). Levando tais dados em consideração, a reflexão originada a partir do encontro de Lévi-Strauss com os Tupi-Cavaíba, deixa de aparecer como uma simples projeção do autor, revelando-se uma premissa comum àqueles que investigam os impactos que a descoberta do “Novo Mundo” tiveram para as sociedades europeias.

Dessa forma, percebemos que muitas das ideias filosóficas básicas que orientaram a Revolução Francesa ao menos no plano abstrato possuem uma ligação íntima com as discussões referentes ao “bom selvagem” e a teoria da bondade natural dos homens, cuja elaboração foi decisivamente influenciada pelos *selvagens* da América do Sul (Franco, 1976). O que não significa dizer, é claro, que todo o processo histórico que conduziu a Revolução possa ser reduzido à descoberta do “Novo Mundo” e, da mesma forma, também não é possível afirmar que o próprio pensamento utópico tenha tido seu fundamento na figura dos *selvagens*. Pelo contrário, tais ideias já eram discutidas há muitos séculos, mas todavia foram transpostas para a efígie do *selvagem* enquanto uma construção abstrata, através da qual a Europa poderia pensar os rumos de suas próprias sociedades.

2.2 O SELVAGEM E A ANTROPOLOGIA

A presente digressão poderia até mesmo soar arbitrária, caso não tivéssemos em mente o pressuposto, exposto por Trouillot (1991), de que qualquer análise crítica da antropologia necessita, como requisito fundamental, de uma historicização do campo discursivo e simbólico mais amplo no qual a ciência antropológica vem a se estabelecer. Sendo assim, consideramos que, mesmo havendo uma significativa distância temporal entre as construções abstratas e retóricas renascentistas formuladas no entorno da imagem do *selvagem* e a antropologia enquanto disciplina, essa distância não exclui uma profunda proximidade epistemológica (Trouillot, 1991; Fabian, 2013).

Em sua análise sobre a base epistêmica no qual o pensamento antropológico está assentado, o antropólogo haitiano Michel Rolph Trouillot (1991) denominou de “nicho do selvagem” (*savage slot*) o modelo pelo qual se organiza a construção da alteridade desde a fundamentação da antropologia enquanto uma disciplina científica. Sua principal característica — comum a retórica renascentista erguida sobre a figura do selvagem — é justamente a relação de constante ambiguidade pela qual a antropologia se relaciona com seus Outros. Assim, o nicho pode ser preenchido ora com representações positivas, ora com representações negativas dessa mesma alteridade, celebrando-a ao mesmo tempo que pode vir a rechaçá-la (Trouillot, 1991; Quintero, 2021). Nas palavras do próprio autor:

"Just as utopia itself can be offered as a promise or as a dangerous illusion, the savage can be noble, wise, barbarian, victim, or aggressor, depending on the debate and the aim of the interlocutors. The space within the slot is not static, and its changing contents are not predetermined by its structural position. Regional and temporal variants of the savage figure abound, in spite of recurring tendencies that suggest geographical specialization. Too often, anthropological discourse modifies the projection of nonacademic observers only to the extent that it 'disciplines' them. At other times, anthropologists help create and buttress images that can question previous permutations. Thus, what happens within the slot is neither doomed nor inconsequential. The point is, rather, that a critique of anthropology cannot skirt around this slot." (Trouillot, 1991, p. 33-34).

A mesma ambiguidade no entorno da figura do *selvagem* que caracterizava os discursos retóricos de pensadores renascentistas, é, portanto, mantida e ampliada quando a investigação sobre o *selvagem* se torna um projeto científico e respaldado pela antropologia. Essas tendências, que sobrevivem mesmo no discurso antropológico mais moderno, poderiam ser facilmente percebidas ao posicionarmos de modo comparativo etnografias realizadas por antropólogos com tendências teóricas opostas, mas, que trabalham com os mesmos povos, nas mesmas regiões e no mesmo período histórico. O resultado revelaria trabalhos tão diametralmente opostos em termos de recortes etnográficos e perspectivas qualitativas que poder-se-ia ter a impressão que os autores atuam não somente com povos diferentes, mas em mundos completamente distintos, uma vez que cada autor seleciona os dados utilizados de acordo com seus próprios projetos teóricos e concepções particulares.

É importante ressaltar que, esse horizonte de ambivalências, construído no entorno do *nicho do selvagem*, não diz respeito somente à antropologia ou a determinados discursos históricos específicos. É tamanha a amplitude dessa ambivalência percebida por Trouillot (1991) que, podemos localizá-la para além dos eixos propostos pelo autor, uma vez que é justamente a relação de ambiguidade que caracteriza historicamente a relação dos povos indígenas com as respectivas sociedades nacionais nas quais estão inseridos (Ramos, 2012).

Trata-se, então, de um processo que acompanha a formação da identidade moderna ao longo de toda sua história (Quintero, 2021). Portanto, para uma historicização adequada não somente da teoria antropológica, mas também de todos os

discursos erguidos no entorno do *nicho do selvagem*, é necessário, ao mesmo tempo, historicizar o Ocidente, afinal, como posto por Trouillot (1991, p. 26): “*Ever since the West became the West, Robinson Crusoe has been looking for Friday*”.

Outras dessas dinâmicas se tornam ainda mais nítidas quando observamos-as sobre a luz das reflexões empreendidas por Adam Kuper, ao analisar a história e o desenvolvimento da teoria antropológica. Em “*The invention of primitive society: transformations of an illusion*” (1988), o autor não trabalha propriamente com a imagem do *selvagem* em si, mas, com a ilustração mais geral que a subsume, isto é, a ideia de *sociedade primitiva* — por sua vez intimamente relacionada a outras noções comuns à teoria antropológica, como é o caso de mentalidade primitiva, religião primitiva, arte primitiva, economia primitiva e assim por diante (Kuper, 1988).

Ao perceber que a ideia de *sociedade primitiva* se mantém central à disciplina mesmo com a mudança sucessiva de paradigmas antropológicos, Kuper (1988) percebe que a sobrevivência de tal noção se dá pelo fato de que essa nunca permaneceu estática, mas teve seus elementos fundamentais constantemente transformados e manipulados não só de acordo com os interesses e perspectivas de determinadas perspectivas antropológicas, mas também pela função política que o conceito de *sociedade primitiva* pode vir a exercer em diferentes contextos históricos (Kuper, 1988). Assim, a *sociedade primitiva* se torna não só um objeto de estudo antropológico, mas também, assim como o *nicho do selvagem*, uma espécie de espelho invertido das sociedades ocidentais modernas:

"The anthropologists took this primitive society as their special subject, but in practice primitive society proved to be their own society (as they understood it) seen in a distorting mirror. For them modern society was defined above all by the territorial state, the monogamous family and private property. Primitive society therefore must have been nomadic, ordered by blood ties, sexually promiscuous and communist. There had also been a progression in mentality. Primitive man was illogical and given to magic. In time he had developed more sophisticated religious ideas. Modern man, however, had invented science. Like their most reflective contemporaries, in short, the pioneer anthropologist believed that their own was an age of massive transition. They looked back in order to understand the nature of the present, on the assumption that modern society had evolved from its antithesis." (Kuper, 1988, p. 5).

Logo, é possível perceber aqui que tanto a ideia de *selvagem* quanto o *mito da sociedade primitiva*, tal como aparecem na tradição erudita do Ocidente, constituem muito menos simples objetos de estudo do que verdadeiras abstrações que permitem o Ocidente pensar e refletir sobre si mesmo. O *primitivo*, portanto, não pode ser considerado como apenas um objeto histórico do pensamento antropológico, mas sobretudo, uma *categoria do pensamento ocidental em si* (Fabian, 2013). O antropólogo venezuelano Fernando Coronil (1999) nomeou "*ocidentalismo*" a esse conjunto de práticas representativas que descrevem os povos não ocidentais como um Outro em relação ao Ocidente. Para o autor, o *ocidentalismo* participa ativamente da construção de determinadas visões de mundo que

"1) dividen los componentes del mundo en unidades aisladas; 2) desagregan sus historias de relaciones; 3) convierten la diferencia en jerarquía; 4) naturalizan esas representaciones; y, por tanto, 5) intervienen, aunque sea de forma inconciente, en la reproducción de las actuales relaciones asimétricas de poder." (Coronil, 1999 p. 27).

Segundo em sua argumentação e, discutindo sobre a problemática da representação na teoria antropológica, Coronil (1999) destaca e analisa aquelas que considera serem as três formas privilegiadas de representação Ocidentalista. Respectivamente i) "*la disolución del Otro por el Yo*", onde a oposição entre povos ocidentais e não ocidentais se resolve pela absorção dos segundos pelos primeiros; ii) "*la incorporación del Otro al Yo*", modalidade teórica e representativa na qual a crítica ao desenvolvimento ocidental obscure, inconscientemente, o papel dos povos não ocidentais na criação do mundo moderno, acabando por reiterar mais ainda a distinção entre o Eu e o Outro, e, por fim; iii) "*la desestabilización del Yo por el Otro*", onde a descrição e o estudo da alteridade radical é utilizada como um mecanismo de reflexão para a própria consciência Ocidental. Nesse último modo de representação, os povos não ocidentais aparecem como uma fonte privilegiada de conhecimento para o Ocidente, de modo que a alteridade radical destacada pela antropologia opera como uma espécie de crítica aos problemas da cultura ocidental.

As contribuições críticas de autores como Kuper (1988), Trouillot (1991) e Coronil (1999) estão inseridas na discussão referente à problemática da construção do Outro na teoria e na representação antropológica. Não se trata, portanto, de uma temática nova. Pelo contrário, muita tinta já foi gasta refletindo sobre a maneira pela

qual a disciplina antropológica estabelece e se relaciona com seus objetos de estudo, principalmente quando a relação historicamente estabelecida entre a antropologia e o colonialismo passou a ser alvo de problematizações gerais, que, segundo Said (2003), resultaram em um mal-estar em relação ao *status* sócio-político da antropologia como um todo. Tais críticas encorajaram diversos antropólogos a realizar questionamentos profundos sobre a disciplina (Abu-Lughod, 2018), examinando não somente as problemáticas daquilo que Morsy (1988, *apud* Abu-Lughod, 2018, p. 195) chamou de “hegemonia da tradição do outro-distinto” na antropologia, mas, também, modos específicos através dos quais a antropologia constrói seu objeto de forma questionável, sendo esse muitas vezes uma invenção (Said, 2007) do discurso antropológico.

Ao repensar não somente a tradição, mas também o modo pelo qual a teoria e análise antropológica foram historicamente estabelecidas, autores como Balandier (1976) passam a questionar determinadas representações e imagens sobre as chamadas sociedades primitivas. Nesse contexto, categorias como *selvagem* e *primitivo*, antes parte integrante do vocabulário antropológico em geral, são tensionadas e, muitas vezes, substituídas. Agora desligadas da tradição evolucionista que lhes deu origem, às categorias de *selvagem* e de *sociedade primitiva* tornam-se conceitos ambíguos, empregados muitas vezes entre aspas e sem nenhuma referência aos teores presentes em sua gênese (Leclerc, 1973).

Pierre Clastres, todavia, vai na contramão dessa tendência. A razão disso, como veremos, é o fato de que, para o etnólogo francês, o *selvagem* não é tanto um substantivo, mas sobretudo um termo qualitativo. Não se trata, pois, de um termo genérico para denominar uma alteridade não ocidental, como era em boa parte do discurso antropológico, mas um conceito que designa e qualifica uma classe de alteridade restrita, que para ser considerada *selvagem* necessita cumprir certos requisitos e serem dotados de qualidades que lhes são intrínsecas.

É justamente com as ferramentas analíticas supracitadas que pretendemos ler as ideias de *selvagem* e *sociedade primitiva*, tal como aparecem no discurso antropológico de Clastres. Não se trata, todavia, de uma simples repetição daquilo que Lima (2012, p. 602), em seus comentários sobre a obra clastreana, denominou como *clichês desprovidos de pimenta*, a saber, apontamentos críticos genéricos sobre o “a-historicismo, primitivismo, essencialização, busca de heroísmo, exotização do Outro, romantismo rousseauísta ou rousseauísmo romântico” nos escritos de Pierre Clastres.

Temas como estes são evidentemente comuns, não somente a obra de Clastres, podendo se aplicar a uma gama imensa de outros autores que teriam igualmente cometido tais *pecados originais* da disciplina (Lima, 2012). Nosso trabalho, portanto, não gira em torno de uma crítica genérica ao trabalho do autor, mas de um exame aprofundado sobre o modo pelo qual Clastres constrói e mobiliza sua ideia de *selvagem* ao longo da obra, levando em consideração a maneira pela qual campos de significação anteriores à própria antropologia influenciam sua perspectiva.

2.3 UM HOMEM, MAS NÃO QUALQUER HOMEM: O SELVAGEM CLASTREANO

Desde sua origem, a antropologia sempre referiu-se a si mesma como sendo a ciência responsável pelo *estudo do Homem*. Para Pierre Clastres (1968, p. 89), no entanto, a clássica premissa parece não fazer tanto sentido, de modo que este se vê forçado a adicionar a ela um elemento a mais, definindo-a como “ciência do homem mas não de qualquer homem”. A antropologia para Clastres é, portanto, a “ciência dos selvagens” (Lima e Goldman, 2001, p. 292); a ciência que trabalha sobre o conjunto de civilizações primitivas rejeitadas pela *grande partilha* que dividiu o mundo entre nós e os *outros* (Clastres, 1968).

Já discutimos, de forma aprofundada no primeiro capítulo, a visão particular de Clastres sobre a gênese e o destino do discurso antropológico, de modo que importa retermos aqui a noção — outrora atestada por Lima (2012, p. 604) — de que a alteridade, na obra de Clastres, pode ser somente “radical, irreduzível, absoluta”. Não se trata, obviamente, de uma particularidade do autor, mas sim de uma tendência comum à tradição antropológica como todo. Johannes Fabian (2013, p. 143), em seu estudo sobre a maneira pela qual a antropologia constrói seu objeto como um ser localizado fora do tempo histórico, percebe a alteridade radical e exótica não tanto como o resultado da investigação antropológica, mas como seu pré-requisito fundamental: “não 'descobrimos' a selvageria do selvagem, ou o primitivismo do primitivo; nós os estabelecemos (...)”.

No entanto, mesmo que a concepção de uma alteridade radical seja comum no histórico da teoria antropológica, poucos autores possuem uma categoria filosófica tão bem definida e delimitada para se referir e representar essa alteridade radical em seus textos quanto Pierre Clastres e seu conceito de *selvagem*. Nas fases finais de sua obra, a

alcunha de *selvagem* não cumpre a função — comum a uma boa fração da retórica antropológica — de simplesmente nomear ou qualificar aqueles povos que existem para além dos limites imaginários do Ocidente. Não está, também, diretamente associada a uma perspectiva evolucionista qual fosse, uma vez que o *primitivo*, para Clastres, é muito menos um estágio no desenvolvimento humano do que uma categoria essencialmente filosófica. Portanto, analisaremos aqui a progressão e o desdobramento dessa noção, atentando para seus usos distintos em diferentes fases da obra do autor.

2.3.1 DA SOCIEDADE INDÍGENA À SOCIEDADE PRIMITIVA: A CRONOLOGIA DO SELVAGEM CLASTREANO

Ao visualizar não somente a ideia de *selvagem* em si, mas a maneira com que ela se desenvolve no decorrer da obra de Clastres, observando como aparece em cada um de seus principais textos, é possível perceber de que forma Clastres modifica sua exposição ao longo do tempo — principalmente a partir da década de 1970. Assim, nos primeiros trabalhos produzidos pelo autor, não há um destaque decisivo para as categorias de *selvagem* e *primitivo*, que são, na maior parte das vezes, utilizadas apenas de maneira descritiva, servindo tão somente para nomear genericamente os povos indígenas que são objeto de sua análise. O *Selvagem*, surge nos textos de Clastres tal como aparece na imensa maioria da literatura antropológica, não representando mais do que um substantivo para nomear os Homens não ocidentais. É possível dizer, portanto, que o uso de termos como *selvagem* e *primitivo* inicia-se, na obra de Clastres, apenas como nomenclatura genérica, sem estarem necessariamente associadas à carga filosófica posteriormente posta sobre esses conceitos.

Em “Troca e poder: filosofia da chefia indígena” ([1962] 2020) — seu primeiro texto a ser publicado —, a categoria de *selvagem* sequer aparece, e só existe uma única menção ao termo *primitivo*, utilizado também de modo substantivo. Ao invés de utilizar a categoria de *selvagem*, Clastres simplesmente utiliza a noção de *indígena* no decorrer do texto — algo incomum às fases posteriores de sua obra, onde o termo *indígena* raramente virá a ser utilizado novamente. Em alguns outros textos desse período inicial do autor, como “De que riem os índios?” (2020), “Copérnico e os selvagens” (2020) e “O último círculo” (1982) publicados originalmente nos anos de 1967, 1969 e 1971, respectivamente, tanto *selvagem* quanto *primitivo* aparecem muitas vezes

acompanhados de aspas — indicando, sobretudo, um uso cauteloso desses termos por parte do autor.

Não queremos, com isso, afirmar que estivessem ausentes nos seus trabalhos iniciais os elementos políticos que, posteriormente, viriam a se fixar no entorno da figura do *selvagem*. Pelo contrário, é possível observar que a base epistemológica do *selvagem clastreano* já estava, desde o princípio, incubada no pensamento do etnólogo. O que parecia ocorrer, de fato, era uma intenção consciente de, se não evitar, ao menos contornar esse vocabulário.

Essa cautela pode ser vislumbrada, particularmente, no caso de “Copérnico e os selvagens” ([1969] 2020), onde alguns elementos que posteriormente virão a fazer parte da categoria filosófica de *selvagem* são expostos sem que, no entanto, Clastres mobilize o conceito em si. Assim, nesse texto, a *ausência de poder coercitivo* — ideia que, como veremos, constituirá parte integral do *selvagem clastreano* — é apresentada como característica fundamental das sociedades *arcaicas* — “se é lícita a expressão” (p. 79-90). Vemos, portanto, que por mais que alguns elementos constituidores da perspectiva do autor sobre a categoria de *selvagem* já estivessem latentes em seu ponto de vista, a categoria em si não aparece, sendo sempre substituída por termos corriqueiros do léxico antropológico.

Essa característica pode ser explicada pelo desconforto que pairava ao redor dessas categorias — principalmente após as reorientações da pesquisa antropológica no período pós Segunda Guerra (Asad, 1973) —, e, especialmente, pela carga e pelo teor explicitamente evolucionista que seu uso conseqüentemente carregava. Assim, parece ter havido um esforço por parte de Pierre Clastres para, nos momentos iniciais de sua produção, desviar-se do uso desses conceitos tido como problemáticos.

Somente a partir de 1973 Pierre Clastres trará uma definição um pouco mais concisa do que entende como *sociedade primitiva* e, por consequência, sobre os *selvagens* que estão agregados a ela, utilizando ambos os conceitos não mais como meros substantivos, mas carregados de um teor político específico. Em “O dever da palavra” ([1973] 2020), texto em que Clastres discorre sobre a relação entre chefia, discurso e poder político, somos pela primeira vez apresentados à tese de que as *sociedades primitivas* são as sociedades *sem Estado*, nas quais não há uma ruptura significativa entre o poder político e corpo social. A *sociedade primitiva* é, inclusive,

consciente dos males dessa ruptura, e trabalha ativamente para evitá-la, buscando sempre novos meios para limitar os poderes efetivos de seus chefes.

Note-se, porém, que essa primeira definição de *sociedade primitiva* por parte do autor trabalha, ainda, com a visão de uma sociedade *sem* o Estado. A famosa noção de sociedades *contra* o Estado — que, como vimos no primeiro capítulo, conclui e ao mesmo tempo modifica os desenvolvimentos teóricos de Clastres — só viria a ser apresentada no ano seguinte, com a publicação do texto homônimo, “A sociedade contra o Estado” ([1974] 2020). É a partir desse texto que as categorias de *selvagem* e *primitivo* passam a assumir um verdadeiro papel de destaque na perspectiva de Pierre Clastres, agora carregadas com o conteúdo político e filosófico que será mantido na perspectiva do autor até o fim de sua vida.

Da “Sociedade contra o Estado” ([1974] 2020) em diante, *selvagens* e *primitivos* são nitidamente definidos enquanto àquelas sociedades que *não somente não possuem Estado*, mas que estão *organizadas contra o Estado*, agindo constante e conscientemente de modo a impedir seu surgimento. Aqui são, pela primeira vez, apresentados dois dos axiomas fundamentais que definem o *selvagem* e a *sociedade primitiva* para Clastres, a saber: a necessidade da *sociedade primitiva ser contra o Estado* e, ademais, ser *essencialmente igualitária*. Discutiremos adiante sobre os demais axiomas.

Antes de seguirmos com o desenvolvimento cronológico da ideia clastreana de *sociedade primitiva*, é preciso abrir um parênteses e, discutir uma noção crucial à obra de Clastres que nos é apresentada já na leitura da “Sociedade contra o Estado” ([1974] 2020). Se trata da ideia, apresentada pelo autor de uma forma um tanto quanto discreta, de que mesmo sendo parte do coletivo de povos indígenas, os índios do império inca não se constituiriam enquanto *selvagens*, ao menos não na visão clastreana. Em um determinado momento do texto, Clastres comenta que a diferença entre o “selvagem amazônico e o índio do império inca” é que, enquanto o primeiro produz para viver, o segundo trabalha para que outros vivam (Clastres, [1974] 2020 p. 137).

Além das questões sobre trabalho e produção, que discutiremos quando chegar a hora de “decompor” o *selvagem clastreano*, é interessante reparar na terminologia utilizada por Clastres que, contrapõe, de um lado, os *selvagens* da amazônia, e, do outro, os habitantes do império incaico, que são chamados pelo autor pela alcunha de *índios*. Tal atitude reforça nossa tese de que a categoria de *selvagem*, na ótica de Clastres, não

diz respeito aos povos nativos da América do Sul, mas sim, aos povos que cumprem certos requisitos estabelecidos pelo pensamento do autor. Por não ser *contra o Estado* e nem *essencialmente igualitária*, a sociedade incaica não pode ser, portanto, considerada *selvagem* — mesmo fazendo parte da multiplicidade de sociedades de tal forma denominadas pelo poderio europeu.

A distinção aqui apresentada não é, de forma alguma, incomum ao posterior desenvolvimento da obra de Clastres, sendo, ao contrário, reforçada pelo autor em trabalhos futuros. É o caso de “Mitos e ritos dos índios da América do Sul” ([1976] 1982), trabalho escrito para integrar um dicionário francês sobre mitos e religiões de sociedades tradicionais. Em seus apontamentos, Clastres a todo momento fortalece uma oposição entre, de um lado, os povos *selvagens*, enquanto habitantes das terras baixas da floresta tropical e, do outro lado, os povos andinos, população que vive nas terras altas — oposição que se enraíza em diferenças culturais, religiosas e, também, no modo de funcionamento político e na produção econômica.

No entanto, ao mesmo tempo em que aceita e trabalha a partir dessa oposição, Clastres não deixa de a reconhecer, primeiro, como uma consequência da visão etnocêntrica do pensamento europeu e, segundo, como estando de acordo e fortalecida pelo juízo que os povos incaicos formulavam sobre si mesmos em relação às sociedades que estavam para além de suas fronteiras. Em resumo, para Pierre Clastres, a categoria de *selvagem* abarca somente os povos da floresta tropical, excluindo, portanto, os andinos e os demais indígenas das terras altas. Essa distinção é feita sem que Clastres deixe de reconhecer a atitude etnocêntrica que a funda e formaliza, opinião que certamente já abarca sua convicção na universalidade do etnocentrismo.

Ainda sobre essa suposta divisão entre índios e *selvagens*, é interessante rememorar as contribuições de Franco (1976) em sua obra “O índio brasileiro e a revolução francesa”, como modo de indicar uma íntima relação entre o *selvagem clastreano* e algumas percepções sobre os povos indígenas já presentes desde a aurora do pensamento europeu moderno. Desse modo, quando divaga sobre quais povos foram alvo de maior curiosidade e interesse filosófico entre os europeus, Franco (1976, p. 31) assinala, também, aqueles que não o foram da mesma forma; isto é, aqueles que provinham da América do Norte ou das terras altas da América do Sul, uma vez que por *andarem vestidos* e possuem “Estado”

“Davam assim uma impressão de maior adiantamento, gozavam de rudimentos de civilização que se chocavam com a ideia romântica da existência puramente natural, que era cara aos europeus. Quanto aos habitantes do Peru e do México, o grau elevado de sua cultura foi logo constatado pelos primeiros invasores. *Não poderiam também, assim, dar ao mundo a lição de inocência que os intelectuais humanistas estavam reclamando.*” (Grifos nossos).

Por conseguinte, a partir desse ponto, podemos consolidar nossa hipótese de que a ideia de *selvagem*, tal como articulada por Pierre Clastres, não constitui uma simples ferramenta para nomear ou qualificar evolutivamente o Outro não-ocidental. O *selvagem clastreano* não é simplesmente o Homem não-ocidental, muito menos se confunde com o conceito de indígena ou de sociedade tradicional. Não se trata, portanto, de uma simples palavra-chave utilizada pelo autor para se referir a qualquer tipo de alteridade, mas, pelo contrário, *constitui uma categoria teórica, política e filosófica utilizada, de maneira consciente, para determinar a existência de uma determinada alteridade.*

Seguindo o exame cronológico da ideia de *selvagem* presente na obra clastreana, não é difícil visualizar que a atitude do autor em relação ao termo se transforma bastante nos trabalhos pós “Sociedade contra o Estado” ([1974] 2020). A hesitação e a cautela que podia ser sentida em seus primeiros trabalhos é substituída por um uso cada vez maior de termos como *selvagem* e *primitivo*, assumindo progressivamente a postura de quem fala a partir de uma categoria sobretudo filosófica. Assim, a cada texto publicado a perspectiva de Clastres sobre o conceito é aprofundada, tornando-se gradativamente mais complexa.

É somente depois de 1974, com a consolidação do *selvagem* enquanto categoria política e filosófica na obra de Clastres, que podemos iniciar um exame mais aprofundado sobre o conceito em si. Ainda em ordem cronológica, percebe-se uma lapidação paulatina conferida por Clastres a seu *selvagem*. Como vimos, aquilo que se iniciou como uma categoria nominal havia sido transformado agora na designação de uma alteridade específica que, para ser chamada de *selvagem*, necessitava, inicialmente, fazer parte de uma *sociedade sem Estado e, essencialmente igualitária*. Logo, o *sem* acaba por se tornar *contra*, e o *selvagem* não era então somente um membro de uma *sociedade primitiva* a-estatal, mas devia também agir firme e conscientemente *contra* o surgimento do Estado, como meio de evitar o advento de uma divisão no corpo social.

Conforme se desenvolvia o pensamento do autor, sua noção de *selvagem* e de *sociedade primitiva* era também acirrada. A partir daqui, podemos começar a delimitar alguns axiomas do *selvagem clastreano*, isto é, os eixos que fundamentam sua estrutura principal. Tomemos como exemplo a entrevista dada por Clastres (2020) em 1974 para a revista francesa *L'Anti-Mythes*, na qual são pela primeira vez apresentados de forma concisa alguns dos diversos elementos que dão forma e ordenamento a sua ideia de *selvagem*. O *selvagem clastreano* e, de forma mais geral, a *sociedade primitiva* para Clastres, podem ser definidos através de determinadas condições.

Deve ser, antes de tudo, não somente a-estatal, mas sobretudo *contra* o Estado, trabalhando ativamente para evitar seu surgimento. Para isso, é preciso que o poder político coercitivo esteja completamente ausente — característica essa que é garantida pela relação específica que a sociedade mantém com sua chefia e com os guerreiros —, e, além disso, que a guerra esteja inscrita no *ser* dessas sociedades. É, também, indispensável a existência de uma relação técnica perfeita com a natureza, a qual não permita o excesso de trabalho e, muito menos a exploração do trabalho alheio que, para Clastres, é a primeira condição para a alienação política. Para que tudo isso ocorra, é estritamente necessário que a sociedade seja demograficamente reduzida, uma vez que o crescimento populacional parece estar historicamente associado com o surgimento do Estado. Em resumo, a *sociedade primitiva clastreana* deve ter total controle sobre todos seus órgãos, garantindo efetivamente sua reprodução sem que o advento do Estado.

Com o tempo, a noção continua a ser desenvolvida por Clastres, de modo que em 1976, com a publicação de “Liberdade, malencontro, inominável” (1982), somos apresentados a mais um axioma do *selvagem clastreano*. Nesse texto, Clastres ensaia suas reflexões a partir do “Discurso da servidão voluntária” (1982), obra redigida no ano de 1548 por Étienne de La Boétie — amigo pessoal de Montaigne e, responsável por inspirar algumas de suas reflexões (Lobo, 2015). Em seus escritos, La Boétie (1982) explora o tema da sociedade dividida por dominadores e dominados e, ponderando sobre a natureza da servidão, chega a conclusão de que não basta apenas que o tirano imponha sua vontade, mas, é preciso que o povo esteja consentindo com a sua própria sujeição:

"Aquele que vos domina tanto só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo, e não tem outra coisa que o que tem o menor homem do grande e infinito número de vossas cidades, senão a vantagem de que lhe dais para destruir-vos. De onde tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm senão dos vossos? Como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós? Que poderia fazer-vos se não fôsseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do seu assassino que vos mata, e traidores de vós mesmos? (...) Decidi não mais servir e sereis livres; não pretendo que o empurre ou saudais, somente não mais o sustentai, e o vereis como um grande colosso, de quem subtraiu-se a base, desmanchar-se com seu próprio peso e rebentar-se." (La Boétie, 1982, p. 16).

Para La Boétie (1982, p. 14), portanto, a servidão não é uma condição inerente ao Homem, mas um "vício" que precisa ser de alguma forma cultivado: "é o povo que se sujeito, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo". Para que isso ocorra, é preciso que haja um "mau acontecimento" — um *malencontro* — que desnature e aliene o Homem de si mesmo, fazendo com que aceite passivamente sua própria sujeição ao soberano. Clastres (1982, p. 113), por sua vez, determina essa *queda* como

"o momento histórico do nascimento da História, esta ruptura fatal que jamais deveria ter-se produzido, o acontecimento irracional que nós modernos denominamos de maneira semelhante ao nascimento do Estado. Nesta queda da sociedade na submissão voluntária de quase todos a um só, La Boétie decifra o sinal repugnante de um declínio quase irreversível. O homem novo, produto do incompreensível malencontro, não é mais um homem e nem mesmo um animal, de vez que 'as bestas... só podem acostumar-se a servir com o protesto de um desejo contrário...'. Este ser, difícil de nomear, está desnaturado."

É justamente com base nessa premissa que Pierre Clastres, mais uma vez, aprofunda seu próprio entendimento sobre a *sociedade primitiva*. A tese metafórica do *malencontro* é tomada por Clastres, que ao defini-lo como o momento histórico do surgimento do Estado, posiciona o *selvagem* como um ser *anterior ao malencontro*: "selvagens antes da civilização, povos antes da escrita, sociedades antes da História", as *sociedades primitivas* são as "sociedades primeiras a se desenvolver na ignorância da divisão, primeiras a existir antes do fatal malencontro" (Clastres, 1982, p. 115). Aprofundaremos nossa análise sobre a questão referente ao *malencontro* quando for chegada a hora da decomposição do *selvagem clastreano*. Agora, basta que retenhamos

a noção de que a *sociedade primitiva*, para Clastres, deve ser também *anterior ao malencontro*.

Por fim, em suas últimas reflexões sobre a natureza da guerra primitiva, realizadas já em 1977, o ano de sua morte, Clastres (1982) incorpora mais algumas características ao seu *selvagem*. Em “A arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” ([1977] 1982), o autor conclui que o *ser social* da *sociedade primitiva* é um *ser-para-a-guerra*. Indo na direção oposta dos estudos etnológicos mais tradicionais, nos quais a guerra aparecia como um efeito da fragmentação social, Clastres inverte a lógica desse pressuposto, afirmando que não é a guerra um produto da fragmentação, mas, ao contrário, a fragmentação se constitui como um resultado consciente da guerra. Logo, a *sociedade primitiva* é sociedade contra o Estado na mesma medida em que é uma *sociedade-para-a-guerra*, tendo em vista que a guerra é realizada pelo *selvagem* com o objetivo político de manter a *sociedade primitiva* fragmentada e, assim, impedir o surgimento do Estado.

Essas reflexões são aprofundadas ao longo do “Infortúnio do guerreiro selvagem” ([1977] 1982), onde Clastres analisa propriamente a relação estabelecida entre a figura do guerreiro e sua própria sociedade. A guerra é então apresentada em dois níveis: um primeiro estrutural, que assume a função sócio-política de manter a comunidade fragmentada e, um segundo nível individual, onde a guerra é um fim pessoal para o guerreiro. Multiplicando exemplos a partir de registros missionários sobre a belicosidade indígena, Clastres questiona-se sobre a possibilidade do grupo de guerreiros *selvagens* serem o fundamento e início da divisão na *sociedade primitiva*.

Aos poucos, o autor demonstra a impossibilidade disso, pois, ao mesmo tempo em que o guerreiro é um *ser-para-a-morte* — encontrando seu destino na busca incessante de glórias que levam a seu fim — a *sociedade primitiva*, ao recusar-se a seguir esse esforço suicida, constitui-se como uma *sociedade contra o guerreiro*. Essa atitude por parte da *sociedade primitiva* reflete, mais uma vez, sua vontade política e consciente de impedir o surgimento do Estado, não permitindo que nenhum grupo de guerreiros instaure sua vontade pessoal acima da vontade social — evitando, assim, o surgimento da divisão em sua sociedade. Dessa forma, é possível visualizar o surgimento de um novo axioma para o *selvagem clastreano*, que deve também ser *contra* o guerreiro, na medida em que esse se constitui enquanto uma ameaça para a *sociedade primitiva*.

O exame cronológico do desenvolvimento da ideia de *selvagem* na obra de Pierre Clastres, permitiu visualizarmos as transformações e os acréscimos efetuados pelo autor no decorrer de sua produção, de modo a modificar e complexificar suas noções de *selvagem* e *sociedade primitiva* conforme potencializava suas exposições. Observamos, então, que a categoria de *selvagem* nem sempre foi utilizada pelo autor da mesma forma. O que tinha se iniciado como uma categoria puramente descritiva, caracterizada pelo seu uso cauteloso, foi, ao longo dos anos, tomando uma forma cada vez mais filosófica, denominando não somente aqueles Homens que estavam para além do mundo Ocidental, mas, sobretudo, uma alteridade radical específica e circunscrita.

2.3.2 OS AXIOMAS DO SELVAGEM CLASTREANO

Com base em nosso exame foi possível delimitar que a ideia de *selvagem*, conforme exposta na obra de Pierre Clastres, possui oito axiomas constitutivos que lhe servem como fundamento e estrutura. Primeiro, devem ser não somente sociedades sem Estado, mas, além disso, sociedades contra o Estado, isto é, conscientemente dedicadas a evitar seu surgimento. Em segundo lugar, é necessário que a *sociedade primitiva*, tal como pensada por Clastres, seja essencialmente igualitária e ausente de poder coercitivo, de modo a não existir nela uma divisão social qualquer que seja.

Para que isso ocorra, é preciso que — além de sua luta contra o advento do Estado — a guerra esteja inscrita no ser social que constitui essas sociedades e, ademais, que a sociedade seja também contra o guerreiro, recusando sua vontade pessoal como meio de preservar o todo social. Uma outra forma de esquivar-se das vontades individuais de determinados sujeitos é o controle social da chefia realizado pela *sociedade primitiva* com o objetivo de limitar constantemente o poder político das lideranças. Deve ter também uma demografia reduzida e uma relação de harmonia entre trabalho e natureza, impossibilitando a eclosão do trabalho alienado. Por fim, a *sociedade primitiva* clastreana deve ser, também, anterior ao *malencontro*.

Discutiremos essas características em detalhe quando chegar o momento de decompor o *selvagem clastreano*, analisando cuidadosamente cada uma de suas partes. Antes disso, é preciso ainda examinar o modo pelo qual o *selvagem clastreano* foi e segue sendo recebido pelo debate antropológico, observando tanto a literatura que

enaltece a noção clastreana, quanto os comentadores críticos que censuram e desaprovam a ideia de *selvagem* na obra de Clastres.

2.4 AS LEITURAS DO SELVAGEM CLASTREANO

Como vimos no primeiro capítulo, diversos tópicos contidos na teoria etnológica de Pierre Clastres foram alvo de intenso debate na história da antropologia, caracterizados principalmente pela drástica divisão entre louvor, por parte de uns, e julgamentos críticos por parte de outros. Por se tratar de um eixo fundamental à toda obra de Clastres, a representação do *selvagem* nela contida provocou e provoca discussões enérgicas, que se segmentam entre aqueles que vêem no *selvagem clastreano* um uso da noção de *sociedade primitiva* que a confere uma qualidade política absoluta (Lima e Goldman, 2020), e aqueles que enxergam em sua obra não mais do que uma reprodução etnocêntrica de discursos do século XVIII (Meillassoux, 1977).

Acreditamos que para entender o *selvagem clastreano* em sua complexidade é necessário levar em consideração não só os debates que lhe dão origem e fundamento, mas, também aqueles que são resultado dele. Dessa forma, o presente subcapítulo tenta compor um quadro geral das questões antropológicas que giram em torno do *selvagem* de Clastres e de seu uso da noção de *sociedade primitiva*, atentando para os argumentos de ambos os lados desse campo de confrontação. Não se trata, todavia, de uma análise sobre a recepção da ideia clastreana de *selvagem* ao longo da história do debate antropológico — tarefa que constituiria uma pesquisa inteira por si só —, mas de uma breve apresentação sobre o conjunto de argumentos que constituem cada um dos lados dessa discussão. Começaremos nosso exame analisando os trabalhos que fazem apontamentos críticos ao *selvagem clastreano*. A razão disso é que, como veremos, o grupo de pensadores que resgata a noção de *selvagem* na obra de Clastres constrói constante e fortemente sua argumentação justamente respondendo às críticas historicamente feitas a essa ideia.

2.4.1 UM RETORNO DO BOM SELVAGEM?

Pelo teor político evidente ao discurso de Pierre Clastres e, mais ainda, pelo seu uso da alteridade indígena como ferramenta crítica aos rumos do mundo ocidental, não

é nenhuma surpresa a associação, feita por seus críticos, de que o entendimento clastreano da *sociedade primitiva* nada mais é do que uma reprodução da ideologia do “bom selvagem”. Os primeiros julgamentos nesse sentido apareceram contemporaneamente à produção de Clastres, sendo emitidos já na década de 1970. Um dos primeiros críticos a levantar a questão foi, justamente, Claude Meillassoux, reconhecido como um dos maiores antagonistas à figura de Pierre Clastres. Em sua obra intitulada “*Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo*” (1977), o etnólogo marxista francês resume, em pouquíssimas palavras, a “Sociedade contra o Estado” de Clastres ([1974] 2020), descrevendo a obra como

“Una crítica del etnocentrismo a partir de preocupaciones política etnocêntricas: los salvajes, (pensados a la manera de los filósofos del siglo XVIII) inventaron el medio para defenderse contra una premonición del Estado (durante el tiempo en que las condiciones de su apareamiento no se manifestaron (...).” (Meillassoux, 1977, p. 210).

Os elementos gerais que fundamentam o furioso debate entre Clastres e Meillassoux já foram abordados no primeiro capítulo. Portanto, nos resta reter aqui a ideia, exposta por Meillassoux, de que Clastres pensa os selvagens da mesma maneira que os pensadores do século XVIII, isso é, como um *argumento ilustrativo* no interior de um sistema maior. Nesse sentido, o *selvagem* e a *sociedade primitiva* em Clastres não seriam mais que uma imagem ou ilustração que possui, como seu único objetivo, enunciar uma tese mais ampla.

Uma interpretação bastante similar à de Meillassoux (1977) nos é apresentada por Pierre Birnbaum — outro autor com quem Clastres trava forte contenda — em seu texto “*Sur les origines de la domination politique: à propos d’Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres*” (1977). Birnbaum, no entanto, possui uma opinião um tanto distinta no que se refere à proximidade entre os *selvagens* de Clastres e o “bom selvagem” de Rousseau. Seu argumento gira em torno da ideia de que ao valorizar sociedades que mantêm controle absoluto sobre seus membros — pela única razão de que essas, supostamente, conseguiram evitar o surgimento do Estado —, Clastres acaba por se afastar da visão tradicional do “bom selvagem” presente no pensamento de autores como Rousseau e Diderot, uma vez que, para esses autores, o selvagem deve aparecer como um ser livre e autônomo.

Esse afastamento, entretanto, parece ser — ao menos na análise de Birnbaum (1977) — uma consequência da ideia de *sociedade contra o Estado* que não fora inicialmente prevista por Pierre Clastres. Isso porque a crítica de Birnbaum está centrada justamente no argumento de que algumas concepções de Clastres levam a um afastamento das próprias noções que inicialmente as geraram, de modo que, para Birnbaum (1977), Clastres termina por se distanciar não somente de Rousseau, mas também de La Boétie. Assim, independentemente de ser visualizado como aproximação ou como afastamento, a relação entre o pensamento de Clastres e as proposições de alguns pensadores do século XVII e XVIII figura sempre como verdadeira, opinião que, como veremos mais a frente, é mantida até mesmo pelos partidários elogiosos da obra de Clastres.

Uma outra crítica nesse mesmo sentido é efetuada por Jean-Loup Amselle que, em sua coletânea “*Le sauvage a la mode*” (1977) ataca não somente Pierre Clastres, mas toda a tradição estruturalista francesa que utiliza a figura do *selvagem* como mensagem política ao mesmo tempo em que apaga o contexto sócioeconômico mais amplo no qual essas populações — hoje do terceiro mundo, segundo o autor — estão inseridas. Para Amselle (1977), o *selvagem* na obra de Clastres se torna um ser metafísico que, por sua vez, representa todas as sociedades já estudadas pelos antropólogos. Nas palavras do autor:

“La Société Primitive, avec un grand S et un grand P, possède un être, une essence, c’est un sujet désirant qui est personnifié par le sauvage. La Société Primitive veut-elle se protéger contre l’apparition en son sein de divisions sociales, qu’à cela ne tienne, on invoquera le désir d’indivision. La Société Primitive part-elle en guerre pour conjurer l’apparition de l’État — source de tous les maux —, elle ne fait que manifester son désir de guerre. Le désir c’est la bonne à tout faire de la ‘nouvelle anthropologie’, c’est la mathesis universalis de cette sociologie paresseuse.” (Amselle, 1977, p. 15).

A *sociedade primitiva*, portanto, existe porque Clastres a encontrou (Amselle, 1977) e lhe deu a forma que achou ser adequada, de acordo com suas próprias percepções e julgamentos políticos. É com base nessa premissa que Amselle (1977) afirma que o maior inimigo do *selvagem clastreano* não é a conjuração fantasmagórica do Estado mas, sobretudo, o marxismo. Afirma, então, que Clastres posiciona seu *selvagem* como forma de negar a validade de certos princípios marxistas:

“Le marxisme veut-il montrer que l'économie est 'déterminante en dernière instance', qu'à cela ne tienne, on sortira de son chapeau un type de société sans économie; ce sera la société primitive. Les marxistes veulent-ils s'emparer de l'appareil d'État, qu'à cela ne tienne, on inventera une société qui refuse l'État. Les marxistes veulent-ils supprimer les libertés et instaurer le Goulag, qu'à cela ne tienne, on fera de la société primitive une société libre où les chefs n'ont pas de pouvoir.” (Amselle, 1977, p. 17-18).

É impossível não visualizar aqui o fator, já antes notado por Tible (2020), de que muitas das premissas contidas nesse debate estão, de certa forma, contaminadas pela acirrada discussão de Clastres com a tradição da etnologia marxista francesa que, como vimos no primeiro capítulo, acabou por muitas vezes soar mais como uma querela pessoal do que uma discussão teórica. Mesmo assim, a hipótese de Amselle (1977) ainda é válida, especialmente se tomarmos como parâmetro o clima intelectual e político da França na década de 1970, o qual, como sabemos, influenciou fortemente o pensamento de Pierre Clastres — perspectiva que trabalharemos mais adiante. Independentemente disso, a crítica de Amselle (1977) nos é interessante justamente por colocar Clastres dentro de um espaço teórico mais amplo — a saber, o estruturalismo —, que muitas vezes utilizou representações do *selvagem* idênticas ou quase idênticas às de Clastres. Demonstra, assim, que suas censuras não se dirigem apenas à obra de um autor em específico, mas a toda uma determinada tradição de pensamento que constrói seu objeto de estudo a partir de oposições artificiais com nossa própria sociedade.

Todavia, mesmo que constitua uma questão central no presente debate, nem todas as críticas ao uso efetuado por Clastres das categorias de *selvagem* e *sociedade primitiva* se resumem a sua relação — seja de aproximação ou afastamento — com pensadores renascentistas e iluministas. É o caso de Emmanuel Terray (1989) que, após o fim do que ele mesmo considerava ser o período de luto posterior à morte de Clastres, afirma ter chegado finalmente a hora da obra clastreana entrar no domínio público da crítica antropológica.

Escrevendo, então, mais de uma década depois do falecimento do autor, Terray (1989) elabora uma detalhada crítica ao pensamento clastreano, analisando especificamente as questões referentes às categorias de poder e liberdade em sua obra. Em linhas gerais, a leitura de Terray é bastante parecida com a efetuada doze anos antes por Birnbaum (1977), atentando para os limites possíveis da liberdade na

sociedade primitiva tal como pensada por Clastres que, por recair eternamente no âmbito do costume e da tradição, limitar-se-ia a uma *liberdade de cupinzeiro*. O *selvagem* se torna assim, na visão de Terray (1989, p. 13), um inseto que não faz mais do que obedecer uma lei imposta de fora: “*Définie de cette manière, la liberté de la société n'a-t-elle pas pour rançon l'asservissement implacable des individus qui la composent?*”.

Logo, por conta da influência lévi-straussiana que força Clastres a pensar somente através de operações binárias, a própria forma com que a ideia de *sociedade primitiva* é construída acaba por condená-la a um paradoxo e, a eterna reprodução de um mesmo presente (Terray, 1989). Assim, a construção do pensamento clastreano enunciada a partir de sua própria concepção do *selvagem*, acaba por funcionar como uma camisa de força para sua teoria, a qual impede Clastres de visualizar uma multiplicidade de realidades sociais que vão além de seu modelo (Terray, 1989).

Através desse breve apanhado, podemos visualizar os eixos centrais que guiaram as críticas especificamente direcionadas a forma pela qual Clastres constrói suas ideias de *selvagem* e *sociedade primitiva*. Pudemos delimitar que o *selvagem clastreano* é visto pelos críticos tanto como um resquício ideológico de correntes do pensamento anteriores — através da proximidade (ou afastamento acidental) com o “bom selvagem” —, quanto como uma ferramenta utilizada por Clastres para negar o marxismo enquanto possibilidade antropológica. Além disso, vimos também como essas noções utilizadas por Clastres acabam por limitar certos desenvolvimentos de sua perspectiva teórica, que aprisionam seu pensamento em oposições dualistas — entre sociedades primitivas e sociedades de Estado — que nem sempre dão conta de analisar a realidade concreta.

2.4.2 UM USO AFIRMATIVO DA SOCIEDADE PRIMITIVA

A proximidade e afastamento entre o pensamento de Clastres e determinadas concepções renascentistas, embora vista por seus críticos como algo problemático, não é encarada da mesma forma por aqueles que enaltecem sua obra. Pelo contrário, é tida como um aspecto bastante natural ao pensamento do autor, uma vez que este nunca teria rompido com a natureza filosófica de suas reflexões anteriores à etnologia (Prado Júnior, 2004). Sendo assim, o vínculo de Clastres com a filosofia política — no sentido

mais clássico do termo — é um tema comum entre a imensa maioria dos autores que tecem comentários elogiosos à obra.

Esse argumento é construído por alguns de seus intérpretes de forma bastante similar a críticos como Birnbaum (1977), o que significa dizer que a relação entre Clastres e a filosofia política é, aqui também, pensada em termos de afinidade e divergência. Vemos isso, em especial, no exame realizado por Miguel Abensour (2007), que em seu texto descreve a existência de uma dupla relação entre a antropologia política de Clastres e a filosofia política clássica. Em princípio, escreve Abensour (2007, p. 195), Clastres estabelece

“una relación de oposición a la presunción fundamental que, según Clastres, constituye la filosofía política: a saber, la posición de la división en amos y súbditos como siendo una dimensión constitutiva de la sociedad, una estructura ontológica de lo social perteneciente al ser mismo de toda sociedad humana.”

Entretanto, para Abensour (2007), não é possível reduzir a relação de Clastres com a filosofia política como somente uma oposição à tradição que considera natural a divisão da sociedade entre dominantes e dominados. Desse modo, seria possível também perceber uma relação de progressiva afinidade entre Clastres e as “contra correntes” da filosofia política que “*han osado pensar dicha división en Amos y Súbditos como problemática y han anticipado, desde un punto de vista lógico, la revolución copernicana tal como resulta de la puesta al día de una política de los savages*”, a saber, a obra de autores como Montaigne, Rousseau e La Boétie (Abensour, 2007, p. 195).

Além disso, os comentaristas partidários de Clastres são enfáticos em afirmar que a influência rousseauiana no pensamento do autor não pode ser usada como argumento para reduzir a obra de Clastres à uma espécie de retorno do bom selvagem. Bento Prado Júnior (2004, p. 14) é enfático nesse sentido, afirmando que, mesmo possuindo uma espécie de “nostalgia” para com a *sociedade primitiva*, a perspectiva de Clastres não constitui “um convite a um retorno impossível”. Sendo assim, a representação do *selvagem* e da *sociedade primitiva* na obra de Clastres não é entendida pelos adeptos de seu pensamento como um problema. Muito menos controversa é a ideia de um “retorno aos primitivos”, uma vez que essa parece ser lida como “uma *démarche* capaz de produzir deslocamentos produtivos para o

entendimento das sociedades complexas, de nosso mundo, de nosso pensamento” (Marques, 2012), perspectiva que será posteriormente analisada.

Ainda sobre esse mesmo universo temático, temos a perspectiva de Viveiros de Castro (2011, p. 340), que, em seu posfácio para a última edição brasileira da “Arqueologia da Violência”, se propõe a rebater algumas críticas sobre a ideia clastreana de *selvagem*, entre elas, a perspectiva de que essa noção

“não passaria de um puro artefato, e um artefato duplamente europeu — entenda-se, etnocêntrico (...) ela seria a projeção ideológica de algumas velhas utopias ocidentais que haviam recuperado liquidez durante a fatídica década de 1960.”

A resposta, dada por Viveiros de Castro (2011) a tal questão, mobiliza a ideia de que essas utopias ocidentais são, na verdade, desde sempre devedoras do encontro entre a Europa e as sociedades do “Novo Mundo” no início da modernidade, de modo que parece ser natural Clastres tê-las re-encontrado ao refletir sobre essas mesmas sociedades.

Quando nos afastamentos dessa questão em específico, vemos que os elogios à ideia de *selvagem* e *sociedade primitiva* na obra de Clastres giram também em torno da tese de que o autor tenha sido o grande responsável por realizar uma “revolução copernicana” no campo da antropologia, a qual modifica várias das grandes premissas antropológicas e, exprime o desejo de fazer a disciplina funcionar de outra forma (Lima e Goldman, 2020). Uma das bases dessa “revolução” é, justamente, a ideia de que Clastres inverteu e transformou o uso de conceitos como *selvagem* e *primitivo*, inventando, assim, o que Lima e Goldman (2020, p. 15) chamaram de “um uso afirmativo da noção de sociedade primitiva”.

A *sociedade primitiva*, na teoria de Clastres, deixaria de ser uma sociedade definida somente através de suas supostas *faltas*, mas, sim como uma sociedade que controla ativamente todos seus órgãos políticos e sociais (Clastres, 1982; 2020). Dessa forma, para autores como Lima e Goldman (2001, p. 305), a obra e o pensamento de Clastres liberaram a *sociedade primitiva* da inércia estática na qual a teoria antropológica havia os colocado, sendo sempre por ela representada como uma “sociedade que funciona mecânica e naturalmente, e os selvagens como seres que reagem passivamente a esse funcionamento”. Por esse motivo, a *sociedade primitiva* e o *selvagem*, tal como aparecem a partir da obra de Clastres, seriam dotados de uma

qualidade política absoluta que, por sua vez, os liberaria dos antigos estereótipos que anteriormente os circunscreviam (Lima e Goldman, 2020).

Alguns comentaristas, no entanto, revelam sentir um desconforto com a linguagem utilizada pelo autor, uma vez que, como sabemos, as categorias de *selvagem* e *primitivo* carregam consigo — ao menos no senso comum — uma bagagem notoriamente evolucionista. Porém, o incômodo com a linguagem utilizada pelo etnólogo francês, relatado em Ferreira (2011, p. 382), foi aos poucos sendo dissipado conforme uma “maior familiaridade com as teorias e os escritos do autor”, a qual faz com que “o uso deste termo adquira um sentido marcado por profunda positividade: (...) ‘selvagem’ parece virar sinônimo de ser humano livre, não dominado”. Uma colocação similar aparece na análise realizada por Lima e Tótora (2022 p. 197), onde o uso de expressões como *selvagem* e *primitivo* na obra de Clastres é qualificado como sendo “não em um sentido que indique algum grau de estágios evolutivos, mas como marcador de diferença das sociedades indígenas da América do Sul em relação a sociedade ocidental, ou seja, que recusam à submissão”.

É interessante perceber aqui o já exposto teor de *cabo-de-guerra* entre as leituras da obra de Pierre Clastres, de modo que elementos do pensamento clastreano são tomados, ora como positivos, ora como negativos, a depender da perspectiva teórica que orienta essa leitura. Desse modo, temas como a confinidade entre as perspectivas de Clastres e autores da chamada contra corrente da filosofia política são vistos pelos analistas aqui examinados não como um problema teórico ou político, mas sim como um aspecto orgânico do pensamento clastreano — fruto tanto de sua proximidade com o pensamento filosófico como, também, do fato de Clastres ter sido aluno de Lévi-Strauss, autor que sempre fez questão de acentuar a influência que pensadores como Rousseau tiveram para formulação de sua obra (Lévi-Strauss, 1996; 2017). De forma similar, os autores aqui expostos parecem aceitar de prontidão tanto os termos que são utilizados por Clastres, quanto o teor utópico e exotizante muitas vezes contidos em seus usos, encarando-os como não mais do que a linguagem política preconizada pelo autor.

2.5 A DECOMPOSIÇÃO DO SELVAGEM CLASTREANO

Caso considere-se como verdadeira a posição de Pierre Clastres (1982) sobre a universalidade do etnocentrismo, não é difícil chegar à conclusão de que a antropologia carrega consigo uma espécie de contradição inerente à sua prática, pois, ao assumir que cada sociedade sempre julga e analisa seus Outros a partir de suas próprias concepções de mundo, somos levados ao entendimento de que a tarefa antropológica de compreender e interpretar a alteridade jamais poderá ser realizada de maneira plena, sendo sempre mediada pelos princípios e convicções que o antropólogo já carrega consigo previamente.

Não se trata de um problema novo, tendo inclusive sido discutido brevemente por Lévi-Strauss em seus “Tristes Trópicos” (1996, p. 410), onde o autor manifesta a opinião de que o valor atribuído pelo etnógrafo às sociedades exóticas que estuda não possui fundamento próprio, mas é sempre tido em função do desprezo e da hostilidade que esse sente pelo seu próprio meio: “Geralmente subversivo entre os seus e em estado de rebelião contra os costumes tradicionais, o etnógrafo mostra-se respeitoso, beirando o conservadorismo, desde que a sociedade estudada se revele diferente da sua”.

Contudo, como bem notou Alcida Ramos (2012), o antropólogo não pode ser considerado um sujeito qualquer nessa equação, visto que, por estar munido de sua autoridade enquanto cientista, carrega o peso de traduzir a alteridade em textos que serão aberta e publicamente lidos. Trata-se, afinal, de uma espécie de poder: o “poder de retratar um povo indígena como respeitável ou como deplorável” (Ramos, 2012, p. 29). É possível recuperar, ainda nos Tristes Trópicos (1996, p. 310), um exemplo desse poder do etnógrafo, fortuitamente demonstrado por Lévi-Strauss quando contrapõe o relato publicado por um “colega estrangeiro” ao conhecer os Nambiquara com as próprias lembranças que detinha de seu período de convivência com aqueles índios.

Kalervo Oberg (1953 *apud* Lévi-Strauss, 1996) — o “colega estrangeiro” em questão — descreve seu encontro com Nambiquara como nada menos do que radicalmente desagradável. Representa os indígenas como um bando de miseráveis, doentes, mal-educados e rabugentos; carregado por profundos sentimentos de ódio, desconfiança e desespero, seu relato suscita no observador um estado de depressão. Lévi-Strauss (1996, p. 311), por sua vez, afirma preferir representar esse povo através

do que ficara escrito em seus cadernos de anotação, e, mesmo reconhecendo a miséria na qual os Nambiquara se encontram, destaca que essa

“é animada por cochilos e risos. Os casais abraçam-se como nostálgicos de uma unidade perdida; (...). Pressentimos em todos uma imensa gentileza, uma profunda despreocupação, uma ingênua e encantadora satisfação animal, e, reunindo esses sentimentos diversos, algo como a expressão mais comovente e mais verídica da ternura humana.”

Partindo desse exemplo, é possível visualizar uma das questões brevemente trabalhadas no início do presente capítulo: as persistências da ambiguidade característica dos discursos sobre o selvagem na teoria antropológica moderna. Em dois trabalhos distintos, mas que são, no entanto, sobre os mesmos povos indígenas, na mesma região e em similar período histórico, notamos o quão radicalmente diferente é o enfoque que cada um desses autores dá para as mesmas questões — onde dados semelhantes são contemplados de forma desigual, a depender da posição em que o observador se encontra. As mesmas carências, encaradas com repugnância por Oberg (1953 *apud* Lévi-Strauss, 1996), são *positivadas* por Lévi-Strauss (1996) sendo vistas pelo autor como a mais terna e comovente expressão da humanidade.

A representação do Outro na antropologia, no entanto, não é constituída somente através da forma literária e muitas vezes poética que a escrita antropológica assume, envolvendo frequentemente um processo de recorte da realidade, no qual certos dados podem ser apagados ou ocultados com intuito de melhor adequar essa representação a um determinado modelo teórico. Essa controvérsia em particular foi percebida por Edmund Leach (1952 *apud* Balandier 1976, p. 218), ao denunciar “o preconceito dos antropólogos, pelos quais provocou-se a eliminação de certos dados de fato a fim de se tratar apenas de sociedades estáveis, não ameaçadas pela contradições internas e isoladas no interior de suas fronteiras”.

Entretanto, há de se reconhecer que qualquer tipo de representação integral do Outro ou de sua realidade é uma impossibilidade, que nos recorda do exemplo dado por Fernando Coronil (1999) ao analisar a problemática a partir de um conto do escritor argentino Jorge Luís Borges. No conto em questão, um mapa é produzido por mandato imperial, o qual deve representar a totalidade do império em todas suas escalas, coincidindo com ele em todos seus pontos:

“En esta reproducción exacta del dominio imperial, cada montaña, cada castillo, cada persona y cada grano de arena tienen su copia

exacta. De ahí que el mapa mismo se incluya en la representación del imperio, lo que conduce a una serie infinita de mapas de los mapas. Ese mapa difícil de manipular resulta finalmente abandonado y es erosionado por la fuerza corrosiva del tiempo, incluso antes de que se produzca la declinación del imperio.” (Coronil, 1999, p. 22).

Dessa forma, é possível concluir que nenhuma representação absoluta do Outro é passível de ser feita, sendo sempre permeada por inúmeras particularidades específicas. A impossibilidade de uma representação plena da realidade, todavia, não nos impede de analisar como de fato se constituem representações particulares do Outro na teoria antropológica, sendo essa uma ferramenta importante para um melhor entendimento sobre como nossa disciplina se relaciona com seu *objeto* de estudo ao longo do tempo; e, mais ainda, como muitas das características específicas dessa relação estão entrepostas por leituras da alteridade que são anteriores à própria antropologia.

Sendo assim, o objetivo do presente subcapítulo é examinar o *selvagem clastreano* não tanto como noção ou conceito antropológico, mas sobretudo como uma forma particular de representar o Outro na antropologia. Realizaremos, portanto, uma decomposição da noção clastreana de *selvagem*, considerando a maneira pela qual Pierre Clastres define essa ideia e, também, o modo como ele a representa e para quais propósitos ele a articula. Atentarmos, igualmente, para quais os antecedentes teóricos e políticos orientam a percepção do autor sobre a questão. De forma geral, nosso intuito aqui é ir além de uma leitura que considere o *selvagem* apenas como conceito na obra de Pierre Clastres, buscando realizar uma genealogia dessa ideia e decompor seus elementos centrais.

2.5.1 O SELVAGEM ENQUANTO SER GENÉRICO

Em “O retorno das luzes” ([1977] 1982, p. 146), um de seus últimos textos a serem publicados ainda em vida, Pierre Clastres afirma que seu trabalho é bem mais ambicioso do que parecem pensar seus críticos, de modo que não está, portanto, tentando refletir sobre as sociedades *primitivas* americanas, mas, sobre “a sociedade *primitiva* em geral, na medida em que se agrupam sob este conceito todas as sociedades primitivas particulares”. Por esse motivo, as reflexões de Clastres jamais se

limitaram somente àquelas sociedades indígenas com as quais o autor trabalhou em campo e, da mesma forma, os exemplos e recortes etnográficos mobilizados em sua argumentação fazem referência a dezenas de sociedades completamente distintas tanto no tempo histórico quanto no espaço geográfico. O próprio Clastres ([1977] 1982, p. 146) confirma isso, reforçando que as informações que orientam sua obra não estão assentadas somente nos Guayaki ou nos Yanomami, mas, sobretudo “nos escritos de todos os viajantes, missionários, cronistas e etnógrafos que, desde o início do século XVI, se sucedem no Novo Mundo”.

Dessa forma, é comum visualizar na obra de Pierre Clastres uma mistura curiosa entre dados de suas experiências de campo próprias; referenciais em antropologia clássica ou contemporânea a seu trabalho e relatos sobre as sociedades indígenas que datam séculos anteriores. Muitas vezes, todas essas fontes são utilizadas indiscriminadamente, sobrepostas umas às outras, funcionando como prova de uma continuidade histórica na atitude social e cultural dos *selvagens*. Sendo assim, é possível dizer que o *selvagem*, para Clastres, se constitui em sua obra enquanto uma espécie de categoria supra-histórica, aparecendo como um personagem conceitual imutável e estável, descrito a partir da combinação de múltiplos recortes auferidos dos mais diversos contextos históricos, sociais e geográficos — o *selvagem clastreano* é, portanto, um *ser genérico*, que não possui uma existência restrita ao tempo e ao espaço.

De fato, desde o início de sua produção enquanto antropólogo, a argumentação de Clastres é construída articulando uma imensa quantidade de etnias indígenas para sua argumentação — somente em “Troca e poder: filosofia da chefia indígena” ([1962] 2020), por exemplo, mais de vinte povos indígenas são usados como dados e ilustração para a construção da teoria de Clastres. É comum, ainda, que as etnias utilizadas como referência fossem originárias das mais diversas regiões das Américas, como podemos ver no mapa produzido para a última edição brasileira da “Sociedade contra o Estado” (2020), onde são listadas as trinta principais etnias citadas pelo autor ao longo da obra.



Figura 4: Principais etnias citadas na coletânea “A sociedade contra o estado” (Clastres, 2020). 1. Mbyá (Guarani); 2. Guayaki; 3. Chulupi; 4. Nhandeva (Guarani); 5. Kaingang; 6. Tupiniquim; 7. Abipones (Guaykuru); 8. Chiriguano; 9. Toba; 10. Payaguá (Guaykuru); 11. Mbayá (Guaykuru); 12. Bororo; 13. Cashibo (Pano); 14. Katukina (Pano); 15. Jivaro; 16. Omágua; 17. Ticuna; 18. Tukano; 19. Yanomami; 20. Manao; 21. Apiaká; 22. Tupinambá; 23. Kayapó; 24. Tremembé; 25. Apinayé; 26. Nambikwara; 27. Kayabi; 28; Bakairi; 29. Xerente; 30. Kayapó meridionais

Como sabemos, as sociedades indígenas não são um todo homogêneo. Elas possuem particularidades socioculturais próprias e específicas, assim como foram, ao longo de suas histórias, sujeitas às mais variadas transformações e aos mais diversos

processos históricos. Da mesma forma, se recuperarmos a noção de *regimes de memória*, formulada por João Pacheco de Oliveira (2016, p. 26), somos forçados a reconhecer que os registros históricos sobre a presença indígena sempre variam de acordo com os contextos específicos nos quais essas representações foram formuladas, de modo que

“longe de ser portadores de qualidades constantes e imutáveis, os indígenas foram sempre descritos por características variáveis, que podem ser inclusive antagônicas em contextos diferentes e sucessivos, pois as falas estão sempre referidas a um regime específico de formação de alteridades”.

Assim, é no mínimo contestável que Clastres construa seu objeto — os *selvagens* — tomando como dado registros feitos em contextos radicalmente distintos, os quais muitas vezes foram ignorados pelo autor. É o caso, por exemplo, de suas reflexões sobre a guerra, onde Clastres ([1977] 1982) propõe a tese de que a atividade guerreira nada mais é do que parte do *ser social* das *sociedades primitivas*. Clastres apresenta essa hipótese tomando como exemplo algumas sociedades indígenas da região do chaco, cuja radical belicosidade é atestada por inúmeros relatos de cronistas e missionários — os quais Clastres utiliza como a principal fonte para construção do seu argumento.

A belicosidade em questão, dada como certa pelo autor, é, todavia, uma parte constituinte da representação dessa região, realizada — desde o início da presença hispânica na América — pelos setores eclesiásticos da monarquia espanhola, que descreviam o chaco como um território de heresia e barbárie, como nos demonstra Quintero (2015) em sua análise sobre o mito do diabo no chaco. Pedro Lozano (1989 *apud* Quintero, 2015), um dos autores missionários utilizados como referência no trabalho de Clastres (1982), é justamente o principal responsável por registrar o mito que considerava a região do chaco como sendo a verdadeira morada do diabo, chegando mesmo a afirmar que esse mantinha um contato constante com os indígenas da região — fator que explicava os motivos de sua barbárie e belicosidade (Quintero, 2015).

Não estamos afirmando com isso que a guerra não possa ser parte integral da sociabilidade própria desses indígenas, apenas atentamos para o fato de que relatos históricos como esses devem ser lidos não somente como dado, mas também como

parte de construções retóricas específicas de determinados períodos, percepção compartilhada por Sztutman (2005, p. 106) em sua tese sobre a ação política indígena ao longo da história, onde afirma que

"Não é possível buscar, nos textos jesuítcos, um sentido puramente realista. Diferentemente, é preciso restituí-los em sua prática retórica, e esta aponta uma enorme diversidade de gêneros. O que lemos não é apenas uma mera questão de informação, mas sobretudo de forma. O que se escreve é, assim, menos uma descrição objetiva dos fatos — algo do naturalismo oitocentista — que uma intenção de produção de algum efeito."

De igual modo, acreditamos que, mesmo a guerra podendo ser parte integrante das sociedades do chaco, tomar disso a conclusão de que seria também uma característica do *ser social* de todas as *sociedades primitivas* é um tanto quanto ousado. Contudo, é justamente esse o exercício analítico realizado por Pierre Clastres, que toma como fonte dados que são específicos de determinadas sociedades em determinados períodos históricos, e, a partir deles, constrói o modelo geral de um *selvagem* genérico, formado a partir da costura desses mais variados recortes.

Mesmo que direcionada a uma corrente teórica posterior à obra de Clastres — mas certamente influenciada por ele —, podemos ter como modelo a crítica de Alcida Ramos (2012b, p. 9) para com a formulação de máximas teóricas, que são, em última medida, acionadas a partir de “pequenos quitutes etnográficos pela técnica do corta-e-cola”. Esse tipo de interpretação, que normalmente excedem o bom senso etnográfico (Turner, 2009 *apud* Ramos, 2012b), são feitas a partir do que a autora chama de “conveniência metodológica”, na qual pequenos fragmentos etnográficos são selecionados e retirados de seus contextos originários, funcionando como sustentação para grandes teorias antropológicas que, por estarem apoiadas nesses inúmeros exemplos, são agora munidas de uma ilusão de universalidade (Ramos, 2012b, p. 12).

Ora, nos parece ser justamente essa a principal metodologia empregada por Pierre Clastres para construir sua representação do *selvagem*. Formada por uma junção acrítica das mais diversas fontes antropológicas e históricas, a imagem do *selvagem* vai sendo formalizada através de uma curiosa articulação entre dados recortados dos mais diversos contextos históricos e sociais que, mesmo variando cronologicamente em séculos, servem precisamente para confirmar continuamente os juízos teóricos emitidos por Clastres. Assim, a cada um dos novos dados e exemplos acumulados pelo autor — sejam eles tirados dos escritos de Lévi-Strauss ou de André

Thevet —, as mesmas premissas são re-confirmadas, e o *selvagem* cada vez mais se transforma em um *ser genérico*, cuja existência independe do contexto social e histórico mais amplo. O *selvagem clastreano* é, portanto, um personagem conceitual abstrato e permanente, formado a partir dos mais variados retalhos: uma quimera necessária para a contínua afirmação da tese política de Pierre Clastres.

Uma outra característica bastante notável no modo como Clastres constrói sua representação é a presença em sua obra daquilo que gostaríamos de chamar aqui de *ventriloquismo antropológico*. Trata-se de momentos específicos nos quais a argumentação do autor assume a forma de um discurso que, supostamente, teria sido emitido pelos próprios *selvagens*. Vemos isso, principalmente, em “Da tortura nas sociedades primitivas” ([1973] 2020), onde em diversos momentos do texto Clastres *fala pelo selvagem*, expressando com suas próprias palavras aquilo que o *selvagem* hipoteticamente teria dito em um determinado momento. Um exemplo preciso disso pode ser encontrado em um dos trechos que considera a tortura como uma forma de iniciação na *sociedade primitiva*, onde Clastres ([1973] 2020, p. 164) expressa sua tese a partir da voz fictícia de um *selvagem*, que comunica aos mais jovens a razão do ritual:

“Eis, portanto, o segredo que, na iniciação do grupo, é revelado aos jovens: *‘Sois um dos nossos. Cada um de vós é semelhante a nós, cada um de vós é semelhante aos outros. Tendes o mesmo nome e não trocareis. Cada um de vós ocupa entre nós o mesmo espaço e o mesmo lugar: conservá-lo-eis. Nenhum de vós nos é inferior, nem superior; E não vos poderei esquecer disso. As mesmas marcas que deixamos sobre o vosso corpo vos servirão sempre como uma lembrança disso’*. Ou, em outros termos, a *sociedade dita a sua lei* aos seus membros, inscreve o texto da lei sobre a superfície dos corpos. Supõe-se, pois, que ninguém se esquece da lei que serve de fundamento à vida social da tribo”. (Grifos nossos)

Mesmo admitindo — como o fez Ramos (2012b, p. 16) em sua crítica ao ventriloquismo empregado pelo perspectivismo ameríndio — que uma certa dose desse recurso seja, talvez, um componente inevitável a qualquer construção teórica, não podemos negar que, nesses casos, “a voz que ouvimos não é indígena e sim uma verbalização estrangeira, um nativo de imitação, (...), muito mais fácil de absorver do que o nativo real”. Pelo fato de Pierre Clastres radicalizar esse ventriloquismo, podemos aproximar sua representação do *selvagem* com aquilo que Alcida Ramos (2021) chamou de “índio hiper-real” — um modelo ou uma simulação do “índio de

verdade” que acomoda determinadas expectativas sobrepostas sobre os indígenas. No caso específico de Clastres, é ao menos conveniente que o suposto discurso indígena exposto pelo autor harmonize perfeitamente com suas interpretações sobre a *sociedade primitiva*.

Dessa forma, podemos visualizar aqui a forma pela qual Clastres constrói sua representação do *selvagem*, com base numa variada gama de fragmentos retirados de seus contextos de origem — sendo, muitas vezes, os próprios contextos que estabelecem e originam certos aspectos resgatados por Clastres em sua argumentação, como vimos no caso da belicosidade indígena no chaco. Além disso, percebemos também o modo como Clastres opera uma espécie de *ventriloquismo antropológico*, no qual o autor enuncia, em suas próprias palavras, uma suposta fala do *selvagem*, a qual serve, em última medida, para reforçar as teses principais expostas em sua obra. O conjunto desses fatores nos leva a afirmar que, na obra de Pierre Clastres, o *selvagem* é uma espécie de *ser genérico* e supra-histórico, capaz de se reproduzir eternamente na história até a eventual morte de sua sociedade.

2.5.2 A INVERSÃO DO SELVAGEM

No início do presente capítulo discutimos brevemente a noção de *nicho do selvagem*, conforme formulada por Trouillot (1991). Sabemos, então, que a principal característica do espaço onde discursos sobre o Outro foram historicamente formulados é, justamente, sua ambiguidade, no sentido de que os mesmos elementos podem vir a serem lidos de forma positiva ou negativa, de acordo com os interesses variados dos agentes que utilizam-se da imagem do *selvagem* para compor seus argumentos. É com base nessa noção que podemos encontrar uma das principais particularidades contidas na ideia e na representação clastreana de *selvagem*, sendo uma característica até mesmo mais profunda do que qualquer um dos axiomas anteriormente expostos, uma vez que os subsume e os fundamenta.

Trata-se do fato de que Pierre Clastres, ao estabelecer sua representação particular do *selvagem*, realiza um exercício teórico e político de *inversão*, que consiste especificamente em *positivar o que antes era negativo*. No primeiro capítulo, vimos como o recurso de inverter polaridades é comum ao sistema teórico e argumentativo de Clastres, presente desde seus primeiros textos e funcionando sempre como uma

ferramenta própria do pensamento do autor e da tradição estruturalista e pós-estruturalista em antropologia. De fato, o mote fundamental de toda teoria clastreana é a percepção de que as *sociedades primitivas* possuem características *negativas* apenas quando essas são encaradas desde o ponto de vista europeu e, uma vez subvertida essa lógica, essas mesmas características passam a ser encaradas como valores *positivos*. A própria ideia de *sociedade contra o Estado*, como sabemos, parte de uma inversão, que ao tentar se afastar de uma leitura negativa das *sociedades primitivas*, propõe ler suas supostas ausência como *positividades* (Clastres, 2020), sendo esse, justamente, o processo intelectual que transforma as sociedades sem Estado em sociedades *contra* o Estado.

No que se refere propriamente a representação do *selvagem* na obra de Clastres, vemos o recurso de *inversão* se complexificar, tornando-se mais presente a cada novo desenvolvimento da perspectiva do autor. Logo, pode-se afirmar como sendo um traço distintivo da obra de Pierre Clastres o fato de que o autor considera como *positivos* alguns traços das sociedades indígenas que, anteriormente, eram encarados — tanto por antropólogos quanto pelo pensamento ocidental hegemônico — como *negativos*. É precisamente aqui que ocorre uma aproximação com a ideia de *nicho do selvagem* (Trouillot, 1991), uma vez que os elementos *positivados* por Clastres eram exatamente os mesmos que o Ocidente antes censurava.

Essa característica de inversão pode ser notada na própria ideia de *selvagem*, termo que, como sabemos, quase sempre teve um teor estritamente negativo e evolucionista. Quando Clastres passa a utilizar-se desse vocabulário, realiza uma inversão completa em seu sentido, sem que no entanto isso altere o termo em si. É assim que, enquanto para uma considerável parcela do pensamento ocidental o *selvagem* nada mais é do que uma sobrevivência de estágios anteriores das sociedades humanas, para Clastres o sentido do termo é *invertido*, se tornando uma noção que, em sua obra, nomeia um ser humano completamente livre e avesso a qualquer tipo de opressão.

Na *inversão* clastreana, os termos e as características são mantidas, sendo alterado somente seu valor, que normalmente passa do *negativo* ao *positivo*, de forma que os atributos valorizados por Clastres são, derradeiramente, os mesmos que antes eram reconhecidos como suposto atestado da barbárie na qual viviam as sociedades indígenas. Essa atitude metodológica é assumida pelo autor em seu texto “Liberdade,

malencontro, inominável” ([1977] 1982), onde Clastres afirma que os traços que considera serem universais às *sociedades primitivas* — a *recusa ao poder*, por exemplo —, são elementos que podem ser verificados ao longo de toda a história, desde os relatos de cronistas, viajantes e missionários. Estes, todavia, pensavam tais traços apenas em termos negativos, como indolência, preguiça, ou insubordinação; enquanto, para Clastres, essas atitudes exprimem um sentido *positivo*, sendo até mesmo as definidoras do *ser social* das *sociedades primitivas*.

Parece plausível encontrar nessa atitude mais um dos motivos que levou Claude Meillassoux (1977) a resumir a obra de Clastres como sendo uma crítica ao etnocentrismo formulada a partir de preocupações etnocêntricas. Mesmo advogando contra a atitude etnocentrista ocidental, Clastres acaba por reapresentar, sob nova roupagem, os mesmos predicados etnocêntricos que são reproduzidos desde a descoberta do “Novo Mundo”. É o caso da tão famosa e repetida frase que ao longo da história definia os *selvagens* como sendo povos *sem fé, sem lei, sem rei*, que é resgatada por Clastres em “O retorno das luzes” ([1977] 1982) e noutros textos, não mais como um atestado de atraso, mas sim como característica positiva e distintiva das *sociedades primitivas*, nas quais não haveria qualquer tipo de divisão social entre dominantes e dominados — fator que era uma impossibilidade lógica para o Ocidente.

Essa famosa frase, vale ressaltar, é considerada por Franco (1976, p. 148) em seu estudo sobre as ideologias renascentistas sobre a bondade natural do *selvagem*, como uma “fábula”, formulada a partir de “observações apressadas” e “seguidas de interpretações errôneas”, que tinham o propósito de induzir o leitor europeu a acreditar na existência das recém descobertas sociedades onde o Homem era um ser livre por natureza. O autor apresenta em seu texto as principais reproduções dessa sentença, demonstrando o modo como foram encaradas, positiva ou negativamente, a depender das propostas retóricas dos autores que dela se utilizaram, sendo exibidas principalmente como fundamento para questões morais e políticas (Franco, 1976).

Um outro exemplo bastante preciso dessa inversão de polaridades empreendida por Clastres é sua análise sobre o papel do trabalho nas *sociedades primitivas*, realizada principalmente na “Sociedade contra o Estado” ([1974] 2020). A economia e o trabalho indígena, historicamente visualizados pelas ciências sociais como fazendo parte de um estágio inferior do desenvolvimento das forças produtivas humanas, aparecem em Clastres como uma *recusa ao excesso inútil*: a *sociedade primitiva* é, em sua concepção,

uma sociedade de recusa ao trabalho, como meio de não se deixarem tragar pelo desenvolvimento do poder político e do Estado. Sendo a produção da *sociedade primitiva* organizada somente com o objetivo de suprir as necessidades que devem ser imediatamente satisfeitas, estas seriam, portanto, sociedades contra a economia.

Não se trata, neste ponto, de tentar delimitar se estão corretas ou equivocadas as conclusões de Clastres sobre a produção e o trabalho nas sociedades indígenas, até porque, classificar tal hipótese nos levaria a uma avaliação sobre a forma pela qual as diversas sociedades indígenas organizam e organizaram seu trabalho, uma vez que nem todas essas sociedades são iguais em termos de atividades produtivas. Sendo assim, não é difícil notar que Clastres, em sua hipótese, está trabalhando com um *selvagem* modelo em uma *sociedade primitiva* genérica. O que importa reter aqui é o fato de que o dado em questão é exatamente o mesmo — a baixa produtividade das sociedades indígenas —, o que muda, na obra de Clastres, é a forma de encarar esse dado, que é transferido do polo *negativo* no qual fora historicamente colocado, sendo encarado agora como uma *positividade* das *sociedades primitivas* (Clastres, [1974] 2020).

Além disso, o *selvagem* não somente *recusa* o trabalho, mas também o despreza, como demonstra Clastres ([1974] 2020) ao recuperar as teses de Jacques Lizot (1973 *apud* Clastres ([1974] 2020) sobre a rejeição dos Yanomami ao trabalho e a qualquer progresso ou desenvolvimento tecnológico. Mesmo uma novidade técnica como a introdução do machado metálico não ocasiona, entre os *selvagens* de Clastres ([1974] 2020, p. 172), uma modificação nas relações sociais de produção, uma vez que “ao descobrirem a superioridade produtiva dos machados dos homens brancos, os índios os desejaram, não para produzirem mais no mesmo tempo, mas para produzirem a mesma coisa num tempo dez vezes mais curto”.

É interessante visualizar que a tese clastreana sobre o trabalho e a produção na *sociedade primitiva*, do modo pelo qual é mobilizada pelo autor, parece resgatar ideais herdados de alguns pensadores do período do Renascimento e do Iluminismo, principalmente a associação comum entre a tese do *bom selvagem* enquanto um ser cuja vida era ausente da “maldição do trabalho”, sendo possível obter todo o necessário para sua sobrevivência plena na natureza, sem esforço (Leclerc, 1973, p. 14). O *selvagem clastreano*, portanto, *recusa* a economia não somente para evitar o surgimento do trabalho alienado e do Estado, mas também porque um maior nível técnico de

produção não lhe é necessário, uma vez que, lembremos, para que uma sociedade seja *primitiva* na visão de Clastres, uma harmonia perfeita entre o trabalho e a natureza deve ser mantida.

Quando realiza uma introdução e um apanhado geral sobre as discussões erguidas no entorno do conceito de ideologia, Terry Eagleton (2019, p. 92) adverte que “inverter uma polaridade não é, necessariamente, transformá-la”. Com base nessa sugestão do autor, é possível dizer que as *inversões* realizadas por Pierre Clastres não são profundas o suficiente para romper com muitos dos estigmas comumente associados aos modos de vida indígena. Isso se torna nítido quando percebemos que os elementos sobre o trabalho indígena *positivados* por Clastres são bastante similares aos argumentos que, em outros contextos, deram origem ao chamado mito do nativo preguiçoso (Alatas, 2006; Said, 2011). Historicamente utilizado para justificar a exploração da mão de obra nas colônias europeias, esse mito manipulava a recusa dos povos nativos ao trabalho — normalmente, resultado das próprias condições precárias e exploratórias desse mesmo trabalho — como argumento a favor do domínio europeu (Alatas, 2006). Nesse sentido, podemos afirmar que o pensamento de Clastres não chega a escapar do “*nicho do selvagem*” (Trouillot, 1991), mas, apenas reposiciona os mesmos elementos em um polo contrário, sem nunca se desprender das concepções eurocêntricas que lhe deram origem.

A tese de Clastres sobre a *sociedade primitiva* enquanto uma sociedade de *recusa da economia* nos parece, de certa maneira, uma forma embrionária daquilo que Quintero (2021, p. 267) viria a chamar de “selvagem anticapitalista”, isto é, uma prática representativa sobreposta aos povos indígenas, que visualiza suas sociedades como

“el ejemplo más acabado de relaciones sociales que se contraponen completamente a la sociedad capitalista, sociedades que representarían una alteridad radical para occidente: sin desigualdad, sin explotación, sin saqueo ambiental, pero también sin economía de mercado y sin Estado. Así, las poblaciones indígenas ejemplificarían el modelo asociativo, comunitario y equitativo que sostiene una “economía de la reciprocidad”, justificada a través de la categoría homogeneizadora de ‘cultura’”.

Nessa perspectiva, as sociedades indígenas se tornam não somente exemplo de uma alteridade radical completamente oposta ao ocidente, como também um suposto modelo alternativo ao modo de produção capitalista. O problema, no entanto, é quando

a figura do “selvagem anticapitalista” passa a funcionar como uma espécie de máscara colonial, “*que encubre tanto las historias indígenas como las relaciones de poder en las cuales estas historias han sido generadas*” (Quintero, 2021, p. 242). Um processo similar parece ocorrer com a representação do *selvagem clastreano* que, ao reproduzir uma visão idílica das *sociedades primitivas*, acaba por ignorar e ocultar muitas relações sociais desiguais ou de dominação que existem no interior dessas sociedades, como reparado por Maurice Godelier (1977; 2018) em sua crítica ao pensamento de Clastres.

Dessa forma, o recurso de *inversão* utilizado por Clastres acaba por construir uma imagem do *selvagem* como um personagem completamente antagônico ao ocidente, tornando-se uma espécie de espelho invertido (Kuper, 1988) das sociedades ocidentais modernas: se o Ocidente se caracteriza pelo Estado, o *selvagem* deve ser *contra* o Estado; se as sociedades ocidentais são divididas politicamente, a *sociedade primitiva* deve ser igualitária e indivisível; se o Ocidente é posterior ao *malencontro*, o *selvagem* deve ser anterior; se o trabalho ocidental é alienado, o trabalho na *sociedade primitiva* é realizado sempre em harmonia completa com a natureza, sem que jamais se produzam um excedente capaz de fundar qualquer divisão social; e assim por diante.

Ao mesmo tempo, essas *inversões* são realizadas por Clastres sem que haja um questionamento ou ruptura significativa com os próprios princípios etnocêntricos que deram origem aos predicados que estão sendo invertidos. Opiniões e juízos de valor que foram historicamente fundados pelo etnocentrismo, como por exemplo o fato dos *selvagens* serem povos *sem fé, sem lei, sem rei*, ou, a aversão da *sociedade primitiva* ao trabalho, são mantidos por Clastres, tendo apenas sua qualidade invertida, se tornando, assim, elementos valorizados pelo autor. A *inversão* do *selvagem clastreano* é, portanto, uma reatualização — agora enaltecida — do etnocentrismo: as categorias e ideais historicamente utilizadas para desqualificar as sociedades indígenas são reapropriadas por Clastres, que as assume como predicados verdadeiros e as considera sob um viés positivo.

2.5.3 SOBRE O PODER: A SUPOSTA INDIVISÃO

Uma das principais características das *sociedades primitivas* inventadas por Clastres é, como vimos, a percepção de que, ao contrário do Ocidente, nessas sociedades não existe nenhuma divisão social significativa entre os dominantes e os

dominados. O *selvagem clastreano*, inclusive, é ciente dos males dessa divisão, e trabalha ativamente para evitar seu surgimento, utilizando-se de sua *política selvagem*, definida por Clastres ([1976] 1982) como uma oposição contínua ao surgimento de um órgão separado do poder — o qual seria capaz de impor sua vontade acima da vontade geral — através do controle das diversas instituições sociais.

Todavia, ao se opor ao pensamento de Clastres, Maurice Godelier (1977) afirma a existência de sociedades nas quais há divisões sociais significativas sem que, com isso, realize-se o surgimento do Estado. Em entrevista realizada posteriormente a morte de Clastres, Godelier (2018, p. 185) expõe seu argumento, afirmando que, na verdade, as *sociedades primitivas vivem na desigualdade*, uma vez que

“nelas existem, por exemplo, o domínio dos homens sobre as mulheres. Não existe Estado, certo, mas a máquina opressora dos homens sobre as mulheres é formidável; há uma dominação política, econômica, social, etc., do homem sobre a mulher. Assim, a máquina estatal - se entendemos por ela o Leviatã, esse monstro dominador - existe também nas ‘sociedades sem estado’. Existe uma máquina opressora ainda que sirva para que um sexo oprima o outro, e não para que uma classe oprima a outra.”.

Essa polêmica discussão não é recente, mas acompanha as discussões entre Pierre Clastres e os pensadores marxistas ao menos desde a década de 1970. Em “O infortúnio do guerreiro selvagem” ([1977] 1982), Clastres apresenta seu posicionamento sobre a questão de gênero nas *sociedades primitivas*, formulado a partir de uma crítica direcionada aos trabalhos de Maurice Godelier (1977) e Claude Meillassoux (1977). O argumento de Clastres ([1977] 1982, p. 235) é o de que por “não conseguirem encontrar a luta de classes na *sociedade primitiva*, [os antropólogos marxistas] descubrem afinal de contas que o conflito social é a luta dos sexos, na qual as mulheres são as perdedoras”. A questão continua a ser trabalhada por Clastres ([1977] 1982) no espaço das páginas seguintes, onde afirma que, em sua perspectiva, a relação estrutural entre a guerra e a *sociedade primitiva* determina, ao menos em parte, a relação entre os sexos.

Dessa forma, assim como existe, na percepção do autor, uma associação íntima entre a masculinidade e a morte, também existe um vínculo entre a feminilidade e a vida, uma vez que são as mulheres que garantem a reprodução biológica e social da *sociedade primitiva*, fato esse que as converte em um bem precioso para a comunidade. As mulheres seriam, então, um *ser-para-a-vida*, enquanto os homens constituem um

ser-para-a-morte. Com base nisso, Clastres ([1977] 1982, p. 237) afirma que o inconsciente masculino reconhece e aprende a diferença entre os sexos como uma superioridade feminina irreversível:

“Escravos da morte, os homens invejam e temem as mulheres, senhoras da vida. Tal é a primitiva e primordial verdade que uma análise séria de certos mitos e ritos revelaria. Os mitos tentam pensar, invertendo a ordem real, o destino da sociedade como destino masculino; os rituais, encenação na qual os homens representam sua vitória, empenham-se em conjurar, em compensar a verdade por demais evidente de que este destino é feminino.”

O embate com Maurice Godelier seguiu sendo fomentado mesmo após a morte de Clastres, com a publicação póstuma de “Os marxistas e sua antropologia” ([1977] 1982). Nesse artigo, Clastres procura rebater novamente a afirmação de Godelier (1977) de que existem *sociedades primitivas* divididas socialmente mesmo sem a existência do Estado. Ao contrapor essa tese, Clastres ([1977] 1982, p. 164) expõe sua compreensão de que o Estado, em última medida, não seria somente “o Eliseu, a Casa Branca, o Kremlin”, mas toda e qualquer divisão social existente em uma sociedade, por menor que seja o grau de desenvolvimento dessa divisão, de modo que uma *sociedade primitiva* deve ser, necessariamente, uma sociedade *indivisa*. Entretanto, duas questões chamam a nossa atenção.

Primeiro, observemos que a conclusão de Clastres parece se aproximar acidentalmente das hipóteses de Godelier (1986) sobre a dominação masculina na sociedade Baruya, onde é justamente o reconhecimento — por parte dos homens — do poder reprodutivo feminino que estabelece e justifica a necessidade de controlar socialmente as mulheres. Assim, a constatação de que o poder reprodutivo feminino é um *bem precioso* para a reprodução de qualquer sociedade não impossibilita, como pensa Clastres, uma relação conflituosa entre os gêneros, mas muitas vezes a impulsiona e lhe dá razão de existência, ocorrendo não somente nas sociedades ditas primitivas, mas também no interior das sociedades ocidentais (Federici, 2017).

Além disso, o não reconhecimento, por parte de Pierre Clastres, das relações desiguais de gênero no âmago de diversas sociedades é, ao menos, inusitado, principalmente quando consideramos que a sua mais relevante base etnográfica, utilizada pelo autor para a formulação de suas considerações sobre a *sociedade primitiva*, — os Guayaki — é, precisamente, uma sociedade na qual a quantidade de

mulheres é consideravelmente menor que a de homens, não porque as primeiras nasceriam com menos frequência, mas sim por serem sistematicamente assassinadas antes de chegar a vida adulta, como veremos no capítulo seguinte. Assim, podemos afirmar que a desigualdade, na *sociedade primitiva* clastreana, é inexistente não por não estar presente, mas, sobretudo porque Clastres não a reconhece como tal. O *selvagem* deve ser livre no pensamento clastreano, mesmo que à custa do ocultamento de relações sociais de dominação e desigualdade.

2.5.4 O TEMPO; A QUEDA; A MORTE

Discutimos, ainda no início dessa sessão, sobre o poder particular que possui o etnógrafo quando se trata de representar a alteridade. Um aspecto revelador que compõe esse poder foi examinado por Johannes Fabian, em sua obra “O tempo e o Outro” (2013, p. 39), onde o antropólogo alemão defende a tese de que em lugar algum esse poder se mostra mais nitidamente visível do que nos usos que a antropologia faz do tempo, quando constitui seu objeto: “É pelo diagnóstico do discurso temporal da antropologia que se redescobre o óbvio, ou seja, que não há conhecimento sobre o Outro que não seja também um ato temporal, histórico e político”.

Ora, quando analisamos a obra de Pierre Clastres, não é difícil encontrar os “usos do tempo” (Fabian, 2013) empregados pelo autor. A própria existência da *sociedade primitiva*, como já vimos, deve ser anterior ao *malencontro*, o acontecimento fatal que instaura a divisão entre dominantes e dominados no interior do corpo social e, portanto, inicia também a História (Clastres, [1976] 1982). O *selvagem clastreano*, como o próprio autor deixa explícito em seu texto, existe somente

“antes da civilização, [são] povos de antes da escrita, *sociedades de antes da História*: bem escolhido, sem dúvida, esse nome de sociedades primitivas, sociedades primeiras a se desenvolver na ignorância da divisão, primeiras a existir antes do fatal malencontro. São o objeto privilegiado, senão exclusivo, da etnologia: as sociedades sem Estado” (Clastres, [1976] 1982, p. 115 grifos nossos).

Há, então, um uso do tempo bastante específico na obra de Pierre Clastres, demonstrado principalmente pela maneira através da qual o autor constrói seu objeto. O *selvagem clastreano*, por cumprir a exigência de ser uma sociedade indivisa, deve ser posicionado em um tempo antes da própria História, uma vez que é com o nascimento

desta que surge a divisão social que inaugura o fim da *sociedade primitiva* (Clastres, [1976] 1982). Todavia, uma questão se abre aqui: se o *selvagem clastreano* é anterior à própria História, onde, de fato, ele encontra-se?

O *selvagem*, para Clastres ([1976] 1982), deve necessariamente existir somente antes do *malencontro*, sendo então anterior ao próprio surgimento do Estado. Todavia, esse acidente fatal que origina a divisão é, na própria obra de Clastres ([1976] 1982, p. 150), considerado um *mistério* — uma questão cuja resolução é improvável, um problema sociológico que “nem Condorcet, nem Hegel, Comte ou Engels, Durkheim ou Birnbaum poderão nos socorrer em relação a ele”. Para resolver a problemática, seria necessária uma “genealogia do *malencontro*”, que lançasse questões como “mediante que condições a divisão social pode surgir na sociedade indivisa? Qual é a natureza das forças sociais que levaram os Selvagens a aceitar a divisão entre Senhores e Súditos? Quais são as condições da morte da sociedade primitiva como sociedade indivisa?” (Clastres, [1976] 1982, p. 150).

O *malencontro*, como vimos anteriormente, não é para Clastres ([1976] 1982, p. 113) um processo, mas sim uma ruptura absoluta — uma desnaturação do homem e, em última medida, uma “queda da sociedade na submissão voluntária de quase todos a um só”. Foi esse teor de alteração súbita, profunda e irreversível na tese do *malencontro* que fez com que Terray (1989, p. 17) afirmasse que, de forma consciente ou não

“Clastres transpose dans le registre de l'histoire et de l'anthropologie le récit biblique de la Chute. La faute originelle, elle aussi, est irrationnelle et inexplicable, car Adam vit dans l'Éden sous la loi de Dieu et jouit de toutes les félicités qu'une créature peut espérer. S'il faut, en croire des exégètes malicieux, c'est à l'ennui qu'Adam aurait fini par céder, et à la volonté d'user enfin d'une liberté que Dieu lui avait accordée.”

Ao nosso ver, a metáfora do *malencontro* presente na obra de Clastres tende a lembrar, em muitos de seus aspectos, a crença cristã na Queda do Homem — um acontecimento transcendental, fundado no pecado de Eva e na perda da inocência original —, que degenera o mundo natural e a própria natureza humana, fazendo com que o Homem, da Queda em diante, nasçam sempre em pecado. O *selvagem clastreano*, assim, parece recordar a essência de um ser edênico anterior à Queda, vivendo em comunhão perfeita com a natureza, antes mesmo do início do tempo histórico, sendo

algo muito similar ao que fora verificado por Sérgio Buarque de Holanda (2000) quando examinou a visão que alguns colonizadores tinham sobre as Américas.

De fato, a diferença mais aparente entre o Homem anterior à Queda e o *selvagem clastreano* é a consciência do segundo em relação às consequências do acidente fatal que dá fim ao estado idílico no qual vivem, uma vez que o *selvagem* de Clastres trabalha ativa e conscientemente para evitar a conjuração desse mal. Dessa forma, o *selvagem clastreano*, por estar a todo momento trabalhando energeticamente com intuito de evitar o surgimento da divisão e da transição histórica, acaba por se transformar em um exemplo exótico e excepcional da noção, formulada por Lévi-Strauss (2012, p. 273), de *sociedades frias*, as quais procuram, através de suas instituições, “anular de maneira quase automática o efeito que os fatores históricos poderiam ocasionar sobre seu equilíbrio e sua continuidade”.

Assim, os usos do tempo na obra de Pierre Clastres são tão excepcionais que chegam até mesmo a ultrapassar a ideia de “negação da coetaneidade” (Fabian, 2013), uma vez que o *selvagem clastreano* é localizado em um período anterior ao próprio tempo do autor. Fazem recordar, ainda, a crítica de Balandier (1976, p. 173) à concepção de representações estagnadas e estáticas sobre as sociedades ditas primitivas, as quais parecem ser “submetidas às injunções da tradição, fundamentadas sobre a repetição e desnaturadas a partir do momento em que se abrem para a história”, e “credenciadas por uma estabilidade que seria sua principal propriedade, elas tomam ao extremo o aspecto de sociedades da passividade”. A própria perspectiva de Clastres ([1976] 1982, p. 143) sobre a economia *primitiva*, fundada a partir da noção de modo de produção doméstico — tal como formulada por Marshall Sahlins (1976 *apud* Clastres [1976] 1982) —, apoia-se justamente em uma percepção da História que privilegia, antes de tudo, a repetição e não a diferença, mantendo constantemente “o eterno retorno do mesmo”.

A contribuição de Balandier (1976) nos leva a um outro ponto importante sobre a *sociedade primitiva* de Pierre Clastres: sua morte e desaparecimento iminente. Não se trata, no entanto, de uma característica restrita a obra de Clastres, considerando que, ainda no século XX, a crença comum compartilhada entre a maioria dos etnólogos era a de que as sociedades indígenas viriam a ser dizimadas pelo avanço do Ocidente. Todavia, essa convicção — radicalmente exibida na “Crônica dos índios guayaki” (2020b), como veremos no capítulo seguinte — é constantemente reforçada por

Clastres ao longo de seus textos, visto que qualquer alteração no *ser social* da *sociedade primitiva* acarretaria na morte dessa sociedade tal como o autor a concebe.

A metáfora do *malencontro* é, na obra de Clastres, o exemplo mais preciso da morte de uma *sociedade primitiva*, uma vez que, em apenas um golpe, o *malencontro* instaura a divisão entre senhores e servos, o Estado, a História, o trabalho alienado, etc.; elementos que ditam o fim do *selvagem clastreano*. Porém, o fim da *sociedade primitiva* não fora sempre tão radical na obra de Clastres, de modo que poderia ser originado simplesmente pelo “contato entre mundo branco e mundo índio [que] resulta na maior parte das vezes um sincretismo empobrecedor onde, sob um cristianismo sempre superficial, o pensamento indígena procura adiar a sua morte” (Clastres [1970] 2020, p. 145). Há, então, em sua obra, tanto uma morte sincrônica quanto uma morte diacrônica para o *selvagem*, que não necessariamente precisa morrer somente através do *malencontro*, podendo vir a definhando — perdendo suas qualidades que, para Clastres, o definem enquanto *selvagem* — a partir do encontro com o mundo ocidental.

Um outro ponto interessante sobre as representações a respeito da morte do *selvagem* específicas do pensamento clastreano, é a forma como sua teoria sobre o guerreiro como um *ser-para-a-morte* se assemelha bastante com alguns elementos de determinadas literaturas líricas do século XIX. Um exemplo disso, é a proximidade entre a visão de Clastres e a tradição da poesia indianista, que retratava o indígena somente vivendo uma vida nobre em um passado remoto, finalizado com a chegada dos europeus ao “Novo Mundo” (Oliveira, 2016).

Remete, também, à construção de toda uma gama de personagens indígenas fictícios que, pela sua honra e dignidade, buscam uma morte gloriosa através da guerra (Oliveira, 2016), de forma bem similar ao “infortúnio do guerreiro selvagem” de Clastres ([1977] 1982). Dessa forma, pode-se dizer que o guerreiro *selvagem* de Clastres está posicionado numa mesma relação estrutural com a morte que a de I Juca Pirama, índio fictício que protagoniza, na sua busca por uma morte gloriosa e edificante, o poema escrito em 1851 por Gonçalves Dias (1977 *apud* Oliveira, 2016). Essa lírica indigenista, é importante destacar, vem a ter consequências sociais negativas para os indígenas reais, uma vez que funcionava como uma espécie de “atestado poético da inexistência ou irrelevância dos indígenas contemporâneos, permitindo

justificar políticas que implicaram grandes prejuízos para estes povos” (Oliveira, 2016, p. 87).

Assim sendo, o *selvagem clastreano*, posicionado fora do tempo histórico e condenado à luta eterna contra uma morte inevitável, acaba por reproduzir a poética romântica que representa os povos indígenas como “flores que fenecem”, as quais “precisam ser descritas e compreendidas antes que murchem e desapareçam” (Oliveira, 2016, p. 48). Seu desaparecimento, todavia, não é em vão, uma vez que deixam as sociedades ocidentais, um exemplo que nos ensina que a divisão não é condição inerente ao *ser social* (Clastres, [1976] 1982).

2.6 O SELVAGEM CLASTREANO COMO LIÇÃO A CONSCIÊNCIA OCIDENTAL

Antes de finalizarmos, é necessário dedicarmos mais detalhadamente a proximidade evidente entre o pensamento de Pierre Clastres e algumas ideologias renascentistas que utilizavam a figura do *selvagem* como ferramenta retórica e argumentativa. O exemplo mais comum desses aspectos, como já vimos, é a crítica, oriunda de diversos autores, de que Clastres, em sua representação do *selvagem*, reproduz elementos previamente presentes nos ideais do “bom selvagem”. Tãmanha fora essa polêmica, que Clastres se viu obrigado a contestá-la, de modo que gasta considerável tempo referindo-se a ela em seu texto “O retorno das luzes” ([1977] 1982), onde afirma que sua obra não pode ser considerada como um retorno ou elogio a figura do “bom selvagem”, pois trata-se apenas de uma tentativa de desvendar o modo de funcionamento das *sociedades primitivas*, sem que isso implique na elaboração de qualquer tipo de programa político.

Entretanto, não é essa a primeira vez em que Clastres faz referência à ideia do *bom selvagem*, de modo que essa noção aparece, ainda na década de 1960, em dois de seus textos — ambas as vezes combatida de maneira crítica. A primeira aparição fora em “Entre silêncio e diálogo” ([1968] 1968), onde Clastres presta homenagem a figura de Lévi-Strauss e discute sobre o surgimento da civilização Ocidental como uma *grande partilha*, que, desde a antiguidade, divide os homens entre bárbaros e civilizados. A tese principal desse texto — que será retomada por Clastres anos depois, em sua análise sobre o etnocídio ([1974] 1982) — é a de que a característica principal do mundo

ocidental é sua hostilidade para com o Outro, que não permite sua existência plena. A tese do *bom selvagem* aparece aqui sendo considerada como um “ponto de luz” na violência do pensamento ocidental: uma espécie de voz que se ergue em defesa dos *selvagens*, mas que, no entanto, não é suficiente para subverter a lógica própria desse discurso (Clastres, [1968] 1969, p. 88).

A segunda aparição da tese do *bom selvagem* em Clastres ocorre no ano seguinte, com a publicação de uma resenha sobre a obra “Yanoama”, de Ettore Biocca (1968 *apud* Clastres, [1969] 1982), que relata a experiência vivida pela brasileira Elena Valero, que passou sua vida entre os Yanomami após ser capturada por eles ainda quando criança. É a partir da análise dessa *etnografia selvagem* que Clastres ([1969] 1982, p. 44) percebe a atividade guerreira como central para o modo de vida Yanomami e, com base nisso, descarta a possibilidade de considerar esses indígenas como *bons selvagens*, uma vez que sua violência guerreira faz desmoronar

“todas as ilusões sobre os costumes pacíficos do bom selvagem, pois aqui apenas se vê, e até mesmo ao pé da letra, a guerra de todos contra todos, o estado pré-social do homem, segundo Hobbes. Convém ser claro: não mais que o estado de natureza de Rousseau, o *‘bellum omnium contra omnes’* de Hobbes não corresponde a um momento histórico da evolução humana, se bem que a abundância de episódios guerreiros [entre os Yanomami] possa sugerir o contrário”.

Vemos, portanto, que nas primeiras fases de sua obra Clastres ([1968] 1968) possuía uma visão particularmente crítica em relação a ideia de *bom selvagem*, reconhecendo-a, primeiro, enquanto uma crítica política e moral feita por filósofos para com sua própria sociedade, onde o *selvagem* era transformado em um tema literário que não mudava em nada a violência com que o Ocidente o tratava. Secundariamente, Clastres ([1969] 1982) consideraria que a própria realidade da vida entre as *sociedades primitivas*, tal como relatada por Elena Valero, serviria como razão suficiente para descartar as ideias de Rousseau sobre a pacificidade dos povos *selvagens* — chegando mesmo ao ponto de aproximar-se momentaneamente com a *guerra de todos contra todos*, concebida por Thomas Hobbes. Além disso, Clastres também reconheceu ambas essas teorias apenas como possibilidades lógicas — estágios pré-sociais que não correspondem a nenhum momento real da história humana.

Apesar disso, a perspectiva de Pierre Clastres em relação aos ideais de autores como Rousseau e Montaigne parece se modificar conforme sua obra é desenvolvida,

chegando a sua culminância após o etnólogo defrontar-se com o trabalho de Étienne de La Boétie (1982). É quando medida propriamente sobre a noção de *malencontro* que Clastres ([1976] 1982) passa a reivindicar com mais força as convicções de autores iluministas, que agora são valorizados por terem sido os primeiros pensadores a conceber uma realidade social anterior à servidão. No entanto, continua Clastres ([1976] 1982), as questões colocadas por Rousseau e La Boétie poderiam ser respondidas apenas *a priori*, uma vez que tanto o *bom selvagem* quanto as sociedades anteriores ao *malencontro* eram, na obra de ambos os autores, apenas possibilidades lógicas, impossíveis de serem efetivamente verificadas.

É aqui que se revela o ponto mais significativo da fase final do pensamento de Clastres ([1976] 1982), onde o autor defende a tese de que as questões debatidas por Rousseau e Étienne de La Boétie — as quais poderiam apenas ser pensadas enquanto suposições retóricas —, são, finalmente, respondidas com o aporte da antropologia. Dessa forma, Clastres ([1976] 1982) concebe que a etnologia, através da descoberta das *sociedades primitivas* enquanto *sociedades indivisas e anteriores ao malencontro*, dá uma resposta empírica e concreta a esses problemas que antes só poderiam ser lógicos. Assim, o *selvagem clastreano* acaba por se converter, definitivamente, em um exemplo vivo e real do *bom selvagem*, de uma socialidade anterior ao Estado e ao *malencontro*, na qual ninguém possui o desejo ou a possibilidade de subjugar seus outros.

Considerando, ainda, que existe em La Boétie “uma dedução *a priori* da sociedade sem Estado, da sociedade primitiva”, Clastres ([1976] 1982, p. 122) trabalha também sobre a possibilidade dos *selvagens* da América do Sul — através dos relatos de viagem que se popularizaram na Europa desde a primeira metade do século XVI — terem sido a verdadeira inspiração oculta para o “Discurso da servidão voluntária” (1982), uma vez que, mesmo nessa época, “um francês cultivado tinha condições, se quisesse, de se manter informado sobre as coisas e as pessoas do Novo Mundo” (Clastres, [1976] 1982, p. 123). O texto é então finalizado com uma emocionante possibilidade: “Tivesse sido dado ao jovem La Boétie ouvir o que dizem em seus cânticos mais sagrados os índios Guarani de agora, descendentes envelhecidos, mas intratáveis, dos ‘povos inteiramente novos’ de outrora!” (Clastres, [1976] 1982, p. 126).

Vemos, portanto, que a principal diferença entre a representação iluminista do *bom selvagem* em relação ao *selvagem clastreano*, é o fato de que a primeira não é

concebida como a ilustração de algo real, mas somente como uma ferramenta que permite pensar em formas distintas de sociabilidade (Mattos, 2020), enquanto o *selvagem clastreano*, por sua vez, se propõe não somente a ser essa ferramenta, mas é pensado como evidência empírica. Assim, as duas afirmações de Clastres ([1977] 1982) relatadas no início dessa sessão se revelam como contraditórias em relação à sua própria obra: como vimos, Clastres realmente representa seus objetos de estudo em maneira semelhante aos pensadores europeus do século XVI e XVIII (Meillassoux, 1977) e, dá mesma forma, não é difícil visualizar em sua obra aquilo que Gledhill (2000, p. 33) considera ser uma “*intromisión de intereses político-filosóficos en el ámbito científico*”, uma vez que “*Clastres desea hacer una crítica de la civilización como forma alienante de existência mediante la reconstrucción del salvaje como negación de todas las formas de desigualdad y opresión*”.

A principal semelhança²⁷ entre o pensamento de Pierre Clastres e os ideais iluministas que viam no *selvagem* uma alternativa para a vida social tal como conhecida pela Europa é, justamente, a construção de uma narração argumentativa que visualiza, na representação idílica do *selvagem*, uma chance para o Ocidente repensar a si mesmo. Dessa forma, o *selvagem clastreano* não é somente um espelho invertido da sociedade ocidental, mas é também um argumento político que depende dos objetivos do autor, podendo ser utilizado como ferramenta crítica ao Estado, ao Ocidente, ao trabalho alienado, a divisão entre dominantes e dominados e — se aceitarmos a sugestão de Amselle (1977) —, como uma demonstração conveniente das falhas presentes na teoria marxista.

A proposta de Amselle (1977) pode parecer um pouco exagerada à primeira vista, mas não constitui uma opinião isolada, estando presente também no posicionamento de Godelier (2018) em relação às teses de Clastres, que, segundo o autor, somente fazem sentido num marco ideológico parisiense anti-marxista. Sabemos do impacto que o fim da promessa comunista e a desilusão pós-Stalin tiveram para com a formação do pensamento de Clastres (Abreu Filho, 2015) e, da mesma forma, não é

²⁷ A proximidade entre o pensamento de Pierre Clastres e determinados ideais formulados após a colonização do “Novo Mundo” não se restringe somente às suas reflexões sobre o *selvagem*, podendo ser descobertos também em suas reflexões sobre o etnocídio enquanto característica distintiva do mundo ocidental (Clastres, [1974] 1982). Em seu argumento, ao expor a política do Estado e do Ocidente enquanto uma “máquina de destruição dos índios” que funciona desde a descoberta da América (Clastres, [1974] 1982, p. 53), o autor acaba por conceber uma perspectiva bastante similar com a de Montaigne, cuja obra, como já vimos, reconhece a verdadeira selvageria enquanto atributo exclusivo e oculto do mundo ocidental (Duchet, 1975).

difícil visualizar um teor assumidamente anti-marxista no trabalho do autor. Desse modo, não é surpreendente ver em Clastres um uso da representação do *selvagem* como tentativa de alertar para os perigos do comunismo — visto por Clastres ([1977] 1982, p. 167) como “uma ideologia de conquista do poder” capaz de culminar no totalitarismo —, utilizando-se até mesmo de sua reflexão sobre a metáfora do *malencontro* para relembrar o leitor de que “existe uma hierarquia do pior e o Estado totalitário, sob suas diversas configurações contemporâneas, aí está para nos recordar que, por mais profunda que seja a perda da liberdade, ela nunca está suficientemente perdida” (Clastres, [1976] 1982, p. 117). Tendo isso em vista, a *sociedade primitiva* de Clastres é, de fato, articulada como um aviso e um seguro para os riscos do Gulag (Amselle, 1977).

Em suma, a forma pela qual a imagem do *selvagem* é mobilizada no decorrer da obra de Pierre Clastres nos faz recordar o espírito da terceira modalidade de representação ocidentalista, analisada por Coronil (1999), onde o Outro é apresentado por aquele que o representa como uma fonte privilegiada de conhecimento para o Ocidente, em uma descrição da alteridade radical que é mobilizada com intuito de fazer a sociedade ocidental refletir sobre si mesma. A relação entre a obra de Clastres e a “*desestabilización del Yo por el Otro*” (Coronil, 1999, p. 37) não é, todavia, uma novidade, mas tem sido acriticamente reproduzida por alguns partidários do pensamento de Clastres, que visualizam o retorno aos *primitivos* como uma forma de nos entender melhor. O *selvagem clastreano*, portanto, reflete muito mais as crises e inseguranças da consciência ocidental para consigo mesma do que uma real tentativa de compreender o Outro, sendo, portanto, um uso político da alteridade indígena como *alternativa* para o Ocidente. Essa alternativa, no entanto, parece ser uma possibilidade legada somente aos próprios ocidentais, uma vez que a morte do *selvagem* é, para Clastres (2020b), tanto uma iminência quanto a condição de possibilidade para estudá-los, como veremos no próximo capítulo.

TERCEIRO CAPÍTULO

POBRES DEMAIS PARA SEREM PRIMITIVOS: A CRÔNICA DOS ÍNDIOS GUAYAKI

Conforme já sabemos, por sua habilidade especial de traduzir a alteridade em textos que serão lidos, o etnógrafo possui uma espécie de poder (Ramos, 2012), que o possibilita representar o Outro do modo que considera mais adequado, a partir de suas próprias percepções e noções de mundo. Vimos, no capítulo anterior, a maneira específica pela qual Pierre Clastres representa e mobiliza suas ideias particulares de *selvagem* e de *sociedade primitiva*. No entanto, até agora nosso exame abarcou somente os artigos e ensaios teóricos de Clastres, deixando de lado aquilo que, justamente, o autor utiliza ao longo de sua obra como justificativa e fundamento para suas perspectivas: sua experiência concreta vivendo entre uma sociedade indígena.

Sendo assim, no presente capítulo examinaremos aquilo que havia sido, até então, inexplorado em nossa dissertação, a saber, o principal trabalho etnográfico realizado por Pierre Clastres: a “Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai” (2020b), publicada originalmente em francês em 1972. Advinda de sua tese de doutorado — orientada por Claude Lévi-Strauss —, a *Crônica* relata a experiência etnográfica de Clastres com a trágica realidade da sociedade Guayaki (ou, como se autodenominam, Aché), entre os anos de 1963 e 1964, formada por indígenas nômades que, devido ao tratamento extremamente violento que recebiam da sociedade que lhes envolvia, haviam sido forçados a interromper seu modo de vida nômade, passando então a viverem reduzidos nas terras de um fazendeiro paraguaio (Clastres, 2020b).

Nosso principal objetivo é analisar a forma específica pela qual Clastres, em sua etnografia, representa aos Guayaki que foram objeto de seu estudo. Acreditamos que, para compreender propriamente a representação e mobilização das alteridades indígenas na obra de Pierre Clastres, é necessário observar o modo que o autor expõe suas principais ideias sobre a *sociedade primitiva* por meio de seu trabalho etnográfico, de forma que a *Crônica* pode ser entendida como uma manifestação concreta das ideias teóricas do autor. Nesse sentido, o atual exame não pode ser pensado como estando de alguma forma separada daquilo que fora investigado nos últimos capítulos, visto que as

observações aqui realizadas dependem inteiramente do que fora anteriormente trabalhado.

Iniciaremos nossa investigação abordando uma das principais particularidades definidoras da etnografia de Clastres, isto é, a situação etnográfica específica (Oliveira, 1999) na qual sua investigação é conduzida. Para isso, faremos um apanhado geral sobre o contexto histórico no qual os Guayaki estavam inseridos, atentando para algumas problemáticas contidas na própria realização do empreendimento etnográfico de Clastres, bem como algumas contradições evidentes na crítica que o autor direciona ao Ocidente. Em seguida, abordaremos a maneira na qual a categoria clastreana de *selvagem* aparece, em sua *Crônica*, como um meio de identificar uma quase irremediável distância entre o etnólogo e os Guayaki, pensados como estando afastados do homem ocidental tanto em termos históricos quanto morais. Seguiremos nossa análise investigando, na *Crônica*, a manifestação prática de determinadas ideias teóricas de Clastres, que, como veremos, carregam em si as mesmas problemáticas inerentes que foram expostas nos primeiros capítulos.

Por fim, chegaremos ao ponto mais crucial e definidor da “Crônica dos índios Guayaki” (2020b), a saber, sua evidente semelhança para com alguns elementos da literatura de viagem que, nos séculos XV e XVI, descreveram o Novo Mundo ao público europeu. Observaremos, então, o quão central é esse caráter de *descoberta do Outro* no texto de Clastres, e, para além disso, o fato da narrativa etnográfica ser construída com o evidente objetivo de chocar seus leitores com a *selvageria* dos *selvagens*, em uma extrema dramatização de temas como o assassinato de crianças e o canibalismo. Terminaremos nossa exposição demonstrando o quão central para a *Crônica* é a crença de que, apesar de trágico, o desaparecimento dos *selvagens* é iminente, e, com o objetivo de apreender tudo que esses têm a nos dizer, é necessário uma certa pactuação com a sua morte.

3.1 UMA CRÍTICA POSSIBILITADA PELO OCIDENTE

Ao refletir sobre a representação dos povos colonizados feita por antropólogos em suas etnografias, Edward Said (2003) é enfático ao afirmar sua opinião de que não existe a possibilidade de haver um ponto de observação fora das relações sociais concretas verificadas no interior do trabalho de campo. Sendo assim, não é possível

conceber o etnógrafo como detentor de algum “privilégio epistemológico” que o permitiria “julgar, avaliar e interpretar [as situações vivenciadas em seu campo] livre dos interesses, das emoções e dos compromissos das relações em andamento” (Said, 2003, p. 127). Não se trata de uma discussão recente, mas sim de um debate que acompanha todo o desenvolvimento da antropologia enquanto disciplina científica, na medida em que é profundamente vinculada ao trabalho etnográfico. Dentro do escopo dessa discussão, etnografias consideradas centrais para a tradição antropológica foram, incontáveis vezes, questionadas quanto ao ocultamento das condições concretas nas quais a pesquisa de campo fora realizada, ou, ainda, sobre as motivações políticas do etnógrafo ou das instituições que financiaram seus trabalhos.

Questões como essa nos fazem retornar a outro debate amplamente discutido dentro e fora dos debates antropológicos: a relação historicamente verificada entre nossa disciplina e o colonialismo. É essa chave de leitura específica que nos auxilia a entender o apagamento, apurado em muitos trabalhos etnográficos, das relações desiguais de poder existentes naqueles contextos, uma vez que eram justamente essas as responsáveis pela própria possibilidade de se realizar um estudo antropológico em determinadas regiões do mundo. Ao mesmo tempo, a relação da antropologia com regimes coloniais ajuda a explicar os enfoques e as abordagens analíticas de muitos etnógrafos, cujos trabalhos frequentemente vinculavam-se aos interesses específicos das instituições responsáveis por financiar pesquisas antropológicas.

Entretanto, mesmo que a antropologia seja, como afirma Said (2011), a ciência moderna mais próxima do colonialismo, o reconhecimento de tal panorama, no cerne mesmo da disciplina, é igualmente relevante. Partindo deste ponto, diversos antropólogos comprometeram-se com a análise das contradições e dinâmicas particulares a esse vínculo, atentando para o fato de que ele não pode ser analisado de forma superficial e uniforme (Asad, 1973; Kuper, 1978). Ora, mesmo que a relação entre a antropologia e o colonialismo seja, obviamente, um fato histórico, seria um equívoco tomar a disciplina como um simples produto ou suporte da administração colonial; afinal, como bem relembra Asad (2018, p. 325), “a consciência burguesa, da qual a antropologia é apenas um fragmento, sempre conteve dentro de si profundas contradições e ambiguidades”.

Em muitos casos, por exemplo, a administração colonial não estava realmente interessada em aceitar a suposta contribuição dos antropólogos. Estes eram, muitas

vezes, considerados pelos funcionários das colônias como sendo “reacionários românticos” que desejam preservar os povos estudados de quaisquer contatos exteriores (Kuper, 1978, p. 137). São fatos como este que colocam a disciplina em uma situação bastante particular: ao mesmo tempo em que vastos estudos foram conduzidos em benefício direto do domínio colonial, a antropologia serviu, inúmeras vezes, como ferramenta de denúncia dos males desta administração, tendo apontado repetidamente para a possibilidade de desaparecimento das sociedades tradicionais frente à expansão desenfreada do Ocidente.

É justamente no interior dessa contradição particular que podemos localizar a “Crônica dos índios Guayaki” (2020b): ao mesmo tempo em que — articulando um romantismo e uma nostalgia para com a imagem dos *selvagens* — a obra elabora uma crítica a situação social na qual se encontram tais indígenas, essa mesma situação é reconhecida pelo etnógrafo como sendo a própria condição de possibilidade para a realização de seu estudo pioneiro. Assim, apesar de não possuir uma relação tão direta com regimes coloniais quanto outras etnografias clássicas, o trabalho de Clastres no Paraguai e, com ele, sua crítica ao espírito etnocida do Ocidente, somente se torna viável a partir da extrema opressão e exploração na qual estavam submetidos os indígenas Guayaki no período de sua chegada. É válido inferir, em resumo, que a *Crônica* de Pierre Clastres (2020b) pode ser entendida como sendo uma crítica ao colonialismo que, no entanto, é somente viabilizada pela própria ação colonial: uma censura ao mundo Ocidental que dependeu desse mesmo mundo para ser produzida.

3.1.2 OS NÔMADES SE RENDEM: A SITUAÇÃO DOS GUAYAKI

Até pouco tempo antes da chegada de Pierre Clastres a América do Sul, tudo o que se sabia sobre os indígenas Guayaki “se resumia a algumas páginas que Padre Lozano” lhes consagrou, ainda no século XVII em sua “História da conquista do Paraguai” (1873, *apud* Clastres, 2020b, p. 87). Foram poucas, no entanto, as observações feitas pelos jesuítas sobre esses indígenas, uma vez que frente a tentativa de serem evangelizados “esses bárbaros com efeito se mostraram tão insubmissos para imitar o exemplo cristão que muitos deles preferiram deixar-se morrer de fome” (Clastres, 2020b, p. 87). Após o abandono dessa tentativa missionária, não se ouviu mais falar dos indígenas, e o motivo disso era, para Clastres (2020b), o fato dos

Guayaki serem nômades sem agricultura, que viviam sua vida em uma constante fuga contra os avanços progressivos de outros grupos indígenas e, sobretudo, da sociedade paraguaia. Frente a essa situação, Clastres (2020b) afirma que a própria existência do grupo havia se tornado quase que um mito até o início do século XX, de forma que os Guayaki ainda não haviam sido *objeto* de nenhum estudo antropológico sistemático.

Essa situação começa a se modificar radicalmente conforme o avanço progressivo da sociedade paraguaia, que obriga os Guayaki a “nomadizar” em um espaço territorial cada vez mais restrito, com intuito de fugirem dos *Branco*s²⁸ (Clastres, 2020b, p. 47). Adiciona-se a isso o fato de que esses indígenas acabam por se tornar o que Clastres (2020b, p. 54) descreve como “objetos ambíguos do desejo dos paraguaios”, passando a serem violentamente caçados por *Branco*s que tinham por objetivo capturar os Guayakis para torná-los escravos nas terras da região. Nesse contexto, a posição de “caçador profissional de índios” não somente existia como também era um *ofício* — se pudermos chamar assim — altamente rentável, como demonstra Clastres (2020b, p. 49) ao afirmar que “Em toda região de San Juan Nepomuceno, apreciavam-se muito os Guayaki, cujo preço médio por unidade era uma vaca ou um bom cavalo, ou, líquidos, quatro ou cinco mil guaranis (160 a 200 francos)”.

“A vida dos Aché estava muito complicada”, sintetiza Clastres (2020b, p. 46). Não só o espaço na floresta paraguaia por onde se deslocavam se tornava menor cada vez que um *Branco* firmava residência na região, como também sua caça era progressivamente mais escassa na medida em que os animais também fugiam da expansão da sociedade nacional (Clastres, 2020b). Apesar dos cuidados e da cautela dos Guayaki, o encontro com os *Branco*s ocorria com muita mais frequência, “e agora não faltava quase nunca, na tribo, mulher de rosto pintado de negro e de crânio raspado, em luto de um pai, de um irmão ou de um filho desaparecido” (Clastres, 2020b, p. 46). O mais aterrorizante, entretanto, era a (agora comum) prática, entre os *Branco*s, de capturar crianças Guayaki, a qual causava simultaneamente medo e revolta entre os indígenas, fazendo com que as mulheres chorassem e os homens se tornassem “*yma chija*, naturezas violentas” que tentavam atacar com o arco tudo e todos que estivessem à sua volta (Clastres, 2020b, p. 46). Mas “por quê os paraguaios

²⁸ Durante todo o desdobramento de sua etnografia, Clastres (2020b) se refere aos paraguaios não-indígenas simplesmente como *brancos*, ou, seu equivalente na língua Guayaki: *Beeru*. Apesar de ser um termo cujo uso apresenta algumas complicações, optamos aqui por adotar seu emprego da mesma forma que fora feita por Pierre Clastres (2020b).

desejavam tão ardentemente possuir crianças guayaki?”, questiona Clastres (2020b, p. 50), expondo a brutalidade que caracterizava aquele contexto:

“Alguns [*Branco*s] estavam persuadidos que lhes prestariam um incalculável serviço *fazendo-as passar assim da animalidade à humanidade*, pela graça do batismo logo ministrado. Mas a maior parte nem se dava o trabalho de mascarar sob preocupações teológicas o que não era de fato senão cálculo econômico e dos mais brutais: um pequeno Guayaki tornava-se escravo da família que o comprasse e para quem, até a morte, estava destinado a trabalhar gratuitamente. De resto, esses índios capturados eram forçosamente maltratados enquanto não procurassem fugir. Desaparecendo, privavam seu senhor de sua força de trabalho e, falta mais gravemente sentida, punham em questão, por sua ausência, o prestígio dos patrões que, desprovidos de um escravo, não mais podiam então figurar como senhores: a isso, não se duvida, eles não se resignavam facilmente. As moças Guayaki fugiam e afundavam na prostituição. Mas os meninos, uma vez adolescentes, e sabendo-se para sempre privados de toda possibilidade de relações sociais, *pois nenhuma mulher paraguaia aceitaria ir ter com esses meio-animais*, sentiam crescer neles a obsessão do retorno à floresta e aos acampamentos dos companheiros; cedo ou tarde tentavam sua sorte.” (grifos nossos).

Os elementos grifados nessa última transcrição, referentes a uma analogia, que seria feita pelos *Branco*s, entre os Guayaki e animais selvagens, não são restritos a esse trecho em específico, mas fazem parte integral de toda a redação, feita por Clastres (2020b), do capítulo em que analisa essa fatal relação entre os indígenas e a sociedade paraguaia. Dessa forma, o encontro com a alteridade é narrado por Pierre Clastres (2020b) em sua *Crônica* de forma um tanto quanto curiosa, na qual o etnógrafo, através de sua escrita, representa a maneira pela qual os Guayaki viam os *Branco*s como animais tão mortíferos e perigosos quantos os jaguares, e, da mesma forma, os *Branco*s viam os indígenas como seres não-humanos que viviam no estado da animalidade, comparáveis até mesmo com bois ou vacas.

Esse recurso narrativo é empregado por Pierre Clastres principalmente nos primeiros momentos do segundo capítulo da *Crônica* — “De dois tratados de paz” (2020b) —, no qual o autor utiliza-se de palavras do vocabulário Guayaki para expor a situação sem se referir inicialmente a figura dos *Branco*s, criando assim a impressão de que os indígenas estavam observando e, ao mesmo tempo, sendo observados, por algum tipo de animal desconhecido:

“As coisas haviam mudado na floresta, e os anciãos evocavam, mais espantados com sua juventude livre que com a amargura de seus últimos anos, o tempo em que podiam postar-se à margem

de tal rio ao à orla de tal clareira, à espreita de veados sedentos ou de porcos selvagens que passavam sem discriminação. Não se ia mais agora caçar nesses lugares, nem em outros mais; o oeste tinha se tornado perigoso e as velhas crenças, que faziam do lado do sol poente a estadia das almas defuntas, pareciam desmentidas na medida em que a morte abandonava sua morada para ir afligir os Aché. Estes, durante todos esses últimos anos, tiveram que ceder-lhe terreno; e em seu lento recuo na floresta, para o leste, deixavam para trás, vez por outra, o cadáver de um companheiro. Os Aché sabiam desde sempre que era preciso se manter afastados das savanas, evitar essas grandes ilhas que de todos os lados a floresta abre, passar ao largo dos descampados preferidos dos *Beeru*, que não gostavam muito de se distanciar. Alguns caçadores audaciosos arriscavam-se no entanto, a se aproximar silenciosamente dos grandes abrigos desses seres terríveis. Eles paravam nos limites da floresta; agachados no mato espesso ou empoleirados sobre os galhos baixos de uma árvore, na mão o arco munido de uma flecha pronta na corda, observavam horas a fio, o coração batendo de pavor mas por demais fascinados para deixar tremer o corpo, resignados a morrer mas calculando já a duração do relato que fariam à noite de volta ao acampamento longínquo, antecipadamente impacientes pelas exclamações entusiastas dos homens e soluços das mulheres, mas esperando a cada instante que os *Beeru* desencadeassem seu trovão, eles observavam, prontos a fugir bem diante deles, mais ruidosamente que os tapires, e contudo mais imóveis que a floresta; eles os viam viver, aos poderosos de bizarros costumes, tão mortalmente poderosos que não se podia mesmo ver neles inimigos (os inimigos eram próximos e familiares, sabia-se o que era preciso fazer com uma *Machitara* ou um *Irôiangi*, podiam-se prever suas reações e mesmo — tratando-se dos *Irôiangi* — falar-lhes antes que as flechas felizes os transpassassem: mas que fazer com os *Beeru*?), tão numerosos e tão prontos a rilhar com seus fogos a velha floresta que eram tão absurdos quanto os papagaios e mais desesperadores que as formigas: os Aché espreitava os homens brancos.” (Clastres, 2020b, p. 43-44).

Essa estratégia literária utilizada para representar o contexto continua sendo aplicada pelo autor ao longo do capítulo. E assim como os Guayaki viam os *Branco*s como animais desconhecidos e perigosos, os *Branco*s percebiam os indígenas como sendo animais selvagens e inofensivos, contabilizando aqueles que eram capturados da forma pela qual se contaria o gado: “ (...) quarenta cabeças, machos, fêmeas e pequenos, mudos de terror e empilhados uns contra os outros em torno de homens reduzidos à impotência pelas cordas que mantinham atadas suas mãos às costas” (Clastres, 2020b, p. 49). A crença, entre os *Branco*s, de que os Guayaki seriam não mais que animais mansos era tamanha que Clastres (2020b, p. 51) chega a relatar o caso em que um paraguaio, após recapturar dois indígenas que haviam fugido, sentia-se “tão

profundamente convencido de seu poder sobre os índios, e seu desprezo por eles era tão total (...) que, após se refazer, adormeceu inconsciente ao pé do fogo, deitado no seu poncho, seguro de que (...) toda preocupação era supérflua”, afinal, “teme-se a vingança de um cachorro ou de um boi?”. A convicção desse homem na inércia indígena se provou falsa, de forma que fora assassinado pelos seus cativos, morrendo “por não ter podido imaginar um instante que os Guayaki eram capazes de assumir uma atitude humana e que o gosto pela liberdade não lhes era completamente estrangeiro” (Clastres, 2020b, p. 51).

É interessante perceber a maneira pela qual o retrato, ilustrado por Clastres (2020b), a respeito da relação entre *Branços* e Guayaki acaba servindo também como uma espécie de exemplo concreto da sua percepção particular sobre o etnocídio (Clastres, 1982), exposta anos depois da publicação da *Crônica*. Apesar da diferença entre os dois grupos ser percebida como desigual por cada um deles — de forma que um associa o outro não a figura de homens verdadeiros, mas sim de animais, é apenas na ação dos *Branços* que seria possível verificar a passagem entre o reconhecimento de uma diferença para a transformação dessa mesma diferença em desigualdade material e tangível.

Assim, o modo particular pelo qual Clastres (2020b) opta por retratar essa situação pode ser lido como um exemplo prático de sua tese teórica, a qual, como sabemos, postula o pressuposto de que, apesar da universalidade do etnocentrismo, uma vez que cada cultura sempre representa a seus Outros em um meio hierárquico, é somente a cultura Ocidental que pode ser considerada como etnocidiária (Clastres, 1982). Todavia, a diferença mais evidente entre a manifestação desta tese na “Crônica dos índios Guayaki” (2020b) e, respectivamente, em “Do etnocídio” (1982), é a centralidade dada por Clastres a figura do Estado no segundo texto. E, é possível, talvez, explicar essa peculiaridade retomando nossas percepções — expostas no primeiro capítulo — sobre as transformações apuradas no pensamento de Clastres após a publicação da “Sociedade contra o Estado” (2020), de forma que o autor passa a associar uma série de ideias que já haviam sido previamente desenvolvidas por ele a uma crítica ao Estado. Dessa forma, a “Crônica dos índios Guayaki” (2020b) pode ser lida como estando em um período de transição na obra de Clastres, no qual muitas de suas teses mais importantes estavam sendo formuladas sem que houvesse nelas, ainda,

o ataque radical e direto ao Estado que caracteriza os últimos momentos de sua produção antropológica.

A narrativa de Clastres (2020b, p. 54) sobre a calamitosa situação dos Guayaki continua ao longo do texto, e o autor relata que a brutalidade daquele contexto chegara até “alguns personagens de Assunção”: um decreto de proteção aos indígenas foi promulgado e, “pela primeira vez na história do país, caracterizava-se como delito o assassinato de um índio” (Clastres, 2020b, p. 54). A eficácia do projeto, no entanto, foi pouca — haviam poucos meios de controlar sua aplicação —, de forma que “durante os anos seguintes, os Aché Gatu viveram só um pouco menos encurralados” e, finalmente, em agosto de 1959, os Guayaki se renderam (Clastres, 2020b, p. 54):

“Mais que abrigo, a floresta tinha se tornado prisão, os contatos com os *Beeru* se multiplicavam, os caçadores matavam cada vez mais vacas e cavalos, as incursões primitivas eram cada vez mais brutais. De sorte que, não vendo mais saída, Jyvukugi [liderança entre os Aché] decidiu render-se. A três ou quatro léguas de San Juan Nepomuceno, vivia um camponês cujas plantações margeavam a floresta. Ex-caçador de Guayakis, ele havia conservado, butim de uma expedição anterior, dois prisioneiros adultos, um já de certa idade. Esse paraguaio rude e astuto (não imagina ele apropriar-se algum dia dos tesouros confiados à guarda dos Aché) soube não se mostrar jamais violento com os índios, fazendo-os trabalhar, mas sem excesso, em seus campos, nutrindo-os sempre convenientemente. Ele conseguiu oferecer-lhes a imagem incrível de um *Beeru* não *tawy*, de um Branco não selvagem, que fazia mesmo o esforço de apreender um pouco de sua linguagem. Assim se apaziguar o medo e a desconfiança dos dois Aché e se fortificou neles a certeza de que Arroyo Moroti (Riacho Branco, era o nome desse lugar) representava a salvação da tribo, o ponto calmo onde existia o único *Beeru* protetor dos Aché. Eis por que eles desapareceram um dia e aquele que havia habilmente oposto sua própria equanimidade à violência dos outros Brancos não ficou muito surpreso quando, algumas semanas mais tarde, a noite deixou surgir dos bosques os dois índios seguidos de toda a tribo: Jyvukugi, cedendo à pressão desses dois companheiros dos quais um era seu irmão, e esgotado de fugir sempre sem esperança, renunciava a tudo e vinha pedir ajuda e proteção no mundo dos Brancos. Os nômades faziam uma parada definitiva.” (Clastres, 2020b, p. 55).



Figura 5: Mapa da área de nomadismo Guayaki no Paraguai (Clastres, 2020b)

É com empolgação que Pierre Clastres (2020b, p. 55) recebe a notícia da rendição dos indígenas Guayaki, que foi difundida nos meios etnológicos “graças aos esforços de León Cadogan” — antropólogo descrito pelo autor como um “modesto e tenaz autodidata paraguaio que consagrou uma grande parte de sua vida à defesa dos índios, e cujos trabalhos sobre a religião dos Guarani são insubstituíveis”. A possibilidade de ir estudar esses indígenas foi oferecida a Clastres (2020b, p. 55) por Alfred Métraux e, financiada pelo *Centre National de la Recherche Scientifique*; “enfim se

podia penetrar o enigma dessa tribo inapreensível há quatro séculos”, comemora o etnógrafo antes de partir para sua viagem ao Paraguai.

Quanto à situação concreta na qual se encontravam os Guayaki, reduzidos a poucos indivíduos vivendo nas terras de um ex-caçador de indígenas que supostamente deveria lhe trazer proteção, Clastres (2020b) não deixa de ser crítico, chamando a atenção (diversas vezes ao longo de seu texto) para a violência etnocidiária que havia conduzido a esse contexto de aprisionamento dos indígenas. Entretanto, essa mesma situação é explicitamente reconhecida pelo autor como o pré-requisito fundamental para a condução de seu estudo antropológico: é o encarceramento dos até então nômades Guayaki o que viabiliza seu trabalho de campo nessa sociedade indígena praticamente desconhecida pela etnologia. Tal contradição é reconhecida e, ao mesmo tempo, aceita pelo autor, quando esse relembra uma suposta lição dada a ele por Alfred Métraux: “Para estudar uma sociedade primitiva é preciso que ela já esteja um pouco apodrecida” (Clastres, 2020b, p. 70). Mais que isso, o próprio empreendimento etnográfico era visto pelo autor como uma forma de contribuir para o processo etnocida, uma vez que, buscando o sucesso de seu estudo sobre os Guayaki, Clastres (2020b, p. 71) teve de “Pactuar com sua morte:

era preciso, à força de paciência e astúcia, a golpes de pequenas corrupções (ofertas de presentes, de comida, gestos amáveis de toda espécie, palavras sempre doces, untuosas mesmo), era preciso quebrar a resistência passiva dos Aché, atentar contra sua liberdade e obrigá-los a falar.”.

Portanto, se a “Crônica dos índios Guayaki” (2020b) pode ser lida como manifestação de um descontentamento com a modernidade ocidental, como afirma Dean (1999) em sua resenha da obra, trata-se da expressão de uma insatisfação que nunca deixa de assumir enquanto inevitável o avanço dessa mesma modernidade e, com isso, contribui ativamente para a crença da irremediável desaparecimento das sociedades tradicionais, como veremos mais adiante.

3.2 A SELVAGERIA DESSES SELVAGENS

Apesar da rendição dos Guayaki ter sido efetuada no ano de 1959, devido às preparações necessárias para a viagem, a chegada de Pierre Clastres (2020b) ao Paraguai só iria vir a ocorrer em fevereiro de 1963. Antes do trabalho etnográfico em si, era preciso passar pelo longo processo de aprendizado da língua desses indígenas:

condição necessária “para penetrar pouco a pouco no mundo interior dos índios” (Clastres, 2020b, p. 56). O auxílio para esse empreendimento veio a partir do trabalho de Leon Cadogan, que, antes da chegada de Clastres ao Paraguai, havia visitado os Guayaki diversas vezes em Arroyo Moroti. O conhecimento que o antropólogo paraguaio detinha sobre os dialetos do idioma Guarani lhe permitiu uma rápida compreensão do Guayaki, uma vez que constituam línguas relativamente próximas (Clastres, 2020b). O processo de aprendizagem é descrito por Clastres (2020b, p. 56):

“Tendo efetuado no campo numerosos registros, Cadogan fez a transcrição e a tradução, depois enviou tudo ao Musée de l’Homme em Paris, dando-me assim o meio de me familiarizar com uma língua indígena desconhecida, antes mesmo de me encontrar no meio daqueles que o falavam. Consagrei então várias horas por dia, durante os quatro meses que precederam minha partida, a escutar e reescutar as fitas, a me habituar com essa fonética estranha, a assimilar o vocabulário que continha: trabalho realizado sem esforço em Paris, mas que me teria demandado longos meses de paciência em campo. Mal chegando ao acampamento dos índios, eu podia compreender e mesmo pronunciar frases, simples sem dúvida, mas suficientes para estabelecer entre mim e eles esse mínimo de troca sem o qual cai-se no desencorajamento e no tédio. ‘*Nde ijō ma ko*’, me diz um Guayaki, algumas horas após nossa chegada. Eis que se encontrava diante de mim, falando comigo, um desses que se chamam de homens da idade da pedra (o que na ocasião era verdade). Ele me falava e eu o compreendia: ‘Então você chegou?’, perguntou polidamente como teria feito com um dos seus. ‘*Cho ikō ma*, com efeito eu cheguei’, respondi com cortesia, contente e aliviado pela facilidade desse primeiro contato com os índios.”

Essa facilidade, entretanto, havia de ficar resumida somente ao primeiro encontro, e Clastres (2020b) não raramente relataria as grandes dificuldades vivenciadas em seu trabalho de campo com os Guayaki. Em primeiro lugar, os indígenas recusaram-se a acreditar no quão limitado era o conhecimento linguístico de Clastres (2020b), duvidando do fato de que o etnólogo não os entendia perfeitamente. Essa desconfiança foi contornada pela relação que Clastres (2020b) estabeleceu com as crianças Guayaki, que souberam avaliar desde o início a verdadeira extensão do vocabulário do autor. A proximidade de Clastres (2020b, p. 149) com as crianças indígenas o auxiliou, ainda, a se manter “permanentemente informado de quase tudo o que se passava no acampamento”, uma vez que essas o relatavam diversos pormenores que os adultos ocultavam.

A maior dificuldade no trabalho de Clastres (2020b, p. 69) era, no entanto, a “má vontade” dos Guayaki em corresponder suas investidas etnográficas e, da mesma forma, fornecer qualquer resposta não evasiva às perguntas feitas pelo autor. Nem mesmo a oferta de presentes a seus interlocutores — prática comum em muitos trabalhos etnográficos clássicos — fazia surtir algum efeito entre os indígenas, conforme relata Clastres (2020b, p. 69) em seu texto:

“Oferecia um facão a um homem sentado sob o abrigo de palma e trabalhando a apontar uma flecha? Ele mal levanta os olhos; pega-o sem rudeza mas sem manifestar a menor surpresa, examina a lâmina de que tateia o fio pouco cortante, é a nova ferramenta, põe-na de lado e retoma, sempre silencioso, sua tarefa. Há outros índios à sua volta; ninguém disse palavra. Decepcionado, quase vexado, volto sobre meus passos e aí ouço somente breves murmúrios: sem dúvida ele momenta o presente. *Eu seria bem presunçoso se esperasse receber em troca um arco, ou o relato de um mito ou alguns termos de parentesco!*” (grifos nossos).

É curioso que, em nenhum momento, Clastres (2020b) pensa na possibilidade de que a desconfiança para com ele, por parte dos indígenas, seja resultado das condições em que sua etnografia estava sendo realizada, ou, ainda, que essa chamada “má vontade” dos Guayaki provavelmente estaria estendida a todos os demais não-indígenas tendo em vista a história de sua relação. Ao contrário disso, Clastres (2020b) associa as dificuldades de seu campo, simplesmente, às complicações características de um encontro com uma alteridade radical. Em suma, os entraves para a instauração de um vínculo com os Guayaki eram consequência da “selvageria desses selvagens”, que se manifestava

“Não na estranheza das aparências; nudez dos corpos, corte de cabelo, colares de dentes, cantos noturnos dos homens, etc., que me encantavam, pois enfim era isso mesmo que eu tinha vindo procurar. Mas pela dura e ao primeiro olhar irremediável impossibilidade de se compreender, pela indiferença total, desencorajante, que os Aché opunham aos tímidos e sem dúvida ingênuos esforços para reduzir um pouco da prodigiosa distância que eu os sentia persistir.” (Clastres, 2020b, p. 69).

É partindo desse trecho que podemos compreender a maneira pela qual Pierre Clastres representa a alteridade indígena em sua “Crônica dos índios Guayaki” (2020b). Apesar do etnólogo francês apresentar sua visão sobre o *selvagem* enquanto um Outro rigorosamente distinto do homem ocidental, sua perspectiva acaba por se afastar de

uma boa parcela do pensamento europeu hegemônico, que enxergaria a *selvageria* como característica atrelada a costumes, práticas sociais, vestimentas, etc., de forma que o *selvagem clastreano* aparece aqui como uma alteridade radical que não é produto de nenhuma dessas características, mas sim de uma *distância* absoluta. Assim, em Clastres (2020b), a *selvageria dos selvagens* não é um elemento verificável apenas no eixo da aparência, mas, acima de tudo, em uma essência particular a esse Outro.

A reflexão de Clastres (2020b) sobre uma distância não somente linguística, mas sobretudo antropológica, verificada entre a figura do etnógrafo e dos homens que esse tenta incessantemente estudar, remete quase que imediatamente a um importante trecho dos “Tristes Trópicos” (1996, p. 354), no qual Lévi-Strauss descreve seu encontro com a alteridade como uma “aventura iniciada no entusiasmo” mas que, no entanto, deixara ao autor somente “uma expressão de vazio”, uma vez que a distância que o separava do Outro era grande demais para ser superada. E, em uma espécie de confissão, o autor relata seu sentimento em relação a aquela situação:

“Eu quisera ir até o ponto extremo da selvageria; não devia estar plenamente satisfeito, entre aqueles graciosos indígenas que ninguém vira antes de mim, que talvez ninguém veria depois? Ao término de um exultante percurso, eu tinha os meus selvagens. Infelizmente, eram-no demasiado! (...) Tão próximos de mim quanto uma imagem no espelho, eu podia tocar-lhes, mas não compreendê-los. Recebia ao mesmo tempo minha recompensa e meu castigo. Pois não era culpa minha e de minha profissão acreditar que os homens nem sempre são homens?” (Lévi-Strauss, 1996, p. 354).

Vemos, assim, que Clastres junta-se ao seu orientador “na decepção de um trabalho de campo que não corresponde às suas expectativas” (Loyer, 2015, p. 458). A situação em particular lhe deixa frustrado a ponto de relatá-la a Lévi-Strauss, afirmando-lhe em carta sua percepção de que, comparados aos Guayaki, até mesmo os nômades Nambiquara investigados por seu professor nos “Tristes Trópicos” (1996) “afiguram-se como uma sociedade altamente desenvolvida” (Clastres, 1963, *apud* Loyer, 2015, p. 458). E, é justamente a esse fator que Clastres (1963, *apud* Loyer, 2015, p. 458) associava suas dificuldades com o trabalho de campo, chegando a ponto de confessar ao orientador que o problema todo residia no fato de que a cultura Guayaki, “tanto a tanto em termos da “vida econômica, religiosa, como a arte, a chefatura, a mitologia, etc.”, lhe dava a impressão de ser “pobre demais para ser primitiva”.

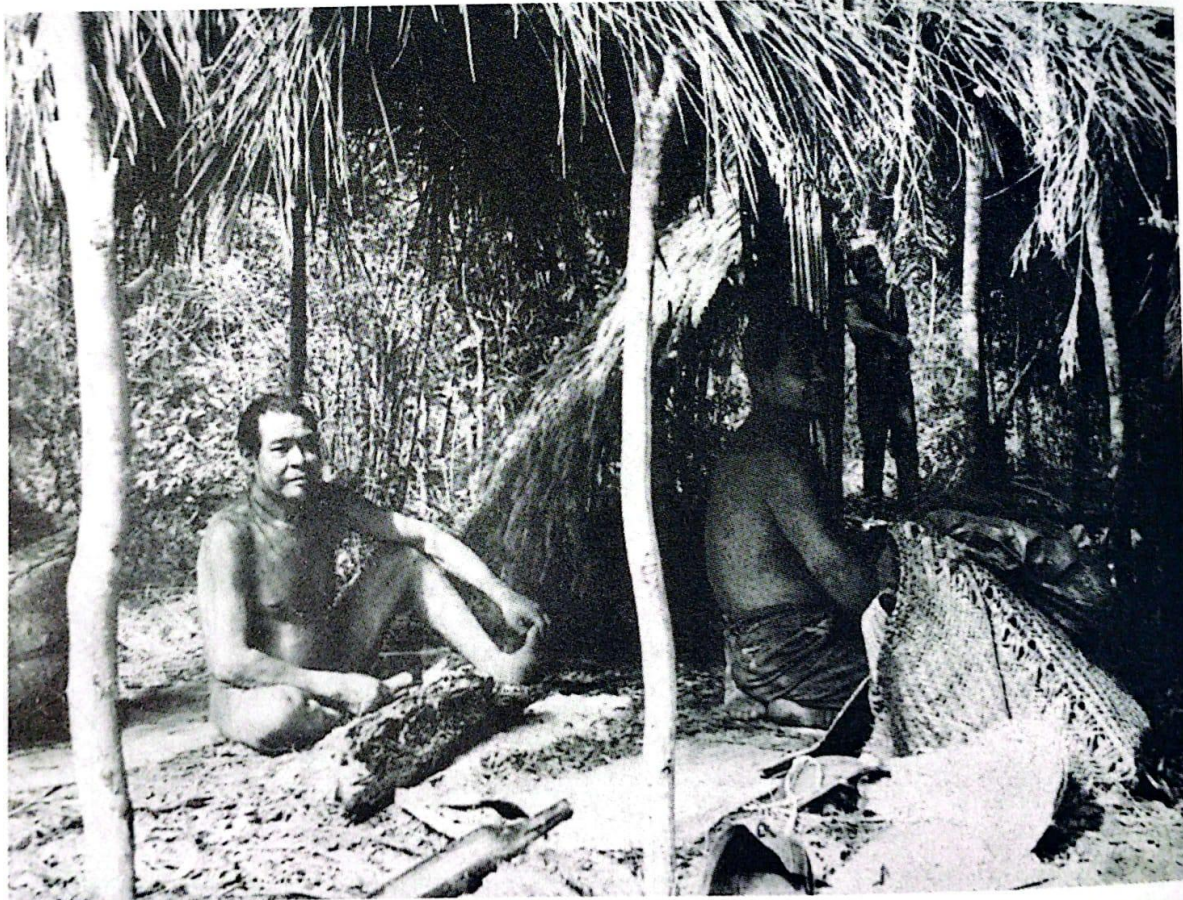


Figura 6: Indígenas Guayaki em seu acampamento (Clastres, 2020b)

3.3 A CONFIRMAÇÃO DA SOCIEDADE CONTRA O ESTADO?

Apesar de todas as dificuldades relatadas por Pierre Clastres (2020b) no decorrer de seu trabalho de campo, comentaristas de sua obra frequentemente apontam para a centralidade da experiência etnográfica do autor como sendo o verdadeiro fundamento das suas propostas teóricas (Barbosa, 2002; 2004; Prado Júnior, 2004; Ferreira, 2011). Inclusive, como vimos no primeiro capítulo, a ênfase de Clastres na etnografia seria, na leitura desses autores, justamente a característica que, supostamente, o conduziria não apenas a um afastamento mas, também, a uma superação da obra de Lévi-Strauss (Barbosa, 2002). O não rompimento de Clastres com a filosofia (Prado Júnior, 2004) é, nessa mesma linha, visto também como uma forma de superar seu mestre, pois enquanto Lévi-Strauss *“hace etnología para no hacer, nunca más, filosofía (...) Pierre Clastres, exactamente al revés, hace etnología para hacer filosofía”* (Gruner, ano, p. 47). Nesse sentido, Clastres teria adentrado completamente

no mundo indígena com o intuito de analisar tanto o *pensamento selvagem*, quanto a *política e a filosofia selvagem*, examinando as *sociedades primitivas* a partir de sua própria positividade (Barbosa, 2002).

O principal argumento utilizado para defender a entrada completa de Pierre Clastres no mundo dos *selvagens* é, curiosamente, um trecho bastante específico da “Crônica dos índios Guayaki” (2020b), no qual o etnógrafo, enquanto se deslocava pela floresta com os indígenas, acaba percebendo que estava atrasando o grupo. Enquanto Clastres (2020b, p. 146) tropeçava e se debatia, tentando soltar-se dos galhos e espinhos que prendiam-se em sua roupa, os Guayaki não pareciam demonstrar qualquer dificuldade no deslocamento, pois “sobre a pele nua dos índios, galhos e lianas deslizavam sem feri-los”. É nesse momento que Clastres (2020b, p. 146) decide fazer o mesmo, e relata ter tirado suas roupas “já esfarrapadas” e as deixado sob o pé de uma árvore:

“Não fiquei senão com as botas — não teria podido andar descalço e temia as serpentes — e um grosso cinturão de couro que sustentava meu [revólver] 38 na bainha. Nu como um verme, à exceção disso. Foi com esse bizarro equipamento que eu prosseguir a marcha; nenhum risco, em todo o caso, de um encontro embaraçante”.

Em mais de um texto, esse trecho específico da *Crônica* de Clastres (2020b) figura como base para um elogio ao trabalho etnográfico do autor entre os Guayaki. Encarada como uma transformação nas “técnicas corporais” do etnólogo, que “efetivamente aprendeu a andar na floresta”, Bento Prado Júnior (2004, p. 16) chega a comparar Pierre Clastres com personagens do período da colonização do Brasil, afirmando que a passagem em específico “nos faz lembrar do aprendizado dos ‘adventícios’, que se tornavam ‘bandeirantes’ ao indianizar-se, mudando o modo de pisar”. Barbosa (2002, p. 44) apresenta, em sua dissertação sobre a obra de Clastres, um ponto bastante similar ao de Bento Prado Júnior, vendo, na decisão de Clastres ter tirado suas roupas, um “certo devir-indígena no etnólogo”, o qual é encarado como a

“condição mesmo de possibilidade de uma antropologia que não elabora discursos sobre a alteridade, mas que se constrói a meio-caminho, eterno *intermezzo*, esforço sempre renovado de desterritorialização que faz de nós estrangeiros em terra estranha e, em sentido ainda mais radical, estrangeiros em nossa própria terra.”

Acreditamos, no entanto, que por mais interessante que seja o trabalho etnográfico de Clastres, a perspectiva apresentada por esses comentaristas se constitui como uma leitura um tanto quanto enviesada. A própria comparação, feita por Prado Júnior (2004), entre Clastres e personagens do período colonial, nos parece ter não somente o intuito de enaltecer o papel do etnógrafo, mas sobretudo de associar sua experiência com aquela que foi vivida pelos primeiros exploradores não-indígenas da América do Sul; perspectiva que é reforçada pela nossa concepção de que o próprio intuito de Clastres em sua *Crônica* era o de se colocar como uma espécie de *descobridor* de uma sociedade indígena até então isolada, como veremos mais adiante. Além disso, pode ter passado despercebido por esses comentaristas que, além das botas, Clastres também não abandonaria seu revólver nesse chamado “devir indígena do antropólogo” (Barbosa, 2002, p. 44), o que indicaria, em tais leituras, a deliberada ausência de uma ponderação referente ao contexto social específico no qual o trabalho com os Guayaki foi realizado.

É claro que se pode argumentar que a presença do revólver em sua cintura era devida aos perigos daquela situação etnográfica, visto que Clastres (2020b) chega a relatar ter ouvido boatos sobre alguns paraguaios estarem planejando assassina-lo para roubar seus pertences. Mas isso, no entanto, não nos exime de uma reflexão mais sistemática sobre as condições nas quais esses dados e relatos de campo foram coletados, e é notável o fato de que o próprio Pierre Clastres (2020b) parece dar mais ênfase a violência desse contexto — que, como sabemos, é vista pelo autor como a condição de possibilidade para sua pesquisa — do que a maior parte daqueles que escrevem comentários elogiosos à sua obra.

Um outro ponto ressaltado em algumas leituras da “Crônica dos índios Guayaki” (2020b) é a percepção de que a etnografia de Clastres seria uma espécie de confirmação de sua tese da sociedade contra o Estado, uma vez que, ao contrário dos *Branços*, que somente exerciam seu poder por meio da coerção, os chefes Guayaki constituíam-se como o oposto da violência, demonstrando sua autoridade entre os indígenas somente a partir da palavra: “O discurso proferido pelo chefe dos Aché não continha nenhuma ordem, nenhum comando (já que a palavra que ordena pode constituir uma coerção), somente informava aos índios assuntos que já não eram mais novidades para eles.” (Ferreira, 2011, p. 337).

De fato, a *Crônica* de Clastres (2020b) apresenta de antemão diversos elementos que serão retomados pelo autor dois anos depois, na publicação de “Sociedade contra o Estado” ([1974] 2020). E é observando a relação dos demais Guayaki com Jyvukugi — chefe do grupo —, na qual este pronunciava, diária e prolixamente, um discurso que os demais indígenas pareciam não escutar²⁹, que Clastres (2020b, p. 77) afirma ter encontrado “simplesmente, a natureza fundamental do poder político entre os índios, a relação real entre a tribo e seu chefe”:

“Pela primeira vez, eu podia observar diretamente — pois ela funcionava, transparente, sob meus olhos — a instituição política dos índios. Um chefe não é para eles um homem que domina os outros, um homem que dá ordens e a quem se obedece; nenhum índio aceitaria isso, e a maior parte das tribos sul-americanas preferiria escolher a morte e a desapareção a suportar a opressão dos Brancos. Os Guayaki, votados à mesma filosofia política ‘selvagem’, separavam radicalmente o poder e a violência: para provar que era digno de ser chefe, Jyvukugi devia demonstrar que, diferente do paraguai, ele não exercia sua autoridade por meio da coerção, mas que, ao contrário, a desdobrava no que é mais oposto à violência, no elemento do discurso, na palavra.”

Dois elementos imediatamente chamam a atenção nesse trecho. Primeiro, a afirmação do autor sobre os indígenas preferirem escolher a própria morte à suportar a opressão dos *Branco*s, imediatamente nos faz lembrar da análise de Ramos (2021, p. 227) sobre a idealização romântica, comum no século XIX, que exigia dos povos indígenas se não um “exotismo redentor”, ao menos uma integridade de princípios inquebráveis: “*morir, así sea necesario*’ (...), *pero defendiendo sus tierras, resistiendo al asedio de los poderosos, repeliendo la corrupción, denunciando los descalabros. (...) La cooptación y el poder no son para los índios*”. Segundo, mesmo se aceitarmos a teoria de Clastres (2020b) sobre a natureza do poder político nas sociedades indígenas, é difícil conceber que, naquela situação em específica, o chefe o Guayaki teria sequer a possibilidade de transformar seu poder em coercitivo, uma vez que não só ele, mas todos os demais indígenas já estavam submetidos à coerção dos paraguaios para quem haviam *se rendido*. Aqui podemos destacar um ponto interessante da *Crônica* de Clastres (2020b, p. 70), a saber, o fato de que mesmo sendo um crítico daquele contexto social, o autor acaba por naturaliza-lo de muitas formas, concebendo a

²⁹ Argumento esse que, como sabemos, será retomado pelo autor em “Do dever da palavra” (Clastres, [1973] 2020) através da ideia de que o discurso do chefe é, na *sociedade primitiva*, um discurso vazio.

condição dos Guayaki não só como inevitável, mas também como sendo resultado “mais de uma livre decisão coletiva do que de uma pressão exterior inevitável”.

Também é notável que, bem como em outros textos, a teoria do poder político entre os indígenas é exprimida por Clastres (2020b, p. 78) através do que o autor chama de “discurso imaginário”, reforçando nossa ideia de que muitos elementos da teoria clastreana são enunciados a partir de um *ventriloquismo antropológico*. É através disso que o autor sintetiza o que entende por “filosofia política selvagem”, numa narrativa em que, assumidamente — pois afirma ser um “discurso imaginário” —, utiliza a figura de Jyvukugi como um fantoche, enunciando, a partir dele, um pensamento que pertence propriamente ao etnólogo:

“Eu, Jyvukugi, sou seu *Beerugi*, o seu chefe. Estou feliz em sê-lo, pois o Aché necessitam de um guia, e eu quero ser esse guia. Provei o prazer de dirigi-los, e quero prolongar esse prazer. Continuarei a desfrutá-lo enquanto vocês me reconhecerem como seu chefe. Vou eu me impor à força esse reconhecimento, entrar em luta com vocês, confundir a lei de meu desejo com a lei do grupo, a fim de que vocês façam o que eu quero? Não, pois esta violência não me serviria de nada: vocês recusariam essa subversão, vocês cessariam, no mesmo instante, de ver em mim seu *Beerugi*, vocês escolheriam um outro e minha queda seria tão mais dolorosa que, rejeitado por todos, eu seria condenado à solidão. O reconhecimento que sem cessar devo solicitar de vocês, eu o obterei não do conflito, mas da paz, não da violência, mas do discurso. Eis por que eu falo, faço o que vocês querem, pois a lei do grupo é aquela de meu desejo; vocês desejam saber quem sou eu: eu falo, me escutam, eu sou o chefe.”

É precisamente a partir desse discurso fictício que Clastres (2020b, p. 79) apresenta sua tese de que as sociedades indígenas, “por um ato sociológico e portanto inconsciente”, recusam deixar seu poder se tornar um coercitivo, controlando a atividade do chefe de forma que nunca seja dada a ele a oportunidade de impor sua vontade pessoal acima da vontade social coletiva: “Decerto, os Guayaki não elaboram a teoria de seu poder político, eles se contentam em pôr em prática e em manter uma relação inscrita na estrutura mesma de sua sociedade e que se encontra, recorrente, em todas as tribos índias”. O surgimento de um poder coercitivo, trata-se, ainda, de um risco inexistente entre os indígenas, mas que se constitui “menos por rigor ético pessoal que por impossibilidade sociológica: as sociedades índias não foram feitas para isso” (Clastres, 2020b, p. 80).

É digno de nota o fato de que, da mesma forma que a “Crônica dos índios Guayaki” (2020b) antecipa toda uma série de ideias e noções que só serão desenvolvidas por Clastres em seus trabalhos posteriores, os principais problemas dessas teses — expostos nos capítulos precedentes — também já se fazem presentes aqui. É o caso, por exemplo, da construção de um modelo universal do poder e da chefia com base no estudo de uma única sociedade, um traço problemático que, como vimos nos capítulos anteriores, é comum à toda obra de Pierre Clastres. Dessa forma, as características sociais e políticas verificadas pelo etnógrafo em seu trabalho de campo entre os Guayaki são direcionadas à formação de um padrão que, segundo o autor, poderia ser verificável “em todas as tribos índias” (Clastres, 2020b, p. 79).

Já discutimos, no segundo capítulo, as críticas de Emmanuel Terray (1989) direcionadas a forma pela qual Pierre Clastres concebe e mobiliza sua ideia de *liberdade na sociedade primitiva*, que, por se basearem em uma eterna repetição das mesmas tradições, foram entendidas por Terray (1989) como a mesma liberdade que um inseto teria dentro de seu ninho. Ora, a opinião de Terray (1982) parece ser fortalecida pela própria perspectiva de Clastres, que, na “Crônica dos índios Guayaki” (2020b), concebe metaforicamente a sociedade que estava sendo analisada como uma *colmeia*, composta por múltiplas células que se ligam a um todo orgânico.

Seguindo em sua crítica, Terray (1989) percebe que, da forma pela qual são articuladas, as ideias clastreanas sobre a lei e a tradição nas *sociedades primitiva* não poderiam ser pensadas como estando em um processo de desenvolvimento histórico, podendo ser concebidas somente através de uma intervenção divina. O próprio exame da perspectiva teórica de Clastres (1982; 2020) parece fortalecer esse ponto, visto que, como mencionado antes, a *sociedade primitiva* é pensada pelo autor como possuindo uma existência anterior à própria história. E, já na forma pela qual se inicia, a “Crônica dos índios Guayaki” (2020b) apresenta um exemplo prático e concreto sobre como essa ideia é representada na análise etnográfica de Pierre Clastres: através do relato sobre o nascimento de uma criança Guayaki.

Abordado como um evento dramático que envolve a sociedade como um todo, o nascimento de uma criança Guayaki é descrito por Clastres (2020b, p. 9) como sendo, devido às atuais circunstâncias, “uma ocorrência atualmente rara na tribo”. Ao narrar o momento do parto e os rituais de limpeza e purificação que ocorrem em seguida, Clastres (2020b, p. 12) parece encontrar, em toda e qualquer ação ou movimento

empregue pelos indígenas, uma espécie de referência ao mito de origem do grupo, de forma que um ato simples como tomar a criança no colo é visto pelo autor como ilustração do momento de passagem “da animalidade à humanidade, que se opera então pelo abandono do *habitat* pré-humano, da toca, e pela ascensão do obstáculo que separa o mundo animal inferior (o baixo) do mundo humano da superfície (o alto)”. Assim, o autor concebe que “o mito de origem e o ritual de nascimento se traduzir e se ilustram um ao outro, e os Guayaki, para cada recém-nascido, repetem sem saber o discurso inaugural de sua própria história, nesse gesto que é preciso ler como se escuta uma palavra.” (Clastres, 2020b, p. 13)

Sobre esse ponto em específico, seria possível direcionar a obra de Clastres (2020b) a mesma crítica de Geertz (2005, p. 63) direcionou a de Lévi-Strauss, descrevendo os “Tristes Trópicos” (1996) como o “registro do encontro de uma mentalidade simbolista (a francesa) com outras mentalidades simbolistas (bororos, caduceus, nambiquaras), no qual a primeira tenta penetrar na coerência interna destas últimas, a fim de encontrar nelas sua própria replicação”. Algo parecido foi notado por Alban Bensa (2016) em sua análise sobre esse trecho da *Crônica* (2020b), onde afirma que para poder coletar tais dados transcendentais, a análise de Clastres reduz a diversidade da realidade a um catálogo de matrizes lógicas encerradas em si mesmas. Afirma, ainda, que Clastres (2020b) assume aqui uma posição de ventríloquo, convencido de que o silêncio dos indígenas durante o andamento do parto significa somente o fato de que esses reproduzem seu *pensamento selvagem* sem nem mesmo saber (Bensa, 2016)

Vemos, dessa forma, que apesar de ser lida como por alguns comentaristas como sinal ou resultado de um afastamento e superação de obra de Lévi-Strauss, a “Crônica dos índios Guayaki” (2020b) de Pierre Clastres não somente possui problemáticas particulares a ela e dignos de nota — como a convivência com as condições sociais nas quais o trabalho de campo estava sendo feito, por exemplo —, mas, também, desvela impasses teóricos que podem ser visualizados tanto em suas páginas, quanto em boa parte da teoria clastreana. Entretanto, há ainda um aspecto na *Crônica* que, apesar de ressaltado por grande parcela de seus críticos (Geertz, 1988; Dean, 1999; Moyn, 2004; Bensa, 2016), foi completamente ignorado pelos intérpretes partidários da teoria de Pierre Clastres. Trata-se das estratégias narrativas utilizadas pelo autor no intuito de apresentar sua obra como o relato de um descobridor que,

por sorte do destino, se depara frente a frente com uma sociedade que não pertence ao mesmo tempo histórico que ele.

3.4 UMA CRÔNICA NO SENTIDO HISTÓRICO DO TERMO

Quando analisa, em sua “Crítica da antropologia” (1973, p. 51), o estabelecimento e a formação da tradição etnográfica na história da disciplina, Gérard Leclerc percebe — a partir do trabalho de Bronislaw Malinowski — a existência não somente do aporte metodológico e sistemático no trabalho de campo, mas, sobretudo, de um “caráter romântico de fuga da civilização”. Examinando um artigo no qual Malinowski (1930 *apud* Leclerc, 1973, p. 51) denuncia a desumanização do homem através do chamado “progresso técnico”, Leclerc grifa a mobilização da ideia na qual a antropologia aparece não mais como “o *parapeito* da civilização em face dos costumes ‘aberrantes’ mas antes o parapeito da vida autêntica em face das ‘aberrações’ da sociedade industrial”. A antropologia se torna, assim, tanto o estudo das chamadas formas primitivas da vida humana, quanto um possível refúgio diante das prisões mecânicas da cultura ocidental, conforme exposto nas próprias palavras de Malinowski: (1930 *apud* Leclerc, 1973): “Ao menos para mim, a antropologia era uma fuga romântica para longe da nossa cultura estandardizada”.

Dessa forma, Leclerc (1973, p. 52) descreve a ciência antropológica como a “filha de um exotismo autêntico”, no sentido de que a antropologia enquanto prática em si, inicia-se muito antes de sua institucionalização, surgindo em conjunto com os interesses pré-científicos para com costumes e crenças de povos longínquos. É, dessa forma, que a tese de Leclerc (1973) nos incentiva a retomar algumas das ideias de Michel-Rolph Trouillot (1991), principalmente no que se refere ao fato de que muitas das formulações da antropologia moderna estão assentadas em pressupostos políticos e epistemológicos que são anteriores à sua formalização enquanto campo disciplinar.

Nesse sentido, não é difícil visualizar, em alguns pontos da tradição etnográfica de nossa disciplina, certa semelhança com a chamada “literatura de viagem”, que, em conjunto com os relatos da exploração colonial, “*produziu* o ‘resto do mundo’ para leitores europeus em momentos particulares da trajetória expansionista da Europa” (Pratt, 1999, p. 28). Considerada por Mary Louise Pratt (1999) como uma forma de

*anticonquista*³⁰, a literatura de viagem fora um dos dispositivos através dos quais a Europa representou historicamente o Outro e, sobretudo, produziu concepções de si mesma com base na diferença para com o resto do mundo. Como vimos no capítulo anterior, é justamente esse contraponto entre o homem europeu e o homem não-europeu que figura como um dos fatores responsáveis pela disseminação dos ideais que articulavam a imagem do *selvagem*, servindo tanto para apontar a suposta superioridade da Europa, quanto para denunciar os males que acompanhavam essa mesma superioridade, utilizando a visão idílica do *selvagem* para questionar os rumos das próprias sociedades européias.

A sobrevivência na antropologia de elementos que são comuns à literatura de viagem pode vir a ser percebida em uma gama muitíssimo vasta de trabalhos etnográficos que reproduzem as características de uma crônica, na qual o etnógrafo realiza uma espécie de viagem heróica a determinado canto do mundo, relatando ao leitor desde as interpretações teóricas sobre o que viu, até suas próprias opiniões, derivação e experiências íntimas — mobilizando, dessa forma, tanto sua autoridade etnográfica (Clifford, 1998) quanto o convencimento da veracidade dos fatores relatados através do argumento de que *estive lá* e da autoridade que esse argumento confere.

Um dos exemplos mais precisos desse vínculo próximo entre a etnografia e as crônicas de viagem pode ser percebido através da leitura dos “Tristes Trópicos” (1996) de Lévi-Strauss, obra cuja narrativa envolve o caráter romântico da etnografia antes percebido por Leclerc (1973), além de transparecer uma espécie de “mística do trabalho de campo” que, através da reencarnação de componentes clássicos da literatura de viagem, convida o leitor não somente a apreciar as proposições teóricas que lhe são apresentadas, mas, sobretudo, a invejar a aventura e a fuga empreendida pelo etnógrafo: “Você não gostaria de ter estado lá comigo, ou de poder fazer a mesma coisa?” (Geertz, 2005, p. 52). No relato de Lévi-Strauss (1996), vemos como

“o antropólogo aventura-se por onde as almas inferiores — seus amigos intelectuais dos café parisienses, a elite culta da São Paulo afrancesadas, seus alunos brasileiros superficiais e sedentos de

³⁰ Em linhas gerais, o conceito de *anticonquista* formulado por Pratt (1999) indica toda a série de estratégias de representação e auto-representação pelas quais os europeus asseguraram sua hegemonia ao mesmo tempo em que se apresentavam como inocentes, no sentido de que seus relatórios científicos e pré-científicos sobre os povos ultramar eram tidos como o fruto de uma simples curiosidade: um desejo inofensivo de catalogar o mundo.

novidades, e você, caro químico, filósofo ou historiador da arte, enfiado em seu laboratório, seu gabinete ou seu museu — não se atrevem a ir, e penetrar em formas de vida sobre as quais elas só podem ler” (Geertz, 2005, p. 55).

Podemos encontrar, entre aqueles que se sentiram atraídos por esse convite, à figura de Pierre Clastres, que teve sua virada para a etnologia fortemente influenciada pelos “Tristes Trópicos” (1996), tendo lido a obra quatro ou cinco vezes durante sua juventude (Dosse, 2012). Além disso, será precisamente este o livro que Clastres levará consigo para reler durante as adversidades em seu próprio trabalho de campo no Paraguai (Loyer, 2015). Nesse sentido, não é de se estranhar a gigantesca proximidade entre as obras etnográficas de Lévi-Strauss e seu aluno. A diferença entre elas, entretanto, pode ser localizada no fato de que enquanto os “Tristes Trópicos” (1996) apenas nos faz lembrar alguns elementos do espírito da literatura de viagem, a “Crônica dos índios Guayaki” (2020b) de Clastres radicaliza esse atributo, soando deliberadamente como “*a recently discovered missionary diary from an eighteenth-century Jesuit*” (Geertz, 1988, p. 1).

Nesses termos, entendemos que a influência das crônicas de viagem sobre o Novo Mundo para a obra de Pierre Clastres foi suficientemente elucidada nos capítulos anteriores. Sabemos, portanto, que esse gênero literário sempre fora fundamental para a construção dos argumentos teóricos de Clastres, ao ponto de serem reconhecidos pelo autor como *fontes etnográficas* no sentido estrito do termo. Além disso, assim como Lévi-Strauss, que visualiza nos “Tristes Trópicos” (1996) um vínculo histórico entre os relatos sobre os *selvagens* da América do Sul e os processos políticos que conduziram a França a sua revolução, Clastres (1982, p. 127) também é enfático em afirmar que, entre os leitores franceses, há uma “paixão já antiga” pelas *sociedades primitivas*, a qual garante “o fornecimento regular e abundante de obras de etnologia”. Antes dessas obras de etnologia, entretanto, a paixão e a curiosidade francesa pelos *selvagens* eram saciadas justamente por meio dos relatos e crônicas de viagem, vistos por Clastres (1982) como extremamente fundamentais para os desenvolvimentos do pensamento social e político francês — ao ponto de terem influenciado mesmo as idéias de Étienne de La Boétie (1982) sobre a sociedade anterior ao chamado *malencontre*.

Uma vez tendo sido responsáveis por inspirar boa parte das perspectivas teóricas de Clastres, é natural inferir que a literatura de viagem tenha tido um papel de

influência central também na elaboração da “Crônica dos índios Guayaki” (2020b). Um forte indicativo para essa influência parece ter sido deliberadamente enunciada tanto na própria escolha do título da obra, como também na opção de fornecer ao leitor em suas páginas não só fotos como, também, desenhos feitos à mão das ferramentas utilizadas pelos Guayaki e, até, dos próprios indígenas; tais desenhos foram descritos por Geertz (1988, p. 1) como *“pen and pencil museum sketches (...) that one hardly sees in monographs anymore”*. Dessa forma, a etnografia de Pierre Clastres se caracteriza principalmente por sua indiscutível semelhança com uma crônica de descobrimento, na qual o etnógrafo se desloca até uma região afastada da Europa geográfica e, sobretudo, temporalmente. Nesse processo, acaba se tornando testemunha dos últimos resquícios ainda existentes de “homens da idade da pedra” que estão, todavia, inevitavelmente condenados ao desaparecimento (Clastres, 2020b, p. 56).

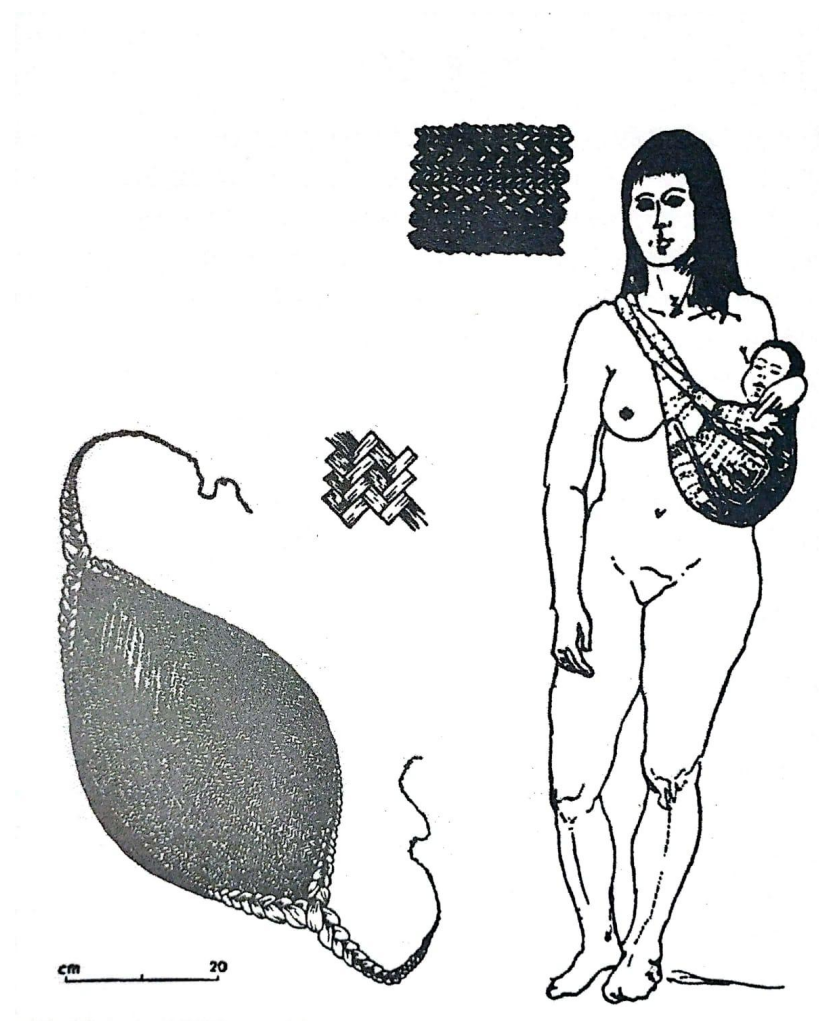


Figura 7: Mulher Guayaki desenhada por Jean-Marc Chavy, sendo uma das diversas ilustrações que figuram na etnografia de Clastres (2020b)

O vínculo da *Crônica* de Clastres (2020b, p. 87) com um relato de descobrimento pode ser percebido na própria descrição que o autor faz dos Guayaki como uma sociedade indígena cuja existência “teria sido quase mítica” até meados do século XX. Tratavam-se, na descrição dada por Clastres (2020b, p. 69) de *selvagens* de fato, que possuíam um contato com o “mundo branco” que “não remontava senão a alguns meses”. É essa ênfase constante que representa os Guayaki como os últimos e recém descobertos remanescentes de um tempo passado, que em última medida, conduz Clastres (2020b) a representar a si mesmo como um explorador pioneiro, descobrindo, em um canto isolado do mundo, os vestígios de uma sociedade prestes a ser extinta.

De fato, na leitura da obra pode-se ter a impressão de que Clastres (2020b) descobre duas vezes aos Guayaki. A primeira é, como vimos, em sua chegada a Arroyo Moroti, onde encontra-se pessoalmente com esses indígenas, pondo a si mesmo em uma posição similar a dos primeiros homens brancos que pisaram na América do Sul. A segunda descoberta ocorre quando Clastres (2020b) resolve o que considerava ser um mistério nos arquivos da Companhia de Jesus: a existência de um grupo indígena chamado pelos Guaranis de Ka’aygua, do qual se tinham apenas poucas informações disponíveis. É confrontando esses documentos do século XVI e XVII com sua própria observação de campo, que Clastres (2020b) assume ter resolvido esse enigma, afirmando sua certeza absoluta de que os Ka’aygua descritos pelos Guarani são, na verdade, os próprios Aché. Nessa mesma linha de raciocínio, o autor chega a comparar as informações fornecidas aos Jesuítas pelos Guarani com fatos ocorridos em sua estadia atual no Paraguai, “como se não houvesse passado o tempo” entre ambas as épocas (Clastres, 2020b, p. 89).

Em sua *Crônica*, Clastres (2020b) ainda procura delimitar, através dos traços fenotípicos e da cor da pele dos Guayaki, uma possível origem histórica e genética do grupo, em um processo analítico que possui como base o que Geertz (1988, p. 5) descreve como “*some offhand, and extremely dubious, as well as extremely old-fashioned, physical anthropology*”. Em meio a essas peculiares divagações, Clastres (2020b, p. 99) chega a versar sobre as dificuldades de delimitar a proveniência dos traços Guayakis, em algumas páginas que poderiam muito bem ter sido retiradas de manuais de antropologia evolucionista ou, até mesmo dos relatos de descobrimento escritos de Thevet ou Staden:

“Não que os Guayaki apresentem um tipo físico uniforme. O problema antropológico que eles colocam se complica pelo fato de que sua aparência se inscreve, segundo os indivíduos, em um inventário amplamente aberto onde figuram, num extremo, o tom acobreado clássico, porém menos acentuado, dos índios; no outro, o branco: não o branco rosado dos europeus, mas um branco apagado, um pouco acinzentado, que evocaria bem, embora erradamente, o de uma saúde ruim. E, entre os dois ramos do inventário, uma variedade de pigmentações que não se saberia precisar se tendem mais para o cobre ou mais para o branco. Naturalmente, os olhos e as maçãs são mongolóides. Era então bastante curioso observar esses ‘asiáticos’ de pele branca.”

Uma outra estratégia metodológica e narrativa amplamente utilizada por Clastres (2020b) no decorrer da escrita de sua *Crônica* é o uso deliberado daquilo que Fabian (2013, p. 67) nomeou de “negação da coetaneidade”, a saber, “a persistente e sistemática tendência em identificar o(s) referente(s) da antropologia em um Tempo que não o presente do produtor do discurso antropológico”. Assim, com o intuito de construir sua etnografia como o relato de um descobrimento, Clastres (2020b, p. 84), a todo momento representa os Guayaki como estando em uma extrema distância temporal em relação ao resto do mundo, chegando mesmo ao ponto de designá-los como “verdadeiros fósseis vivos que nos reenviariam aos tempos longínquos em que a agricultura era desconhecida”. Nesse processo de negação da coetaneidade, o etnólogo chega a afirmar que “teria podido, face aos Guayaki, sonhar-me alguns séculos atrás, quando a América ainda estava por descobrir” (Clastres, 2020b, p. 105).

A distância dos Guayaki para com os *Branco*s era, inclusive, percebida por Clastres (2020b) não apenas como sendo temporal, mas, sobretudo, moral; em um processo que Geertz (1988, p. 10) nomearia de “*Rousseauian primitivism*”, isto é, “*the view that ‘savages’ are radically different from us, more authentic than us, morally superior than us, and need only to be protected, presumably by us, from our greed and cruelty*”. Dessa forma, Clastres consegue reproduzir simultaneamente dois aspectos das leituras européias sobre os *selvagens*, pensados frequentemente como opostos entre si; o *selvagem clastreano* é retratado como sendo tanto um resquício de sociedades que são historicamente anteriores à nossa, quanto moralmente superiores, de forma que a “Crônica dos índios Guayaki” (2020b) obtém o êxito de unir uma perspectiva primitivista à ideia rousseauiana do *bom selvagem*. Combinação curiosa essa que, como sabemos, continuará sendo mantida pelo autor em trabalhos posteriores, na

medida em que chama as sociedades indígenas de “sociedades primeiras” (Clastres, 1982, p. 115), anteriores ao *malencontro* e a História, ao mesmo tempo em que tece elogios à “admirável profundidade” da filosofia política *selvagem* tal como a entende (Clastres, 2020, p. 165).

Um outro elemento que aproxima a *Crônica* de Clastres (2020b) ao espírito literário dos relatos de viagem do século XVI pode ser encontrado naquilo que optamos por chamar aqui de *espetacularização do horror*, isto é, uma estratégia narrativa empregada pelo autor no intuito de chocar seus leitores com a *selvageria* dos *selvagens*. Essa característica pode ser percebida principalmente na maneira que Clastres (2020b) aborda, em sua *Crônica*, temas bastante sensíveis desde um viés extremamente dramático e literário, a ponto de tornar a leitura de suas descrições em uma tarefa, no mínimo, desconfortante.

3.4.1 A ESPETACULARIZAÇÃO DO HORROR

Uma das características mais marcantes da sociedade Guayaki é o fato de que as relações conjugais são marcadas pela prática da poliandria (Clastres, 2020b). Nesse sentido, é normal que uma mulher Guayaki normalmente possua, além de seu marido principal, aquilo que Clastres (2020b, p. 18) chama de “marido secundário”. Os muitos dramas que são provenientes dessa situação particular já haviam sido anteriormente abordados por Clastres em “O arco e o cesto” ([1966] 1974), de forma que a análise empregue na *Crônica* (2020b) acaba por reproduzir e exemplificar os elementos que já haviam sido estabelecidos anteriormente, isto é, o fato de que os homens Guayaki expressam sua insatisfação para com essa situação de diversas formas, inclusive, através de seus solitários cantos noturnos, entendido pelo autor como uma forma simbólica de escapar da vida social, recusando metaforicamente essa troca desigual que a ela dá fundamento (Clastres, 2020; 2020b).

Apesar da insatisfação dos homens, parece não haver uma alternativa plausível para esse arranjo, uma vez que a sociedade Guayaki apresenta, desde os registros que datam o século XVI, um déficit radical entre o número de mulheres em relação ao número de homens, o qual deixava Clastres (2020b, p. 182) “tão espantado quanto os antigos cronistas quando se inteiraram da coisa”. Entretanto, quando passa a examinar esse problema em particular, Clastres (2020b) percebe nele uma espécie de paradoxo:

como explicar esse déficit entre os Guayaki, considerando que o estabelecimento de uma breve genealogia sobre o grupo indicava que, efetivamente, nasciam tantas mulheres quanto homens? Algo ocorria, então, no meio do caminho até a vida adulta; algo fazia com que as mulheres desaparecessem antes de chegar a vida adulta (Clastres, 2020b). Quando questionados sobre isso, os Guayakis eram evasivos em suas respostas, afirmando sempre que determinada menina havia simplesmente morrido “por causa da vingança”; “Queriam os Aché esconder alguma coisa?” (Clastres, 2020b, p. 183).

O primeiro elemento que responderia essa inquietação de Clastres (2020b) já havia sido, todavia, enunciado no capítulo anterior, quando o autor analisara os rituais de iniciação da vida adulta entre os Guayaki. Assim, é na violência da iniciação Aché que podemos localizar um indício para esse desaparecimento das mulheres. Tendo em vista sua longa duração, podendo vir a se estender por vários dias, o ritual de iniciação feminino³¹ é descrito por Clastres (2020b) em uma longa sequência de páginas, nas quais o autor acompanha a trajetória de Chachugi, uma jovem Guayaki que, logo após sua primeira menstruação, é conduzida pelos demais a iniciar sua passagem para a vida adulta.

Além da obrigação do jejum, os primeiros momentos do ritual constituem basicamente na exigência de que a menina se afaste da vista de todos os demais, uma vez que o sangue de sua menstruação poderia trazer impurezas; ela é levada para a floresta por duas anciãs e pelo seu padrinho, os quais realizam nela uma “massagem” que consiste em beliscar sua pele entre os dedos (Clastres, 2020b, p. 135). É somente após alguns rituais de purificação que a iniciação passa a ser mais violenta, e Chachugi é submetida a diversas sessões de flagelação, chicoteada nos ombros, braços e tornozelos por correias de couro (Clastres, 2020b). Ocorre, no entanto, que a menina sente apavora-se com o passo que deveria ser dado em seguida, e se recusa a continuar sua iniciação que seria finalizada com a escarificação de sua pele: “Pela primeira vez, a lei dos Aché não é respeitada. Chachugi teve medo, não quis afrontar o *jaycha bowo*, a prova de dor terrificou-a (...). As pessoas estão furiosas” (Clastres, 2020b, p. 141).

³¹ Clastres (2020b) também fornece uma descrição de como se dava o ritual de iniciação masculino entre os Guayaki, o qual pode ser visto também como extremamente violento, mas, com a distinção de que, diferente da iniciação feminina, nenhuma morte é resultante dele.

Clastres (2020b, p. 142) vê a desobediência da menina como o “primeiro sintoma da doença que espregueira os Aché”, percepção estranha, mas que parecia ser compartilhada pelos demais Guayakis, que indignados afirmavam que “Perto dos *Beeru*, os Aché deixaram de ser Aché”. O ritual, no entanto, continua, e, durante um mês, Chachugi teve de se abster de comer carne, mel e larvas, sob pena de que seus olhos sangrassem e seus futuros filhos nasceriam deformados (Clastres, 2020b). O final desse trágico relato se encerra junto com o capítulo, onde Clastres (2020b, p. 142) informa ao leitor o destino final da menina:

“Chachugi temeu tornar-se uma pessoa adulta, uma Aché verdadeira, quis permanecer ‘mulher nova. Tal coisa poderia durar? Eis então que numa manhã fria de junho descobriu-se, já rígido, o cadáver da pequena *dare pou*; ela morreu durante a noite, em silêncio. Não se comentou nada.”

Não obstante, a violência da iniciação feminina Guayaki era apenas parte da explicação sobre o desaparecimento das mulheres e, o segundo elemento que elucidava a existência desse déficit era ainda mais complexo. Tratava-se da relação ambígua que os Guayaki estabeleciam com suas crianças, resumida por Clastres (2020b, p. 182) em uma simples frase: “As crianças eram preciosas para eles, contudo, por vezes as matavam”. Feita essa afirmação, Clastres (2020b) passa a examinar a ambivalência que caracteriza o tratamento das crianças, variando desde o trauma quanto ao sequestro dessas pelos *Branços*, até o assassinato de crianças por vingança contra os deuses.

Essa dualidade é exemplificada pelo autor quanto relata o caso de quando, se deslocando pela floresta junto aos Guayaki, oferece levar uma das crianças a cavalo. A oferta é aceita pelo pai, de modo que Clastres (2020b) leva o pequeno na garupa; entretanto, avisa que fará um pequeno desvio no caminho para buscar tabaco em um mercado da região. Quando finalmente chega ao acampamento, descobre que o pai do menino havia seguido eles o tempo todo, e, temendo que Clastres (2020b, p. 180) entregasse seu filho aos *Branços*, atrevendo-se a se aproximar mesmo apavorado com o risco de ser visto por aqueles que até pouco tempo atrás perseguiram seu grupo: “Era mesmo, por parte desse homem, um grande ato de coragem ter-se aventurado sem hesitação do espaço dos *Beeru*”.

Entretanto, alguns dias depois, a criança é encontrada à beira da morte, abandonada ao pé de uma árvore no meio da mata: o mesmo homem que havia sido

corajoso a ponto de proteger seu filho dos *Branços*, seguindo Clastres (2020b) até longe de seu acampamento, haveria de abandoná-lo assim que o menino ficou doente. Mesmo com os esforços do paraguaio que o achara, o menino veio a falecer de pneumonia fulminante, após ter ficado três dias sozinho e doente na floresta: “É um milagre que nenhum animal o tenha atacado” (Clastres, 2020b, p. 181).

A dualidade da relação entre os Guayaki e seus filhos continua a ser trabalhada por Clastres (2020b) ao longo de todo o capítulo, conforme o autor segue relatando diversos casos em que crianças foram assassinadas por razões variadas. Um desses motivos é o fato de que, normalmente, a morte de um jovem caçador Guayaki é encarada pelos indígenas como uma grande injustiça que precisa ser reparada, com intuito de evitar uma represália do espírito do morto (Clastres, 2020b). Dessa forma:

“Vingam-no, mas segundo seu desejo; satisfaz-se seu desejo, e essa é a garantia de que o defunto deixará definitivamente esses locais onde não encontra mais seu lugar. (...) Quem será a alma irmã, consoladora desse cujo abandono torna triste e que chora na noite? Não, certamente, alguém que ele não estimava; bem ao contrário, é preciso encontrar nas trevas um desses que ele amava e que o faziam rir de contentamento. Mata-se um de seus filhos, quase sempre uma filha. É isso o *jepy* de um caçador, a vingança com que o honram os Aché. Ele carrega, montada em seu ombro, lá mesmo onde tantas vezes ele a levou para passear, sua filha. Eternamente, ela será fiel companheira de seu pai.” (Clastres, 2020b, p. 187).

A culminância desse capítulo — que tem por título, simplesmente, “Matar” (2020b) — chega com o momento em que Pierre Clastres narra em detalhes um ciclo de vinganças que resulta no assassinato de diversas crianças Guayaki. O ciclo teria sido iniciado pelo deus dos Guayaki, Chono, que, através de um trovão enviado dos céus, havia tirado a vida de uma mulher com seu filho ainda no colo (Clastres, 2020b). Os Guayaki estavam horrorizados: já não bastava toda a perseguição, exploração e morte que lhes era imposta pelos *Branços*, eles também eram forçados a “sofrer com o ódio de Chono” (Clastres, 2020b, p. 189). Nesse contexto, “a cólera pouco a pouco apropriou-se do coração de Rambiangi”, irmão da mulher que havia falecido; ele queria vingar a morte de seu sobrinho, entendida como uma ofensa feita a ele por Chono (Clastres, 2020b, p. 189).

Rambiangi cantou a noite inteira suas “palavras de morte”, que foram ouvidas por todo o grupo (Clastres, 2020b, p. 189). Junto com a vinda da aurora, o homem se

levantou, sabendo o que deveria fazer — “É como se os atos estivessem já cumpridos”, afirma Clastres (2020b, p. 198), que continua a narrar o acontecimento:

“Lá, estendido sobre uma esteira, dorme o pequeno Achipurangi. É o primeiro filho da mulher de Baipugi. Ele vai morrer, Rambiangi pegou com duas mãos seu grande arco. A frágil nuca do *kromi* [criança] não oferece nenhuma resistência ao golpe. A mão não olhou, o rosto nas mãos. Ao ruído surdo do choque, sua grande lamentação se eleva: o *doroparegi*, seu filho mais velho, o bonito Pênis que não tardaria a andar, mataram-no para vingar! Mas nada de hostilidade contra Rambiangi, está-se bem para além da cólera do ressentimento. O homem, o assassinato cumprido, fica absorto.”

Era preciso agora que o grupo salvasse Rambiangi, realizando um ritual de purificação, pois o homem se encontra em perigo; não de ser atacado por outro membro do grupo, mas sim de uma vingança efetuada pelo espírito de sua pequena vítima (Clastres, 2020b). Pela noite, os pais da criança lamentam o acontecido, mas não culpam Rambiangi, entendendo que o verdadeiro responsável era, de fato, o deus Chono, responsável por iniciar esse ciclo de dor e sofrimento (Clastres, 2020b). O ciclo, contudo, não estava terminado ainda, pois a criança morta por Rambiangi era muito querida por Jakugi, outro caçador Guayaki, que sente-se também no direito de exigir vingança (Clastres, 2020b). Em um determinado momento dessa narrativa, Clastres (2020b, p. 192) chega ao ponto de se questionar “Por que a morte de uma criança deve sancionar a de outra?”, e, responde sua própria inquietação articulando não somente as particularidades da visão Guayaki sobre o perigo dos espíritos, mas também sua crença de que o processo servia também como uma espécie reação do grupo contra a situação na qual estavam submetidos³²:

“Elas [as crianças] não são contudo gente grande e seu *ove* [espírito] não tem necessidade como aquele de um caçador, de companhia para ir embora. Os Aché o afirmam aliás: nada de *jepy* para um *kromi*. Quem então Rambiangi vingou? E quem Jakugi se apressa em vingar? Menos sem dúvida o primeiro seu sobrinho e o segundo seu ‘filho’, que a comum ferida que eles sofrem. Chono e os *Beeru* empurram os Aché para além de sua dor. Sua companheira mais fiel é, cada vez mais, a morte. Por que Chono fulminou a ‘cabeça mole’, senão para significar que ele não quer mais deixar que os Aché existam? De que adianta desde então

³² É curioso perceber que há, na percepção de Clastres (2020b), uma espécie de contradição, uma vez que o autor reconhece esse sistema de vinganças como próprio da cultura Guayaki, mas, logo em seguida, afirma que o mesmo era resultado de seu contato com os *Branços*. Poderia-se argumentar que o contato havia servido para intensificar esse ciclo que já era característica do grupo, todavia, seria estranho justamente o agravamento dessa característica em específico e não outras, visto que, como Clastres (2020b) mesmo afirma, o maior terror dos Guayaki em relação aos *Branços* era o sequestro de suas crianças.

obstinar-se na luta e ajudar os *kromi* a crescer, já que Chono ele mesmo os mata? Por vezes os Aché se sentem perdidos, fica-se louco numa tal privação. Mais nada diante de si senão a morte. Os homens matam crianças, eles se destroem. É o infortúnio índio, a festa trágica de seu fim.”

A perda do menino que Jakugi tanto gostava o abate, mas a tristeza não bastava: era “preciso exaltar ainda a dor” (Clastres, 2020b, p. 193). Pela noite, o caçador canta, avisando a todos que na manhã seguinte irá matar uma garota chamada Kantingi, a qual é também “sua ‘filha’, ela lhe deve em parte sua ‘natureza’, [pois] ele contribuiu para formá-la, quando, após ter flechado um gato selvagem, ele ofereceu à mulher grávida, que o comeu” (Clastres, 2020b, p. 193). Entre os cantos do homem, era possível ouvir os soluços da mãe de Kantingi, que em breve perderá sua filha; “Chono pôs em movimento alguma coisa que não se pode mais parar.” (Clastres, 2020b, p. 194). O etnógrafo não poupa os detalhes, e, em uma narrativa espantosa, relata até mesmo os sentimentos da menina que fora condenada à morte:

“Deitada perto de seus pais, no bom calor do fogo, corpo frágil mal emergido da infância, ela repousa. Quem é ela? Não um bebê, certamente, nem mesmo uma menininha. Ela já pertence ao grupo das *kujambuku*, as mulheres grandes. Assim nomeiam-se as meninas de peito nascente, aquelas cujo sangue não tardará a correr: quase uma mulher. [...] Eis então: é ela que Jakugi diz que vai morrer amanhã. ‘Eu cantava alto, para que todos os Aché ouvissem bem: para vingar, a bela menina, eu vou bater-lhe e ela morrerá.’ Eles ouviam muito bem, com efeito, e também aquele cujo nome Jakugi clamou ao longo de toda a noite. Deitada sobre o abrigo de palma, jazendo inerte, como Kantingi poderia dormir, ela a quem se vai matar? Sozinha, em face do imenso terror que cresce nela; seu pai, sua mãe, doces e generosos, cantam a seu lado a triste aceitação do decreto de sua morte.” (Clastres, 2020b, p. 194-195).

A menina foge pela manhã, e de fato consegue, com isso, postergar um pouco seu destino: “Por hoje Jakugi renúncia. Mas o *jepy* não é senão adiado” (Clastres, 2020b, p. 195). Todavia, Kantingi não possuía opção a não ser voltar ao acampamento e, pela noite, todos dormem menos ela e Jakugi, que espera pacientemente pela menina pegar no sono para lhe golpear com seu arco sobre a nuca da menina, matando-a (Clastres, 2020b). Durante os dias que se seguem, Jakugi deve passar pelo ritual de purificação, que deve ser feito pela mãe da vítima, que se ocupa

“do matador de sua filha como se fosse seu próprio filho, como se Jakugi devesse substituir, para ela, aquela que ele lhe arrebatou. É assim, entre os Aché. Um homem mata uma criança, para vingança: logo ele ocupa o vazio que criou, torna-se o *chave* da

mãe, que ele nomeará doravante de *chupiaregi*, minha madrinha. [...] Ele abateu sua filha, ele se torna seu ‘afilhado’. Será demais para uma mãe? Mas é a regra dos Aché. Para além dos laços estranhos que tecem, entre o carrasco e sua vítima, o espaço secreto de sua reconciliação, experimenta-se na tribo a garantia de que a hostilidade não jogará umas contra as outras as famílias associadas no mesmo infortúnio.” (Clastres, 2020b, p. 197).

Vemos, dessa forma que, em sua *Crônica*, Pierre Clastres (2020b) utiliza-se de uma espetacularização do horror, dramatizando a realidade etnográfica a ponto de fazer com que sua descrição se torne desconfortável ao leitor, que certamente se encontrará tão chocado com a imagem dos indígenas quanto o primeiro público europeu a se deparar com as descrições dos *selvagens* feitas pela literatura de viagem. Além disso, Clastres (2020b) parece também servir-se desse mesmo horror como uma espécie de estratégia de convencimento que fortalece sua autoridade enquanto etnógrafo, uma vez que não somente *esteve lá*, mas também teria sido uma das últimas testemunhas de uma *sociedade primitiva*. Por fim, existe ainda, um último tópico presente na *Crônica* de Clastres (2020b) que o associa diretamente a toda a uma série de relatos feitos pelos primeiros viajantes a pisarem nas Américas, constituindo, talvez, o elemento mais chocante que poderia ser descrito ao público sobre os *selvagens* do Novo Mundo: a obsessão com a possibilidade de que os indígenas observados praticarem o canibalismo.

3.4.2 ENTRE SELVAGENS E CANIBAIS

Assim como Lévi-Strauss, Pierre Clastres jamais escondeu quão intensa fora sua desilusão quando, de fato, encontrou-se com indígenas que viera estudar. Contudo, ao contrário de seu professor que, indica, por exemplo, o “excesso de miséria” entre os Kaingang e os Cadiueu como razão para sua reação de “lassidão e desânimo” frente a esses indígenas (Lévi-Strauss, 1996, p. 228), o desapontamento de Clastres com os Guayaki não é despertado pela situação de carência, violência e desamparo a qual estes estão submetidos no período de sua chegada. Tal situação é, como sabemos, reconhecida pelo etnógrafo como o pressuposto elementar para realização de sua pesquisa, uma vez que foi o aprisionamento dos até então nômades Guayaki que permitiu sua viagem até esse povo quase desconhecido. O verdadeiro motivo do desencanto de Clastres (2020b, p. 235), todavia, não é inacessível ao leitor, mas sim, explicitamente exposto em seu texto, quando confessa que: “esperava então — [em

uma] excitação deliciosa — encontrar-me no meio de uma tribo canibal. Decepção: eles não eram”.

Aquilo que por tanto tempo havia abominado o Ocidente era justamente o que atraía o jovem anarquista. A imagem clássica dos indígenas como comedores de gente, primitivos e pagãos não assustava Clastres, mas constituía, pelo contrário, parte integral de suas expectativas enquanto etnógrafo. Se os Guayaki não eram canibais, de que adiantava sua viagem ao outro lado do mundo? Viera tão longe na busca do *selvagem* mais exótico, procurando ver com os próprios olhos aquilo que fora antes relatado pelas primeiras testemunhas europeias no Novo Mundo. Esperava o apogeu da alteridade e encontrar somente gente *pobre demais para ser até mesmo considerada primitiva*. Entretanto, assim como nas crônicas de descobrimento clássicas que inspiram a escrita de sua *Crônica*, a *selvageria desses selvagens* viria a ser finalmente revelada pelo árduo trabalho do etnógrafo.

A crença e esperança do autor de que os Guayakis seriam indígenas canibais tinha como base a descrição que deles fora feita pelo Padre Pedro Lozano, que era categórico em sua afirmação de que esses indígenas eram conhecidos por conduzirem ataques furtivos a noite, nos quais eram guiados “menos por desejo de se vingar, ou por cobiça do butim, que estimulados por seu apetite de carne humana” (Clastres, 2020b, p. 236). A chegada de Clastres (2020b) ao Paraguai foi então marcada pelo desapontamento não só com a ausência do tão esperado traço canibal, como também pelo teor extremamente simples dos ritos funerários Guayaki, que se pareciam mais com um enterro exatamente igual ao que se praticava no mundo cristão (Clastres, 2020b).

Sentindo que, com isso, seu trabalho “perde um atrativo”, Clastres (2020b, p. 239) passa a se interrogar sobre a então ausência do traço canibal entre os Guayakis. Apresenta então duas possibilidades: ou os Guayaki praticavam o canibalismo há muito tempo e, por motivos desconhecidos, deixaram de fazê-lo; ou a prática canibal desses indígenas não passava de uma invenção de Lozano, e “a segunda hipótese era a mais verossímil, pois não era a primeira vez que os Brancos, na América do Sul, qualificavam de canibal uma população indígena” (Clastres, 2020b, p. 237). É nesse sentido que o autor reconhece que, “na maior parte dos casos, o canibalismo foi tão simplesmente inventado”, sendo uma farsa criada pelo Ocidente como um meio de justificar seu processo de expansão, exploração e extermínio (Clastres, 2020, p. 237).

Entretanto, em dado momento de seu trabalho de campo, enquanto recebia caramelos em troca de informações sobre a vida social do grupo, uma senhora Guayaki deixa escapar a informação de que, de fato, os Guayaki eram mesmo indígenas canibais (Clastres, 2020b): “Quase perdi o fôlego”, relata Clastres (2020b, p. 242), “Eis então: os Aché são mesmo canibais, eu não duvido um segundo de que essa velhinha toda pregueada e cheia de rugas me tenha dito a verdade”. Rapidamente, o etnógrafo questiona novamente os indígenas que haviam antes lhe negado que eram canibais, afirmando conhecer agora o segredo do grupo, e, assim que se espalha a notícia de que Clastres (2020b) sabe a verdade sobre a prática, os indígenas passam a ser sinceros com ele, com a condição de que não se comente nada em frente aos paraguaios, a quem os Guayaki temiam. O sentimento do autor em relação a mentira que lhe havia sido contada é dúbio:

“Ao mesmo tempo aborrecido com a atitude dos índios que à sua revelia tinham querido me esconder alguma coisa — eu não me considerava (pode-se bem perguntar por que) digno de sua inteira confiança? —, e radiante com essa ocasião de estudar o que é o mais profundamente estrangeiro à nossa cultura, a antropofagia — o etnólogo não partilha menos, pelo menos no início, das fascinações próprias do Ocidente —, eu consagrei ao problema tempo bastante para que os Aché pudessem considerar-me obsedado pelo canibalismo, até mesmo um praticante desse rito”. (Clastres, 2020b, p. 243).

A partir dessa descoberta, Clastres (2020b) passa a analisar a prática antropofágica tal como realizada pelos Guayaki, que passam agora a relatar tudo que o etnógrafo deseja saber. Tendo em consideração que os Guayaki, desde sua chegada a Arroyo Moroti, haviam “comido todos os seus mortos, salvo se era muito arriscado para eles permanecer, por causa dos Brancos, no local de falecimento”, e, da mesma forma, que “todos os mortos são comidos”, independentemente de sua idade, sexo ou circunstância da morte, Clastres (2020b, p. 246) passa a fazer a descrição desses “repastos antropofágicos”. O etnógrafo relata assim tanto os aspectos práticos dessa antropofagia, como a preparação dos corpos e a maneira pela qual eles são consumidos, quanto a sua “dimensão profana”, caracterizada pelo gosto dos indígenas pelo sabor da carne humana, e, finalmente sua dimensão sagrada, “na medida em que é tratamento dos mortos pelos vivos” (Clastres, 2020b, p. 246). O canibalismo é então considerado pelo autor como “uma técnica suplementar de luta contra as almas dos mortos”, que precisam ser completamente eliminadas para que não sejam futuramente

uma ameaça contra os vivos, de forma que “não ser canibal é condenar-se à morte” (Clastres, 2020b, p. 253).

A análise de Clastres (2020b, p.) sobre o canibalismo dos Guayaki ainda conta com toda uma série de descrições detalhadas do ritual, que era praticado somente em momentos propícios, isto é, quando os *Branços* não estavam por perto. Entre os meses de junho e julho daquele ano, uma epidemia de gripe que havia levado dezenas de Guayaki à morte e, por isso, os demais indígenas se encontravam tristes e deprimidos (Clastres, 2020b). Não estava realmente em questão sequer a possibilidade dos Guayaki se alimentarem de seus falecidos, considerando que o dono das terras nas quais estavam vivendo havia “formalmente proibido tais práticas” (Clastres, 2020b, p. 259). Entretanto, com uma saída temporária dos *Branços*, nenhum controle restrito se exercia sobre os indígenas, que decidiram por aproveitar-se dessa situação para retomar o ritual (Clastres, 2020b). Nesse cenário, Pierre Clastres (2020b, p. 259) ainda afirma se sentir como parcialmente responsável pelo retorno da prática, pois estava convencido de que suas incessantes perguntas e discussões a propósito do canibalismo tiveram papel central na reativação da antropofagia entre os Guayaki: “à força de discuti-lo, o desejo de recomeçar trabalhou os Aché Gatu, para quem a carne humana devia parecer então como único remédio para melancolia e a apatia que os invadiam”.

Nesse mesmo período, ocorre o falecimento de Brikugi. “um belo bebê [Guayaki] de mais ou menos dezoito meses” que começou a andar pouco tempo após a chegada de Clastres (2020b, p. 259) ao Paraguai. Em seu texto, o autor relata que todos eram muito apegados a essa criança, pois “de todas que tinham nascido após a capitulação dos índios, ela foi a única sobrevivente, o que tinha dado um pouco de coragem às pessoas” (Clastres, 2020b, p. 259). Em meio a epidemia de gripe que assolava os Guayaki, Brikugi adoeceu, e todos fizeram de tudo para cuidar dele: “os Aché com sua ternura, os *Beeru* com seus medicamentos” (Clastres, 2020b, p. 259). Após uma breve melhora, a criança vem a falecer pelo final do mês de julho, e a notícia foi dada a Clastres (2020b, p. 260) “quase com indiferença: apenas a mãe, [com a] cabeça inteiramente raspada em sinal de luto, chorou ao falar. Sem dúvida teria sido melhor deixá-la em paz.”

Os Guayaki sentiam-se doentes, e relatam que “carne de Aché é muito bom para não ficar doente”, de forma que a prática antropofágica é encarada por Clastres (2020b, p. 259) como sendo guiada, também, pelo desejo dos Guayaki de superar as

enfermidades que lhes afligiam. O capítulo é então finalizado com uma descrição do ritual que se segue:

“Baipugi raspou então a cabeça do menino e enterrou os cabelos, ‘para que se pudesse comer a pele’, diz ela. Pikugi corta o pequeno corpo, retira as entranhas e as enterra: ‘Não se comerá a barriga, fede muito’. Depois, em diversas panelas de barro, ele repartiu os pedaços, misturados como se numa espécie de guisado, com *tangy* palmito e pindó novo. Pôs-se tudo para cozinhar. Com efeito, os Aché não assam sobre o moquéu as crianças muito pequenas. Pelas simples razão de que não havia bastante para todo mundo. Enquanto que, cozido na água com *tangy*, pode se oferecer a cada um uma ração dessa sopa. Quando estava cozido, os presentes comeram, salvo a mãe e a irmã, Baipurangi, esposa de Jakugi. Os homens e as crianças mergulhavam seus pincéis no líquido gordo e exclamavam entre cada bocada: ‘*Tapia gaty!* Boa esta gordura!’. Eles comeram tudo, não achando necessária reservar uma parte para os Aché Gatu ausentes como se fazia outrora.” (Clastres, 2020b, p. 260 - 261).

A extremamente detalhada narrativa de Pierre Clastres (2020b) sobre o ritual antropofágico Guayaki — a qual relembra, em muitos de seus aspectos, as descrições sobre o canibalismo contidas em obras como a de Hans Staden —, pode ser encarada não apenas como uma análise antropológica do ritual, mas sim como uma tentativa calculada de chocar o público europeu leitor da obra. Avaliamos isso com base na própria forma como o ritual fora exposto na *Crônica*, onde Clastres (2020b) se esforça para impactar o leitor apresentando, primeiro, a descrição de uma criança feliz e alegre, que representava a esperança do grupo, e, logo em seguida, um detalhamento sobre seu corpo despedaçado, intercalado pelos comentários dos Guayakis que elogiam o sabor da carne: “Estava bom? — Muito doce, muito bom!” (Clastres, 2020b, p. 262).

São elementos como esse que fazem com que a *Crônica* de Clastres (2020b) se constitua como uma excelente leitura, que, no entanto, pela força cumulativa de seu ahistoricismo, romantismo retórico e museificação dos indígenas, acabam obscurecendo os desafios de enfrentando por povos indígenas como os Guayaki (Dean, 1999) e, da mesma forma, espetaculariza temáticas que são extremamente sensíveis e não devem ser abordadas de maneira irrefletida. A exposição de Clastres (2020b, p. 263) sobre o canibalismo Guayaki é encerrada com uma revisitação ao “lugar do repasto”, que além de impactante, ainda carrega consigo uma das mais

problemáticas ideais contidas na *Crônica*, a saber, a crença no inevitável desaparecimento dos Guayaki:

“Os Aché tinham preferido realizar seu rito à distância do acampamento. Baipugi pôs-se de joelhos e chorou pela morte de seu filho. Depois ela indicou um fogo: ‘Elas estão lá, as cinzas, as cinzas dos ossos que se queimaram’. O crânio e o pequeno esqueleto tinham sido quebrados e lançados ao fogo. Mas nem tudo estava calcinado. A mulher revolveva levemente com as pontas dos dedos as cinzas mortas e mostrava um fragmento: ‘Isto é a omoplata de meu filho. E isto um pedaço de sua cabeça, e do osso de sua perna’. As lágrimas corriam em sua face apagando pouco a pouco as pinturas negras do luto, e esse rosto lasso, perturbado, vazio, dizia também do fim dos Aché.”

3.5 A CRÔNICA DE UMA MORTE ANUNCIADA

Ao debater sobre os *pecados* e as *virtudes* da antropologia ao longo de sua trajetória enquanto disciplina do conhecimento científico, Mariza Peirano (2004, p. 50) indica a chamada “antropologia de resgate” como fazendo parte do inventário de erros historicamente cometidos por antropólogos. Em linhas gerais, esse *pecado* refere-se aos diversos momentos nos quais antropólogos agiam como arqueólogos, acreditando que sua missão se resumia a guardar a inventariar — para o esclarecimento das futuras gerações — todos os artefatos e elementos socioculturais das *civilizações primitivas* inevitavelmente condenadas ao desaparecimento (Peirano, 2004).

Nessa perspectiva, “o antropólogo (ocidental) deslocava-se para áreas do mundo que estavam sendo conquistadas por hábitos ocidentais em uma missão de salvar e trazer de volta as provas de uma vida social diferente (e muitas vezes anterior)” (Peirano, 2004, p. 50). O entendimento de que as sociedades tradicionais viriam a desaparecer parecia ser uma espécie de lugar-comum, se fazendo presente desde os primeiros momentos da sistematização do trabalho de campo. Era entendido, ainda, como uma situação que, para Malinowski (2018, p. 47), colocava a antropologia em uma situação “tristemente cômica, para não dizer trágica”, pois

“no exato momento em que se começa a pôr em ordem seus laboratórios, a forjar seus próprios instrumentos e a preparar-se para a tarefa indicada, o objeto de seus estudos desaparece rápida e irremediavelmente. Agora, numa época em que os métodos e objetivos da etnologia científica parecem ter se delineado, em que um pessoal adequadamente treinado para a pesquisa científica está começando a empreender viagem às regiões selvagens e a

estudar seus habitantes, estes estão desaparecendo diante de nossos olhos”.

Posto isso, a chamada “antropologia de salvamento” consiste em uma questão verdadeiramente urgente, visto que “culturas e sociedades inteiras estavam desaparecendo” frente a expansão cada vez mais rápida do mundo Ocidental (Peirano, 2004, p. 50), causando aos antropólogos a sensação de que não restava nada além da revoltosa tarefa de registrar os últimos suspiros desses *primitivos*. Dentro dessa mesma perspectiva geral, podem ser agrupadas toda uma série de debates e previsões referentes ao destino das sociedades indígenas, vistas como condenadas ao desaparecimento e, quando muito, à perda de sua cultura. O próprio futuro da antropologia enquanto ciência também compunha essa discussão, uma vez percebida como iminente a desaparecimento de seus principais objetos de estudo. A amargura frente a esse prognóstico pode ser percebida, em especial, nos “Tristes Trópicos” (1996) de Lévi-Strauss, lido por Geertz (2005, p. 58) como uma espécie de “tratado reformista”: uma acusação aos impactos do Ocidente no mundo não Ocidental, responsável por transformar os “antigos selvagens” em seres dilapidados que agora não fazem mais do que estragar as paisagens da cidade de São Paulo. E o mesmo pode ser dito da *Crônica* de Clastres (2020b), que, em diversos momentos, direciona seu enredo a uma crítica ao projeto colonialista do Ocidente³³.

Contudo, mesmo a crença no então iminente desaparecimento das sociedades tradicionais tenha sido, ainda no século XX, compartilhada tanto por antropólogos quanto pelo público em geral, é difícil conceber a existência de uma etnografia tão centrada nesse aspecto em particular quanto a “Crônica dos índios Guayaki” (Clastres, 2020b). Além da morte ser um tema central na imensa maioria dos capítulos da obra — que, como vimos, abordam desde as execuções que eram feitas pelos *Branco*s até os assassinatos cometidos no interior da sociedade Guayaki — o próprio desenvolvimento do livro parece ter sido intencionalmente pensado como sendo o relato final sobre a desaparecimento dos Guayaki, a ponto da etnografia ter sido caracterizada por Moyn (2004) como sendo o *obituário* desses indígenas.

³³ É importante assinalar que, ao nosso ver, a *Crônica* de Clastres (2020b, p. 70) não poderia ser considerada como uma espécie de “antropologia de salvamento” (Peirano, 2004), visto que o objetivo do autor não era preservar os aspectos culturais e sociais dos Guayaki para as futuras gerações, mas, sim conceber uma espécie de narrativa sobre sua morte, no que o autor chama de “discurso de sua decadência”

Da mesma forma que o título do livro evidencia a inspiração nas crônicas de viagem, a própria organização e ordenação dos capítulos deixa claro que objetivo Pierre Clastres (2020b) era narrar o *ciclo de vida* da sociedade Guayaki. Desta maneira, enquanto o primeiro capítulo — intitulado “Nascimento” — narra a vinda de uma nova criança Guayaki ao mundo, o último capítulo da obra — intitulado “Fim” — expõe o triste ultimato de que todos os indígenas observados por Clastres estão condenados ao mesmo fim que tiveram os demais povos originários exterminados pelo colonialismo europeu. Nesse infeliz epílogo, Clastres (2020b, p. 256) alega que, mesmo tendo retornado diversas vezes ao Paraguai nos anos seguintes jamais fizera questão de visitar seus interlocutores, pois não havia propósito nenhum em tal reencontro:

“Que teria com efeito encontrado? Em minha chegada a Arroyo Moroti, eles eram número de uma centena. Deixei-os um ano mais tarde: não restavam mais que 75. Os outros, mortos de doença, corroídos pela tuberculose, falta de cuidados, falta de tudo. Os sobreviventes: Destroços desesperados por ter tido que deixar sua pré-história, lançados que foram numa história que não lhes concernia senão para aboli-los. Trata-se na verdade de pouca coisa: apenas uma página a mais no monótono recenseamento — com datas, lugares e números mais e mais precisos — da desapareição das últimas tribos índias. Que é feito agora dos valentes caçadores Aché? Pelas últimas notícias, obtidas em 1968, não sobreviviam mais que uns trinta. Pouco importa, aliás, seu número, se estão de todo modo condenados, eles e os outros. A empresa, inaugurada no fim do século XV, chega agora ao fim; um continente inteiro estará livre de seus primeiros habitantes, e esse Mundo poderá logo, a justo título, se proclamar Novo. ‘Tantas cidades arrastadas, tantas nações exterminadas, tantos milhões de povos passados no fio da espada, e a mais rica e bela parte do mundo transtornada pela negociação das pérolas e da pimenta! Mecânicas vitórias’, Assim Montaigne saudava o triunfo americano da civilização ocidental.”

Mas quanto aos próprios Guayaki? Não eram eles mesmos capazes de perceber seu próprio destino e, a partir disso, lutar contra a perda de sua liberdade? Tal questionamento é posto e, ao mesmo tempo, resolvido por Pierre Clastres (2020b). Ora, a não ser em raras ocasiões, onde algum dos Guayakis “deixavam explodir sua cólera”, emitindo aos gritos seus desejos de flechar os brancos, o espírito geral do grupo é descrito pelo autor como de simples resignação: “eles aceitavam passivamente sua sorte” (Clastres, 2020b, p. 256). Da parte do etnógrafo, ficava apenas “o desejo de dar preferência à lembrança da piedade Aché, daquela gravidade de sua presença no mundo das coisas e dos seres. Testemunhas uma fidelidade exemplar a um saber muito

antigo, que num instante a selvagem violência do nosso dissipou” (Clastres, 2020b, p. 267).

Com efeito, o teor necrológico que emana da etnografia de Pierre Clastres (2020b) não passou despercebido nem mesmo por aqueles que fizeram elogios à sua obra, como podemos ver no prólogo à edição argentina de uma coletânea organizada em sua homenagem. Nesse texto, Eduardo Gruner (2007, p. 47) afirma que, em uma espécie de epifania, Clastres havia percebido desde o início que estava ali para ver os Guayaki morrer:

“Un mundo está siendo *suprimido* ante sus ojos. Un mundo orgulloso, libre, incluso *libertario*. Y quiere registrarlo, antes que sea demasiado tarde. No para *darles la voz*, ni para que *sobrevivan en la memoria*, no cualquier otra de esas sandeces de progresismo soberbio, de pequeño cretinismo ‘políticamente correcto’. Sino para arrojarlo como un escupitajo a la cara perpleja de los blancos, incluido los etnólogos. Para decirles: ¡Ahí los tienen! ¿Han visto, imbéciles, que se *podía* vivir de otro modo? ¿Creían ustedes que esta gente estaba esperándonos para que les explicáramos cómo existir? Y bien, ya es, ahora sí, demasiado tarde: para ellos, pero especialmente para nosotros; Aquí tienen ustedes lo que podía haber sido. Hagan lo que puedan con ello. Por supuesto, no pudimos hacer nada.” (grifos do autor).

A interpretação de Gruner (2007) parece apenas servir para reforçar nossa conclusão, exposta ainda no segundo capítulo, de que na obra de Pierre Clastres, o *selvagem* é representado e articulado unicamente como uma lição e advertência ao mundo Ocidental. A diversidade e a multiplicidade das alteridades indígenas são, dessa forma, reduzidas a uma imagem singular, um exemplo de humanidade a ser seguido, mesmo que aqueles que serviram de inspiração a essa lição estejam todavia condenados. Por conseguinte, o espírito geral da perspectiva clastreana sobre o *selvagem* parece lembrar a analogia feita por Alcida Ramos (2017) em um outro debate, no qual discorria sobre a prática, comum entre certos antropólogos, de privilegiar uma leitura quase poética das culturas indígenas ao mesmo tempo em ignoram as circunstâncias políticas e sociais concretas vivenciadas por esses povos. Tal situação é vista pela autora como fazendo lembrar uma inversão do famoso estado de espírito de uma vítima de assalto, no qual essa se sentia aliviada por ter os anéis levados ao invés dos dedos (Ramos, 2017). Amparando-se nessa mesma analogia, podemos dizer que, enquanto a perspectiva clastreana sobre o *selvagem* aceita, mesmo que criticamente, a *perda dos dedos*, o fato mais importante é que os *anéis ficaram para trás*, de forma que o bem-estar físico e moral das sociedades indígenas são

insignificantes quando comparados a exuberância cultural e moral que encanta o etnógrafo.

PALAVRAS FINAIS

Em sua avaliação de alguns dos impasses referentes à discussão sobre a categoria de *indigenismo*, normalmente entendida como indicadora, simplesmente, da “realização de políticas para os indígenas dirigida por não indígenas” (Beltrán, 1991, p. 125), Alcida Ramos (2014, p. 28) advoga pela necessidade de uma ampliação do conceito, que deveria ser pensado “para ir muito além da incorporação estatal dos povos indígenas, de modo a incluir o vasto território, tanto popular como erudito, de imagens e imaginários, verdadeiro ateliê onde se esculpem as muitas faces do *índio*”. Desse modo, o *indigenismo* é entendido por Ramos (2014, p. 28) como “um fenômeno político no sentido mais abrangente do termo”:

Não está nem limitado a políticas públicas ou privadas, nem às ações geradas por elas. Inclui também os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas dos direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios índios, que podem negar ou corroborar a imagética do *índio*. Todos esses atores contribuem para construir um edifício ideológico que toma a questão indígena como sua pedra fundamental.

Partindo dessa leitura, é possível propor uma aproximação entre o *indigenismo* e, por exemplo, o movimento literário indianista, no sentido de que ambos participam “na invenção de uma vinculação simbólica a processos de construção nacional e formação dos Estados latino-americanos” (Silva, 2014, p. 2). Sendo assim, é justamente com base na “combinação dos modos como índios são imaginados com cultura esteticamente valorizadas — de um lado — e explorados como pessoas e povos politicamente subordinados — por outro”, que podemos encontrar a chave empírica para comparação dos diferentes tipos de *indigenismos* latino-americanos, bem como, a maneira pela qual os indígenas foram representados e imaginados dentro dessas tradições em específico (Silva, 2014, p. 4).

Idealizado nos termos de uma “antropologia da antropologia” (Peirano, 1981), este trabalho teve como principal objetivo evidenciar que nossa disciplina também participa ativamente na construção de determinadas representações sobre as sociedades indígenas, devendo ser encarada como parte desse “edifício ideológico” (Ramos, 2014) que caracteriza ao *indigenismo*. Com este pressuposto em mente, nos

esforçamos para examinar a maneira específica pela qual as alteridades indígenas são representadas, estando fundamentalmente atreladas a um determinado projeto político no interior da obra de Pierre Clastres.

Em vista disso, iniciamos nossa dissertação com a construção de um apanhado geral sobre a obra Clastres, procurando delimitar os aspectos centrais de suas perspectivas teóricas, traçando-os em correlação direta com a influência do momento histórico no qual seu trabalho estava inserido. Acompanhando a cronologia da teoria clastreana, pudemos verificar toda uma série de transformações no pensamento do autor, culminando na conversão de seu esforço antropológico em direção a uma crítica ao Estado, tal como este é compreendido pelo mesmo. A partir disso, refletiu-se sobre os eixos fundamentais nos quais suas teses estão erguidas, identificando assim, de antemão, problemáticas distintivas e bastante particulares ao seu pensamento. Finalmente, ponderarmos que, apesar da obra de Clastres se constituir como importante referência para o desenvolvimento da etnologia, sua perspectiva teórica carrega consigo uma série de limites e contradições. Caberia, então, aprofundar seus efeitos.

Imbuídos desta tarefa, tais contradições foram trabalhadas de modo mais detido em nosso segundo capítulo, no qual nos esforçamos para delimitar a maneira específica com que Clastres representa a alteridade indígena, através da categoria de *selvagem*. Em nosso exame, identificamos que muitas das características definidoras daquilo que convimos chamar de *selvagem clastreano* partem de projetos políticos e epistemológicos anteriores a Clastres, de forma que sua mobilização da alteridade indígena acaba por reproduzir uma série de dinâmicas representativas, que vêm sendo articuladas desde a chegada dos Europeus às Américas.

Contudo, vimos também que, apesar dessa similaridade, o *selvagem clastreano* não pode ser pensado enquanto uma simples reprodução das ideologias iluministas do *bom selvagem*, uma vez que o entendimento do autor sobre o tema possui uma gama de singularidades que diferenciam sua representação particular das sociedades indígenas, daquelas que foram historicamente mobilizadas pelos pensadores europeus. Em especial, ressaltamos que, enquanto para os teóricos iluministas o *selvagem* era apenas uma metáfora que permitia tecer uma crítica às sociabilidades européias, o *selvagem clastreano*, mesmo que articulado de forma similar, é encarado pelo autor como tendo uma existência concreta. Em resumo, as sociedades indígenas da terras baixas da

América do Sul, limitadas a uma categoria unificadora, são mobilizadas enquanto crítica ao Ocidente.

Finalmente, nosso terceiro e último capítulo partiu do esforço por determinar o modo como Clastres representa e mobiliza a alteridade indígena no escopo de uma etnografia. Atentamos, assim, tanto para a situação etnográfica (Oliveira, 1999) na qual seu trabalho fora produzido, como também para a forma com que o autor encara tal panorama — tomado como condição de possibilidade para a análise antropológica por ele desenvolvida. Ao longo do texto, buscamos delimitar como aparece, em sua “Crônica dos índios Guayaki” (2020b), a categoria de *selvagem*, que, além de reproduzir em boa medida vários dos atributos percebidos no segundo capítulo, também expressa a percepção de uma diferença radical e absoluta entre o pesquisador de campo e os indígenas que eram objeto de seu estudo. A expressão dessa diferença entre o *Eu* e o *Outro* se faz igualmente presente nas próprias estratégias literárias de convencimento etnográfico utilizadas por Clastres, que parece construir a *Crônica* com o nítido intuito de escandalizar o leitor europeu, alvo de sua narrativa. Julgamos, ainda, que o terceiro capítulo possa ser visualizado como uma leitura complementar aos anteriores, visto que o exame da execução prática das ideias de Clastres auxilia no melhor entendimento dos limites de suas perspectivas teóricas, de forma que a *Crônica*, em sua argumentação, acaba por reforçar certas problemáticas contidas nas teses teóricas de Pierre Clastres.

Mesmo que a temática referente à representação do Outro na ciência antropológica seja, ao menos desde a segunda metade do século XX, um tema amplamente debatido, acreditamos que o aspecto diferencial de nosso trabalho esteja contido justamente no empreendimento de concentrar esse esforço analítico no pensamento de um único autor. Assim, enquanto a literatura crítica que reflete sobre a relação estabelecida entre a antropologia e a alteridade como objeto de estudo conduz suas investigações de forma bastante abrangente, abordando a herança teórica e etnográfica da antropologia como todo, apostamos aqui em um exame em menor escala, pautado pela identificação e escrutínio de elementos que poderiam se perder em uma análise mais ampla. Esperamos, dessa forma, que nossa pesquisa sirva também como incentivo a novas investigações que tenham por objetivo o dessecamento de obras clássicas da tradição antropológica, explorando minuciosamente as particularidades da relação histórica estabelecida entre nossa ciência e a alteridade

que lhe é campo de estudos. Além do mais, ao considerarmos que a obra de Pierre Clastres se consolida como um dos clássicos fundamentais no interior da etnologia brasileira, temos que a análise de suas ideias constitui-se também enquanto um exame de nossa própria perspectiva e herança teórica, numa interrogação sobre quais autores são centrais à formação de nosso pensamento e por quais motivos. Nessa mesma direção, cabe grifar o fato de que, segundo nossa investigação, obra de Pierre Clastres ressoa e impacta de modo especialmente central no campo brasileiro, aspecto que fomenta possibilidades de ampliação da presente presente pesquisa, enfatizando os aspectos diferenciais da circulação de sua teoria em campos outros, da América Latina à Europa.

Com base em nosso estudo, foi possível delimitar a ocorrência de um processo de transformação particularmente instigante, ocorrido em duas das principais ideias desenvolvidas no interior do sistema argumentativo de Pierre Clastres. Primeiro, o progressivo redirecionamento de sua crítica ao pensamento etnocêntrico ocidental, que, ao fim de sua obra, acaba se tornando um ataque direcionado à figura do Estado, visualizado pelo autor como sendo o signo de toda e qualquer divisão no interior de determinada sociedade. Uma transformação similar ocorre com a própria categoria de *selvagem*, que, como vimos, nem sempre teve o teor político e filosófico que viria a ter em suas produções finais. Pelo contrário, o uso da categoria de *selvagem* se inicia de forma cautelosa, quase sempre acompanhado de aspas, que indicavam a consciência sobre os problemas inerentes ao teor do termo.

E é justamente com o acirramento de sua crítica ao Estado que ocorre a transformação na categoria de *selvagem*, que passa a assumir a forma de um conceito verdadeiramente filosófico, convertido em uma chave crítica para repensar os rumos do mundo ocidental. Em nosso entendimento, tais transformações no pensamento do autor não podem ser pensadas enquanto processos separados; ao invés disso, cabe tomá-las, ambas, como elementos basilares de um mesmo projeto crítico: assim, o *selvagem clastreano* depende da crítica ao Estado, e, da mesma forma, a crítica ao Estado depende do *selvagem clastreano*, visto que esse é tido pelo o autor como o principal exemplo concreto para que pensemos no fim dessa instituição.

Em suma, o *selvagem*, tal como representado por Pierre Clastres, cumpre em sua obra a função específica de propor alternativas às sociedades ocidentais. O problema, entretanto, é a conversão dessa alternativa em um projeto no qual os próprios

indígenas estão fadados ao progressivo desaparecimento, visto que, na percepção de Pierre Clastres, a degradação de suas sociedades não somente é um processo irreversível, como também conforma o pré-requisito para toda pesquisa antropológica. Ora, tal circularidade em sua perspectiva não terminaria por transformar seu próprio viés político em uma simples apropriação exotizante da alteridade, funcionando esta de acordo com os interesses da sociedade Ocidental?

Avaliamos que um questionamento sobre os modos com que os indígenas e outras alteridades foram representados no interior de nossas abordagens antropológicas possa servir como uma chave de leitura que permite, entre outras coisas, um melhor entendimento acerca do legado e dos horizontes de realização de nossa disciplina. Além do mais, considerando o papel político exercido pelos antropólogos, compreendemos ser parte de nosso dever, também, a construção de ferramentas analíticas que auxiliem na mediação do necessário diálogo entre diferentes concepções de mundo.

E, é justamente por esse motivo que uma reflexão sobre a representação do Outro em nossas obras permanece se fazendo importante. Trata-se, afinal, de um meio pelo qual podemos meditar sobre o papel exercido pelas categorias e conceitos que utilizamos, num contínuo processo de repensar e refinar nossas próprias ideias. Tendo em vista que um dos maiores desafios de nossa prática é acompanhar e “captar o movimento na fluidez que transborda de nosso território, de nosso *campo*” (Leal, 2021), analisar a forma pela qual a multiplicidade das realidades que investigamos foram apreendidas e representadas em nossos estudos pode ser encarada como uma abertura de possibilidade à miradas críticas sobre os limites e potencialidades inerentes aos propósitos da antropologia.

REFERÊNCIAS

- ABENSOUR, Miguel (org.) **El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política**. Buenos Aires: Del Sol, 2007.
- ABREU FILHO, Ovídio De "Pierre Clastres (1934-1977)" in: ROCHA, Everaldo; FRID, Marina (orgs.) **Os Antropólogos: Clássicos das Ciências Sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015.
- ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. **Equatorial**, nº 5, vol. 8. p. 193-226, 2018.
- ALATAS, Syed Hussein. **The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism**. Frank Cass: London, 2006.
- AMSELLE, Jean-Loup. **Le sauvage a la mode**. Paris: Le Sycomore, 1979.
- ASAD, Talal; REINHARDT, Bruno. Introdução a "Anthropology and the Colonial Encounter", Talal Asad. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 313-327, 2018.
- BALANDIER, Georges. **Antropo-lógicas**. São Paulo, Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- BARBOSA, Gustavo Baptista. **A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRJ. Rio de Janeiro: 2002.
- BARBOSA, G. B.. A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres. **Revista de Antropologia**, v. 47, n. 2, p. 529-576, jul. 2004.
- BELTRÁN, Gonzalo. **Obra antropológica completa. Tomo II**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- BENSA, Alban. **La antropología a prueba de la historia**. In: El fin del exotismo: ensayos de antropología crítica. Zamora: Colegio de Michoacán, 2016, p.29-70.
- BIRNBAUM, Pierre. Sur les origines de la domination politique : à propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres. Suivi de.... In: **Revue française de science politique**, 27^e année, nº1, 1977. pp. 5-21.
- Cadogan, Leon. Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. **Revista de Antropologia**, 1(1), 35-42, 1953.
- CAMPOS, Vanessa Gomes de. **Das pedreiras às torres e carrancas: uma nova Catedral para Porto Alegre**. Porto Alegre: Catedral Madre de Deus, 2021.
- CARRARA, Sérgio et al. (orgs.). "Metodologia de projetos de pesquisa". In: -. **Curso de Especialização em Gênero e Sexualidade**. Rio de Janeiro: CEPESC; Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2010.

CLASTRES, H el ene. **La Tierra Sin Mal: el profetismo tup -guaran **. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2007

CLASTRES, Pierre "Avant propos   L. Cardogan". **Diccionario Guayaki-Espa ol**. Paris: Société des Américanistes, 1968c.

CLASTRES, Pierre "Compte-rendu de mission chez les Indies Guayaki". **L'Homme**, IV, n. 2, 1964, pp. 122-25.

CLASTRES, Pierre "Ethnografie de Indies Guayaki". **Journal de la Société des Américanistes**, t. LVII, 1968b, pp. 9-61.

CLASTRES, Pierre "Ethnologie des Indies Guayaki: La vie sociale de la tribu". **L'Homme**, VII, n. 4, 1967, pp. 5-24.

CLASTRES, Pierre **La vie sociale d'une tribu nomade: les Indies Guayaki du Paraguay**. Thèse de Doctorat d'Etat, 3 Cycle. Paris: Sorbonne, 1965.

CLASTRES, Pierre "Le Clou de la corisi re". **Les Temps Modernes**, n. 299-300, 1971.

CLASTRES, Pierre "Leon Cadogan". **L'Homme**, XIV, n. 2, 1974, pp. 135-36.

CLASTRES, Pierre "Marthenko". **Textures**, n. 10-11, 1975, p. 45-46.

CLASTRES, Pierre "Mission au Paraguay et au Brésil". **L'Homme**, VII, n. 4, 1967b, pp. 101-08.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado - Pesquisas de antropologia política**. S o Paulo: Ubu Editora, 2020.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política**. S o Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

CLASTRES, Pierre. **Crônica dos  ndios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai**. São Paulo: Editora 34, 2020b.

CLASTRES, Pierre. Entre Silêncio e Diálogo (p. 87-90). In: LÉVI-STRAUSS, **Claude**. **L'arc Documentos**. São Paulo: Documentos, 1968.

CLASTRES, Pierre. **La Palabra Luminosa: Mitos y cantos sagrados de los guaranies**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993.

CLASTRES, Pierre. **Mythologie des Indies Chulipi.  dition pr par e par Michel Cartry et Helene Clastres**. Louvain-Parais: Peeters, 1992

CLASTRES, Pierre. SEBAG, Lucien. "Cannibalisme et mort chez les Guayakis". **Revista do Museu Paulista**, N. S., V. XIV, 1963.

CLIFFORD, James. **Sobre a autoridade etnográfica**. In: **A experi ncia etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. 320p.

CORONIL, Fernando. M s all  del occidentalismo: hacia categoría geohist ricas no imperiales. **Casa de las américas**. n. 214/enero-marzo de 1999.

DEAN, Bartholomew. 1999. "**Critical Re-Vision: Clastres' Chronicle and the optic of primitivism**". *Anthropology Today*, 15 (2): 9-11.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **O anti-édipo**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DOSSE, François. **Histoire du structuralisme. Tome I : Le champ du signe 1945-1966**. Paris, La Découverte, coll. « Poche – Sciences humaines et sociales », 2012a.

DUCHET, Michele. **Antropología e Historia en el Siglo de las Luces: Buffon, Voltaire, Rousseau, Gelvecio, Diderot**. México: Siglo Veintiuno Editores, 1975

EAGLETON, Terry. **Ideologia: Uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2019

FABIAN, J. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Vozes, 2013

FAUSTO, Carlos. "Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In: Manuela Carneiro da Cunha (ed.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, FAPESP/Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura: 1992.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FERREIRA, Tatiana. A antropologia política de Pierre Clastres em Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, v.3, n.1, jan.-jun., p.375-383, 2011.

FRANCO, Afonso Arinos Melo. **O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural**. Rio de Janeiro: José Olympio INL, 1976

GEERTZ, Clifford. "Deep hanging out". **The New York Review of Books**, 1988.

GEERTZ, Clifford. **Obras e Vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

GLEDHILL, Jonh. **El Poder Y Sus Disfarces: Perspectivas antropológicas de la política**. Barcelona: Ediciones Belaterra, 2000.

GODELIER vs. CLASTRES: Polêmica na Antropologia. *Zona Erógena*: Buenos Aires: 1993, nº16, p. 1-10. Tradução: ÁLVARES, Lucas Parreira. "Ser marxista na antropologia": Uma entrevista com Maurice Godelier. In: **Práxis Comunal**, v. 1, n.1, p. 179-187, jan./dez. 2018.

GODELIER, Maurice. **Horizon, trajets marxistes en anthropologie**. Paris: Librairie François Maspero, 1977.

GODELIER, Maurice. **La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los Baruya de la Nueva Guinea**. Madrid: Ediciones Akal, 1986.

GOLDMAN, Márcio. Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2011, v. 54 n.2, pp. 578-599.

GOLDMAN, Márcio; LIMA, Tânia Stolze. Pierre Clastres: etnólogo da América. **Sexta-Feira 6 – Utopia**, pp. 291-309, 2001.

GRAEBER, David; WENGROW, David. **The dawn of everything: a new history of humanity**. Great Britain: Penguin Books, 2021.

GRUNER, Eduardo. Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria IN: ABENSOUR, Miguel (org.) **El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política**. Buenos Aires: Del Sol, 2007.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

KUPER, "Antropologia e colonialismo" in: KUPER, Adam. **Antropólogos e antropologia**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

KUPER, Adam. **The invention of primitive society: transformations of an illusion**. London: Routledge, 1988. 264 p.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 1982. 239 p.

LANNA, Marcos As sociedades contra o Estado existem?: Reciprocidade e poder em Pierre Clastres. **Mana** [online]v. 11, n. 2d, 2005

LEAL, Ondina Fachel. **Os Gaúchos: cultura e identidade masculina no pampa**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2021.

LECLERC, Gérald. **Crítica da Antropologia: Ensaio acerca da história do africanismo**. Lisboa, Editorial Estampa, 1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas 1: O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas, SP: Editora Papyrus, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÉVI-STRAUSS. **Antropologia Estrutural Dois**. São Paulo: ubu, 2017.

LIMA, T. S. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. **Revista De Antropologia**, 54(2), 2012.

LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Marcio. Prefácio. In Clastres, Pierre, **A sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Ubu, 2020.

LOBO, Lilia Ferreira. **Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

LOYER, Emmanuelle. **Lévi-Strauss**. São Paulo: Edições SESC, 2015.

MAIA LIMA, A. H.; TÓTORA, S. Pierre Clastres e a fórmula "Contra-Estado": Antropologia da Resistência e do Movimento. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 195–223, 2022.

MALINOWSKI, Bronisław. **“Os argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia”**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MARQUES, A. C. Cartografias da ordem e da violência. Entre a guerra ameríndia e as “brigas de família” sertanejas. **Revista De Antropologia**, 54(2), 2012.

MATTOS, Franklin de. “Outra versão das luzes” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos Sobre a Política e as Artes**. São Paulo: Ubu Editora / Editora UNB, 2020.

MEILLASSOUX, Claude. **Mujeres, Graneros y Capitales: Economía doméstica y capitalismo**. Cerro Del Agua, México: Siglo Veintiuno Editores, 1977.

MONTAIGNE, Michel de. **Dos Canibais**. São Paulo: Alameda Editorial, 2009.

MOYN, Samuel. "Of savagery and civil society: Pierre Clastres and the transformation of french political thought". **Modern Intellectual History**, 1(1): 55-80, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O Nascimento do Brasil e Outros Ensaio: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PAGDEN, Anthony. **La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa**. Madrid: Alianza, 1988, p. 21-49.

PEIRANO, Mariza G. S. **The Anthropology of Anthropology: The brazilian case**. Tese de Doutorado. Harvard University, Cambridge, Massachusetts, Junho, 1981.

PEIRANO, Mariza. Pecados e virtudes da antropologia: uma reação ao problema do nacionalismo metodológico. **Novos Estudos**, n. 69, 2004.

PRADO JÚNIOR, Bento. “Prefácio” In: CLASTRES, Pierre, **A arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagens e transculturação**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

QUINTERO, Pablo. El Salvaje Anticapitalista y sus Modos de (re)producción. In: RAMOS, Alcida Rita, CONCHA ELIZALDE, Paz e FIGUEIRA, Patricia (orgs.). **Las máscaras del capitalismo colonial/moderno en el polo marginal**. Buenos Aires: Del Signo, 2021.

QUINTERO, Pablo. Mito-lógicas del diablo en el chaco argentino. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, RS. Vol. 9, n. 1 (jan./jun. 2015), f. 239-262.

RAMOS, Alcida Rita. El Indio Hiperrreal. In: RAMOS, Alcida Rita, CONCHA ELIZALDE, Paz e FIGUEIRA, Patricia (orgs.). **Las máscaras del capitalismo colonial/moderno en el polo marginal**. Buenos Aires: Del Signo, 2021.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo: um orientalismo americano. **Anuário Antropológico**. Brasília, n. 1, p. 27-48, 2012.

RAMOS, Alcida Rita. The Politics of perspectivism. **Annual Review of Anthropology**, v. 41, p. 481-494, 2012.

RAMOS, Alcida. **El giro que no gira o esto no es una pipa**. IV Congreso de Antropología Latinoamericana, Bogotá, 6-9 de junio de 2017.

REYNOSO, Carlos. **Crítica de la antropología perspectivista: Viveiros de Castro - Philippe Descola - Bruno Latour** - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SB, 2015.

RICHIR, Marc. Algunas reflexiones epistemológicas preliminares acerca del concepto de sociedades contra el Estado In: ABENSOUR, Miguel (org.) **El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política**. Buenos Aires: Del Sol, 2007.

RIVAS, Gilberto López y. **Antropología, etnomarxismo y compromiso social de los antropólogos**. Melbourne: Ocean Sur, 2010.

ROHDEN, Fabíola. Antropologia, história e gênero. **Interseções: revista de estudos interdisciplinares** - Ano 1, n. 1 (1999) - Rio de Janeiro: UERJ, NAPE, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos Sobre a Política e as Artes**. São Paulo: Ubu Editora / Editora UNB, 2020.

SAHLINS, Marshal. **Age de pierre, Age d'abondance**. Paris: Gallimard, 1976.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward. "A representação do colonizado: interlocutores da antropologia". In **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 114-136.

SILVA, Cristhian Teófilo da. O índio na imaginação nacional da América Latina. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 17-28, 2014.

SPERBER, Dan. **Que és el estructuralismo? El estructuralismo en antropología**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1975

STOLER, Ann Laura. "Colonial Archives and the Arts of Governance." **Archival Science** 2 (1-2): 87-109, 2002.

SZTUTMAN, R. Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política. **Revista De Antropologia**, 63(1), 185 - 213, 2020.

SZTUTMAN, Renato. A potência da recusa – algumas lições ameríndias. **Sala Preta**. vol. 13, n. 1, jun 2013a, p. 163-182.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal - A ação política ameríndia e seus personagens**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. 458 pp. São Paulo: USP, 2005.

SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe do Estado? Pierre Clastres e a vertigem tupi. **Novos Estudos**. n. 83, mar./2009a, p. 129-157.

TERRAY, Emmanuel. **Une Nouvelle anthropologie politique?**. In: L'Homme, 1989, tome 29 n°110. pp. 5-29.

TIBLE, Jean. **Marx Selvagem**. Autonomia Literária, 2020.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of the otherness. In: FOX, Robin (ed.) **Recapturing Anthropology**. SAR: Santa Fe, 1991, p. 17 - 44.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O medo dos outros. **Revista De Antropologia**, 54(2), 2012.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Arawaté: Os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor - ANPOCS, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimendaju e os Guarani. In: NIMENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Editora da USP/Hucitec, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Mais conhecido como... [Orelha de Livro]” In: CLASTRES, Pierre. **Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai**. São Paulo: Editora 34, 2020b.

ANEXO 1

ANÁLISE DA BIBLIOGRAFIA DE CLASTRES

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Troca e poder: Filosofia da chefia indígena." In: A Sociedade Contra o Estado - Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2020	1962
ARGUMENTO CENTRAL	
<p>A poliginia é um meio intencional que as sociedades indígenas souberam inventar para neutralizar a violência da autoridade política. A instituição da poliginia mantém o chefe como prisioneiro do grupo, neutralizando seu poder e impedindo o surgimento de um poder político coercitivo.</p>	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none">• Qual a natureza da chefia e do poder político nas sociedades indígenas?	
RESUMO	
<p>Uma análise da natureza do poder político nas sociedades indígenas. Clastres critica as abordagens tradicionais, que só enxergam o poder político através da falta ou do excesso, e procura encontrar os traços ideais da chefia indígena. Utiliza a tese dos três traços principais da chefia indígena propostos por Lowie (1948), respectivamente, fazedor de paz, generoso, bom orador, e complementa sua existência com exemplos tirados de diversas sociedades indígenas diferentes. O ponto de virada é quando Clastres propõe, com base nos casos sul americanos, a existência de um quarto traço ideal da chefia indígena: a poliginia, que existe na maioria das sociedades sul americanas independente dos traços políticos, econômicos ou sociais dessas mesmas sociedades. A poliginia, que é um privilégio, se distingue dos demais traços constituintes da chefia por necessitar de um princípio de reciprocidade para sua existência: o líder exerce direito sobre um número anormal de mulheres, enquanto o grupo tem o direito de exigir deste líder seus dons como chefe. Clastres percebe, no entanto, que analisar a poliginia do chefe pelo princípio da troca é insuficiente, uma vez que resultaria sempre no paradoxo de que a mulher é um bem muito mais valioso do que o que quer que seja que o chefe possa proporcionar ao grupo. Clastres então recusa a perspectiva do acidente e busca a intencionalidade sociológica no fenômeno. Percebe-se assim, que o chefe é na verdade quem deve ao grupo. A poliginia funciona assim como um aparelho de recusa e defesa, que neutraliza o poder do chefe, fazendo esse ser o prisioneiro do grupo. "O poder é venerado em sua impotência."</p>	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none">• Chefia;• Poder Político;• Poliginia;• Intencionalidade Sociológica;• Recusa;	

SELVAGEM/PRIMITIVO
<p>É interessante que selvagem aparece como nomenclatura, mas não como categoria. Inclusive, Clastres usa indígenas a todo momento para se referir aos indígenas, algo que não é tão comum em sua obra posteriormente, conforme a categoria de selvagem vai ganhando força argumentativa, teórica e política.</p>
PODER
<p>"O poder é venerado em sua impotência". Toda a ideia do texto é conceber a poliginia como mecanismo ativo através do qual a sociedade indígena conscientemente recusa o surgimento do poder político coercitivo.</p>
ESTRUTURALISMO
<p>Mesmo utilizando-se de conceitos consagrados da análise estrutural, é possível visualizar aqui o início de sua percepção acerca dos limites do estruturalismo, principalmente quando percebe que apenas uma perspectiva tradicional de troca e reciprocidade não seria capaz de explicar a poliginia da chefia.</p>
RECUSA ("CONTRA")
<p>Apesar de não usar a categoria de forma sistemática, é possível dizer que o poder político é concebido em termos de recusa. A intencionalidade sociológica da poliginia do chefe faz com que este seja um mecanismo de defesa das sociedades indígenas para a institucionalização do poder.</p>
CRÍTICAS CLASTREANAS
<p>Clastres critica as duas ideias centrais na teoria etnológica sobre a natureza do poder político indígena, a qual ele chama de macropolítica dualista, onde ou este é tido em termos de "falta" ou em termos de "excesso". Também há uma crítica às análises etnocêntricas que não permitem descobrir nada a não ser paradoxos, e um apontamento sobre os limites de uma perspectiva que só considere troca e reciprocidade.</p>

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. SEBAG, Lucien. "Cannibalisme et mort chez les Guayakis" . Revista do Museu Paulista, N. S., V. XIV, 1963	1963
ARGUMENTO CENTRAL	
<p>Os Guayaki são canibais, e o canibalismo nos leva ao centro da cultura de seu grupo, uma vez que todas as formas de comportamento e crença estão associadas, de uma forma ou de outra, ao consumo de carne humana.</p>	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> • Como se dá o canibalismo no interior de um subgrupo Guayaki e como o canibalismo se relaciona com os outros aspectos da vida social selvagem. 	

RESUMO
<p>Primeiro resultado de uma pesquisa mais ou menos sistemática com o povo Guayaki, sendo o resultado provisório de duas estadias com o grupo (fevereiro a junho de 1963 e julho de 1963 a janeiro de 1964). Começam apontando para o quão recente são os estudos sobre os Guayaki, uma vez que, por serem povos nômades, jamais houve a possibilidade de um estudo sistemático sobre o grupo, situação que mudou quando estes indígenas foram retirados da floresta e fixados na terra de um paraguaio (<i>situação essa que aparece na "Crônica dos índios guayaki" de Clastres</i>). O foco do artigo é a descoberta de que um dos dois subgrupos Guayaki estudados praticava o canibalismo -- o que é, segundo os autores, <i>uma verdade</i> e não um <i>me disseram</i>: é uma realidade que todos os indivíduos sabem e, além disso, esses indígenas são "psicologicamente canibais", expressando sempre seu desejo de consumir carne humana. O texto passa então a debater o canibalismo e as formas como ele se relaciona a diversos outros aspectos da vida social: as categorias de morte; os nomes; a alma; etc. Chama a atenção a conclusão de que o canibalismo parece ter apenas um valor alimentício ali, não tendo nenhum valor ou significado religioso que se perceba. Além disso, é também destacado que as regras de quem pode comer a carne de quem são poucas, o que mais vale são as escolhas pessoais. Por fim, assinala-se que é apenas um texto introdutório, mas que já pode ser concluído que o canibalismo nos leva ao centro da cultura desse grupo.</p>
CONCEITOS CENTRAIS
<ul style="list-style-type: none"> ● Guayaki; ● Canibalismo; ● Nomadismo; ● Morte; ● Nomes; ● Alma;

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. " Independência e exogamia ". In: A Sociedade Contra o Estado - Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2020	1963
ARGUMENTO CENTRAL	
<p>A função da exogamia local não é negativa (proibição do incesto), mas positiva: ela é o meio para a aliança política.</p>	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Qual a natureza das unidades sociopolíticas da Floresta Tropical? 	
RESUMO	
<p>Parte de uma crítica a contraposição falsificadora entre Andes e Floresta Tropical, a qual seria sempre guiada mais por um "estado de espírito" que por uma metodologia científica em si. Nessa contraposição, os traços "ocidentais" dos Andes são ressaltados como um meio de tornar os povos da Floresta Tropical cada vez mais primitivos, ao mesmo tempo em que seus traços se tornam caricaturas que definem a sociedade como um todo. Analisando a natureza social e</p>	

política desses povos da Floresta Tropical, Clastres trabalha a partir de várias investigações e categorias correntes, criticando-as e propondo novas visões analíticas que reconheçam a intencionalidade sociológica dessas sociedades. A principal delas é a noção de exogamia local, a qual era vista apenas como um meio de proibir o incesto (negativo). Clastres vê uma positividade política nessa categoria, encontrando na exogamia local o meio da aliança política. Conclui afirmando que as sociedades indígenas da Floresta Tropical só são "arcaicas" negativamente, segundo nossos critérios europeus.

CONCEITOS CENTRAIS

- Floresta Tropical (em contraposição com os Andes);
- Unidades Sociopolíticas;
- Sociologia Indígena (num sentido de organização social);
- Sociedades Homogêneas;
- Chefia;
- Exogamia Local;
- Recusa;
- Intencionalidade Sociológica.

SELVAGEM/PRIMITIVO

No início, primitivo aparece de um modo crítico, como se representasse um não entendimento dessas sociedades: quanto mais se dilatava os traços "ocidentais" dos Andes, mais primitivos apareciam os povos da Floresta. Mais para o final do texto, é a categoria de arcaicos que aparecem positivada ("arcaicas, as sociedades ameríndias o foram, mas, se é lícita a expressão, negativamente e segundo os nossos critérios europeus". Chama atenção o "se é lícita a expressão". Parece haver aqui ainda uma certa hesitação em utilizar primitivo/selvagem como categoria política, apesar do significado em si da categoria já estar muito bem expresso na conclusão do texto.

PODER

Nada propriamente sobre a categoria de **poder**, mas a conclusão final do texto tem a ver com a *natureza da política indígena*.

MARXISMO

Nada sobre marxismo propriamente, mas o uso de algumas categorias como infraestrutura e superestrutura aparecem no texto em alguns momentos.

RECUSA ("CONTRA")

O tema da recusa aparece aqui de uma maneira mais ou menos discreta. A recusa ao mecanismo da homogeneidade aparece como um atestado da criatividade inerente das sociedades indígenas.

CRÍTICAS CLASTREANAS

Clastres crítica as contraposições entre Andes e Floresta Tropical que são guiadas pelo que ele chama de um "estado de espírito"; Não só critica algumas interpretações clássicas como traz alternativas para elas, como é o caso da questão referente à "família extensa"; Existe já aqui uma

modesta crítica ao modelo europeu, o que mais tarde se desenvolve como a crítica radical ao Ocidente.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. " O arco e o cesto ". In: A Sociedade Contra o Estado - Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2020	1966
ARGUMENTO CENTRAL	
A oposição masculino e feminino na sociedade guayaki imprime sua marca em todos os aspectos da vida social, principalmente através do arco e do cesto, objetos masculinos e femininos, respectivamente. E, a troca como essência social assume na sociedade guayaki uma forma dramática (devido a poliandria), que é evidenciada através dos cantos masculinos.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none">• Como a oposição entre masculino e feminino na sociedade guayaki é expressa através das lógicas que envolvem o arco e o cesto?• Como a forma que assume a troca como essência social frente a poliandria Guayaki?	
RESUMO	
Discute os modos pelos quais a oposição entre masculino e feminino se exprime na sociedade Guayaki, e explora o arco e o cesto como dois objetos que podem servir de marco explicativo para essa relação de oposição. Clastres explora o modo como a oposição entre masculino e feminino envolve a totalidade da vida social Guayaki, o modo como essa oposição é apreendida socialmente, e o fenômeno de dois homens que, por motivos distintos, carregam um cesto ao invés de um arco. Por fim, Clastres descobre a existência de uma segunda oposição secreta: entre os caçadores eles mesmos. Relacionado estruturalmente o tabu alimentar de que os homens não podem comer a própria caça, e a poliandria como solução para a falta de mulheres na sociedade guayaki, Clastres chega a um entendimento do fenômeno que inicia o texto: os cantos masculinos. Esses cantos podem ser vistos como uma expressão do modo dramático que a troca ocorre na sociedade guayaki: uma forma pela qual os homens expressam sua individualidade e, ao mesmo tempo, sua insatisfação. Trata-se de um meio de escapar da vida social, recusando simbolicamente a troca que a funda.	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none">• Divisão Sexual;• Arco e Cesto;• Poliandria;• Troca;• Linguagem;	
SELVAGEM/PRIMITIVO	
Tanto selvagem quanto primitivo aparecem no texto de modo puramente descritivo, não constituindo categoria filosófica/política específica.	
MARXISMO	

O máximo que dá para citar é o uso da categoria de alienação.
ESTRUTURALISMO
Novamente, a análise diversas vezes assume uma forma similar a de Lévi-Strauss, utilizando várias categorias do autor. Mas, ao mesmo tempo, apresenta uma insistência constante no dinamismo e na não-inércia dessas relações analisadas.
RECUSA ("CONTRA")
O canto como uma recusa no plano da linguagem.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "De que riem os índios?" In: A Sociedade Contra o Estado - Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2020	1967
ARGUMENTO CENTRAL	
Entre os Chulupi do Chaco, o mito possui também a função de "desmistificar o medo", mostrando seres amedrontadores da vida social indígena (o xamã e o jaguar) como grotescos e em posição contrária da verificada na vida real. Dessa forma, os Chulupi fazem na esfera do mito aquilo que lhes é proibido no plano real.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● De que riem os índios e por que? 	
RESUMO	
O título do texto é justamente a pergunta central que o orienta: de que riem os índios? Inspirado nas Mitológicas de Lévi-Strauss, Clastres defende que mesmo sendo importante "levar os índios a sério", deve-se tomar cuidado para não levar a sério demais e acabar ignorando aspectos menos acentuados da realidade indígena, como o humor, por exemplo. Sendo assim, Clastres procura a transcrição de dois mitos Chulupi que têm a função de fazer rir, e analisa onde se localiza neles essa dimensão humorística. Através das histórias grotescas de um xamã e um jaguar, onde os personagens são constantemente vítimas de sua própria estupidez, Clastres chega a conclusão de que o mito é engraçado para os indígenas justamente porque a posição desses personagens é contrária nos mitos ao que é na vida real. Desse modo, os Chulupi fazem na esfera do mito aquilo que lhes é proibido no plano real.	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Mitos; ● Humor; ● Xamã e Jaguar; ● "Função" 	
SELVAGEM/PRIMITIVO	

Ambos, **selvagem** e **primitivo**, aparecem no texto **entre aspas**. Indica, pelo menos à primeira vista, que Clastres não havia ainda formulado a ideia **enquanto categoria** ainda, usando apenas os termos de modo incerto e cauteloso.

ESTRUTURALISMO

Apenas referência às Mitológicas de Lévi-Strauss

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. " Entre Silêncio e Diálogo " (p. 87-90). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. L'arc Documentos. São Paulo: Documentos, 1968	1968
ARGUMENTO CENTRAL	
A etnologia, mesmo que fundada na "Grande Partilha" (que também caracteriza o Ocidente enquanto tal), pode vir a ser a condição de possibilidade para a superação dessa partilha, ao abrir o caminho para um diálogo com o pensamento primitivo e com o Outro.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Qual a "qualidade" da etnologia como ciência humana e quais suas possibilidades para um futuro? 	
RESUMO	
<p>Homenagem a Lévi-Strauss. Clastres discute sobre o surgimento da civilização Ocidental através do que ele chama de "Grande Partilha", que opera desde o auge do mundo grego onde os Homens eram separados entre bárbaros e civilizados. Gasta um bom tempo discutindo sobre a violência que caracteriza o Ocidente, cujo pensamento que lhe dá sentido não permite a existência do Outro como tal. Mesmo existindo alguns "pontos luminosos", algumas "vozes que se erguem em defesa dos selvagens" resultam no "bom selvagem". Isso, no entanto, não é o suficiente para findar a grande divisão. Sendo assim, Clastres vê na etnologia uma possibilidade para superar essa divisão. Mesmo que fundada a partir da grande partilha, da divisão entre o Ocidente e o Outro a etnologia pode vir a ser condição de superação da grande divisão, uma vez que inaugura a possibilidade de um diálogo com o pensamento selvagem e, conseqüentemente, com o Outro.</p>	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● "Grande Partilha"; ● Selvagens; ● Bom Selvagem; ● Ocidente (Violência); ● Etnologia (Ciência do Homem e a Provável Ponte) 	
SELVAGEM/PRIMITIVO	
<p>Selvagem, aparece nesse texto com vários sentidos, tanto uma selvageria ocidental, que caracteriza a violência para com a alteridade que forma o Ocidente. Aparece também num sentido puramente nominal descritivo (esses selvagens estão desaparecendo). Existe também a apreciação</p>	

da categoria de bom selvagem, em um teor quase que crítico, no qual esse "ponto luminoso" no discurso ocidental não serve para subverter sua lógica.

MALENCONTRO

Nada sobre essa ideia propriamente, mas a ideia de "Grande Partilha" pode ser relacionada ao tema do *malencontro*.

RECUSA ("CONTRA")

Aqui é o Ocidente quem "recusa em deixar subsistir aquilo que não é idêntico".

CRÍTICAS CLASTREANAS

Crítica radical ao Ocidente e a "etnologia clássica", inevitavelmente marcada pela oposição através da qual nasceu. Têm também, uma crítica sutil aos defensores do bom selvagem, no sentido de que tais escritos são só um ponto iluminado que não "compensam" a violência do Ocidente.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Copérnico e os selvagens" . In: A Sociedade Contra o Estado - Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2020.	1969
ARGUMENTO CENTRAL	
Existe um obstáculo epistemológico nas análises sobre o poder nas sociedades indígenas. Esse obstáculo só será superado com o abandono do exotismo e o reconhecimento da existência de que o poder político não necessita ser universalmente coercitivo.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none">Quais são os obstáculos epistemológicos que impedem o surgimento de uma antropologia política e como iniciar a superação destes obstáculos?	
RESUMO	
A partir de uma análise da obra de Lapierre (1968), Clastres começa a definir os grandes problemas e obstáculos epistemológicos que impedem o surgimento de uma antropologia política que reivindique seu próprio terreno. Considerando que as categorias africanistas servem apenas ao continente africano e não a América indígena, Clastres começa a interrogar qual a natureza do poder nessas sociedades. Chega a conclusão de que o obstáculo epistemológico em questão é a própria ideologia Ocidental, que enxerga uma ausência nas sociedades onde o espelho não devolve a sua própria imagem e semelhança (característica ideológica essa que se mistura ao pensamento científico, criticado radicalmente por Clastres) e, da mesma forma, a exotização dessas sociedades. Clastres afirma então que não existem sociedades sem poder, apenas sociedades sem o poder coercitivo, cuja ausência é a categoria universal na diversidade das culturas indígenas da América do Sul.	
CONCEITOS CENTRAIS	

- Poder;
- Coerção;
- Antropologia Política;
- Ocidente;
- Ideologia e Ciência.

SELVAGEM/PRIMITIVO

Na maior parte das vezes, aparece de modo descritivo e, em alguns momentos, até mesmo acompanhado de aspas. Aparece até de uma forma um tanto quanto crítica, principalmente quando articula a ideia de "sem fê, sem lei, sem rei", parecendo apontar para um entendimento de que tal frase faz parte do exotismo atrelado às sociedades indígenas. Trabalha mais com a categoria de arcaico, apesar de criticar seus critérios. Por fim, é interessante reparar que Clastres define a ausência do poder coercitivo como a característica universal no meio da diversidade dos povos indígenas.

PODER

O poder político nas sociedades indígenas é justamente o foco do texto. Clastres defende que as análises vigentes sobre o tema acabam por privilegiar apenas a ideologia ocidental e, nesse processo, a ciência não enxerga poder nas sociedades outras. Mas, "quando o espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que não haja nada que observar.". Sendo assim, a análise do poder político nessas sociedades deve partir primeiro de um abandono do exotismo, o qual permite compreender que o poder político nem sempre é coercitivo. A análise leva Clastres a três conclusões preliminares sobre o poder nas sociedades primitivas: 1) Não se pode repartir as sociedades entre *com poder* ou *sem poder*, mas sim entre aquelas nas quais o poder é *coercitivo* e aquelas nas quais o poder *não é coercitivo*; 2) O poder político coercitivo não é a medida universal de todas as sociedades; 3) Não existe sociedade sem poder.

MARXISMO

Aparece Engels como atrelado a Morgan e a perspectiva evolucionista. Além disso, na conclusão Clastres indica que as questões que são por ele colocadas no texto não foram nem sequer pensadas por Marx e Engels. Por fim, existe uma crítica geral ao marxismo como insuficiente para compreensão das sociedades primitivas.

CRÍTICAS CLASTREANAS

Crítica a tese de Lapierre sobre o poder político que, apesar de interessante, só faz sentido para as sociedades que possuem um poder coercitivo, não podendo portanto serem apontadas para as sociedades primitivas. Crítica a ideia de "economia de subsistência", referenciando a obra de Marshall Sahlins. Por fim, existe por todo o texto uma crítica não só a ideologia ocidental, mas também à ciência, entendida de forma extremamente crítica. Crítica também o exotismo sobre as sociedades indígenas, que considera um obstáculo epistemológico.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Uma etnografia selvagem (a propósito de Yanomama)" In: Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982	1969

ARGUMENTO CENTRAL	
<ul style="list-style-type: none"> ● A etnografia selvagem de Elena é um milagre: uma cultura primitiva se narra! 	
RESUMO	
<p>Trata-se de uma resenha ao livro <i>Yaonama</i> (1968), que nada mais é do que a biografia da vida de Elena Valero, mulher que foi capturada pelos Yanomami ainda quando criança, passou décadas vivendo entre os indígenas e por fim retornou a "civilização". Clastres comenta sobre o fato de Elena estar como que numa idade perfeita quando foi capturada, pois já era velha o suficiente para sobreviver ao trauma da captura, mas não nova o suficiente para esquecer seu próprio mundo de onde veio: “para nossa sorte”, Elena já era pessoa do Ocidente. Desse modo, ela pode se manter num limiar privilegiado que possibilitou uma "etnografia selvagem", na qual Elena estava habilitada para participar da cultura yanomami ao mesmo tempo em que mantinha um recuo frente a ela, permanecendo cética e horrorizada frente a algumas práticas indígenas. Clastres não propõe um trabalho comparativo, focando a análise na obra resenhada como a única referência, e passa a buscar traços gerais na obra que podem vir a contribuir com a etnologia. Entre eles estão o endocanibalismo, o xamanismo e a chefia indígena (cujo marido de Elena ilustra o traço essencial).</p>	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Etnografia (Selvagem); ● Endocanibalismo; ● Xamanismo; ● Chefia; ● Guerra; 	
SELVAGEM/PRIMITIVO	
<p>Como de praxe, na grande maioria das vezes tanto selvagem quanto primitivo aparecem de modo descritivo. Um dado interessante é Clastres apontando algumas vezes para uma morte inevitável do selvagem. Por fim, o mais interessante, é que frente aos dados sobre a guerra dos Yanomami, Clastres descarta a teoria do bom selvagem de Rousseau, e caminha na direção de Hobbes;</p>	
PODER	
<p>A concepção indígena de poder, segundo Clastres, é ilustrada perfeitamente pela história do marido de Elena.</p>	
CRÍTICAS CLASTREANAS	
<p>Crítica autores que veem o endocanibalismo como um sintoma da agricultura incipiente; crítica à “magreza” dos conceitos antropológicos e critica a "ciência" no final do texto.</p>	

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Profetas na selva" . In: A Sociedade Contra o Estado - Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2020	1970

ARGUMENTO CENTRAL
A potência do mundo indígena sempre surpreende o pensamento ocidental, obrigando-o a repensar suas imagens e categorias.
PERGUNTAS CENTRAIS
De que modo a América Indígena surpreende e desafia nossas categorias e imagens sobre ela?
RESUMO
Texto curto sobre a necessidade de um reexame de nossas certezas, imagens e categorias frente à complexidade da América indígena: "O mundo indígena surpreende o pensamento Ocidental". A contraposição entre as "Altas Culturas" dos Andes e os selvagens da "Floresta Tropical" é criticada, e encarada como uma manifestação específica de um etnocentrismo que procura colocar esses fatos em termos de civilização X barbárie. A complexidade dos selvagens da Floresta Tropical é demonstrada por comentários sobre o pensamento religioso Guarani, sua busca pela Terra Sem Mal, sua resistência (e recusa) ao modelo dos missionários e, por fim, a Grande Fala, que é transcrita e traduzida por Leon Cadogan.
CONCEITOS CENTRAIS
<ul style="list-style-type: none"> ● Etnocentrismo; ● Mundo Indígena; ● Religião Guarani; ● Grande Fala;
SELVAGEM/PRIMITIVO
A categoria espírito selvagem aparece, mas sem muito contexto ou explicação.
MALENCONTRO
A categoria malencontro não aparece propriamente, mas sua ideia parece existir no texto quando Clastres coloca que <i>"Do contato entre mundo branco e mundo índio resulta na maior parte das vezes um sincretismo empobrecedor onde, sob um cristianismo sempre superficial, o pensamento indígena procura somente adiar sua morte"</i> .
RECUSA ("CONTRA")
Aparece a recusa dos Guarani ao projeto dos missionários, num elogio ao modo no qual esses indígenas resistiram a influência do mundo branco e souberam resistir conforme as normas de seu próprio sistema religioso. Essa recusa é justamente, segundo Clastres, o que dá originalidade e destaque aos Guarani para a etnologia. A categoria de resistência também tem destaque aqui.
CRÍTICAS CLASTREANAS
Crítica sutil ao curto alcance dos conceitos ocidentais.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "O ponto alto da excursão" . In: Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982	1971
ARGUMENTO CENTRAL	
O Homem ocidental não compreende a verdadeira natureza do selvagem e este, por sua vez, aproveita-se dessa incompreensão para ganhar benefício próprio.	
RESUMO	
Trata-se, na verdade, não de um trabalho científico, mas de uma espécie de conto literário escrito e publicado por Clastres. Conta a história de um grupo de turistas ocidentais que visitam uma aldeia indígena. A todo momento os brancos são ridicularizados no próprio texto, por manterem uma certeza falsa de que "todos os selvagens são iguais" e por serem enganados pelos indígenas, que <i>mercantilizam</i> o fetiche étnico posto sobre eles, e cobram cada vez mais caro para aparecerem cada vez mais "selvagens" nas fotos tiradas pelos ocidentais.	
SELVAGEM/PRIMITIVO	
Aqui selvagem aparece de modo descritivo e de um modo ridicularizado, onde a crença ocidental de que todos os selvagens são iguais é posta em teor cômico no conto.	
CRÍTICAS CLASTREANAS	
Crítica e ridicularização do Homem Ocidental e suas crenças na suposta unidade do selvagem.	

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "O último círculo" . In: Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982	1971
ARGUMENTO CENTRAL	
Os Yanomami são o "último círculo": os últimos selvagens vivendo em liberdade no mundo.	
RESUMO	
Trata-se de uma narração de relatos sobre uma viagem que Clastres realiza, junto com Jacques Lizot, à Floresta Amazônica, com o intuito de conhecer os Yanomami. O ponto central que orienta o texto é a ideia de que os Yanomami são o "último círculo" contra a "civilização" (sendo essa definida como uma "degradação repugnante"), sendo, portanto, os últimos selvagens livres no mundo. O interessante desse texto são suas passagens um tanto quanto problemática, como Clastres narrando os intercursos sexuais de um indígena com uma "belezinha de doze anos ou treze anos, cujos seios apenas afloram"; os índios sendo descritos como especialistas na <i>arte de peidar</i> ; mentirosos compulsivos; extremamente maliciosos, estando sempre ameaçando "enrubar" os mais novos. Aparecem também temas clássicos da etnologia, como a troca, casamento, parentesco, guerra, comércio com brancos etc. Clastres termina desejando "mil anos e mil	

guerras" aos Yanomami, uma verdadeira "sociedade do ócio".
CONCEITOS CENTRAIS
<ul style="list-style-type: none"> ● Guerra; ● Troca; ● Parentesco;
SELVAGEM/PRIMITIVO
Não aparece muito sobre a categoria além de um modo descritivo, mas em um determinado momento, selvagem aparece como a antítese de "civilizados".
CRÍTICAS CLASTREANAS
Crítica ao Ocidente.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Do Um sem o Múltiplo" In: A Sociedade Contra o Estado - Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2020	1972
ARGUMENTO CENTRAL	
O Um é Mal.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Por que o Um é Mal? 	
RESUMO	
Uma grande divagação sobre a natureza do mundo para os Guarani. Clastres toma as falas de um profeta guarani e reflete filosoficamente a partir delas. Não chega a conclusões muito além do "Um é Mal", sendo essa consciência encarada como uma das das razões da busca pela "Terra Sem Mal", no entanto, esse texto é uma base filosófica para muitas das ideias que virão a ser sustentadas mais tarde, principalmente na "Sociedade Contra o Estado".	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Um; ● Múltiplo; ● Terra Sem Mal; 	
SELVAGEM/PRIMITIVO	
É dito que as narrações sobre o problema do Um são o pensamento selvagem autônomo .	
RECUSA ("CONTRA")	
Recusa Guarani ao Um ;	

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Elementos de demografia ameríndia" . In: A Sociedade Contra o Estado - Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2020	1973
ARGUMENTO CENTRAL	
<p>Os dados dos cronistas (que devem ser levados a sério), em conjunto com outras novidades teóricas, forçariam a admitir uma demografia muito maior que a esperada para toda a América Indígena, o que, por consequência, nos obriga a repensar nossas imagens sobre o continente.</p>	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Qual era a demografia das América Indígena antes da chegada dos conquistadores brancos? 	
RESUMO	
<p>A capacidade dos selvagens de disciplinar seu próprio fluxo demográfico, em conjunto com as imagens tradicionais sobre a América Indígena e a ideia de economia de subsistência, levaram à falsa convicção de que uma sociedade primitiva é necessariamente "restrita". Refletindo sobre a chefia e o poder político nas sociedades Tupi-Guarani, e revendo a riqueza do material etnográfico dos cronistas, Clastres encontra o problema demográfico, e busca novas formas de calcular a população indígena na América antes da chegada do homem branco. Nesse projeto, Clastres busca apropriar-se dos dados numéricos trazidos pelos cronistas desde o século XV, dados esses que foram negligenciados e ignorados pelos especialistas na América do Sul. Clastres passa então a criticar as propostas sobre o número de índios na América do Sul antes da chegada dos brancos que foram fornecidos por americanistas como Kroeber e Rosenblatt. Ambos os autores têm suas propostas criticadas por Clastres, que define seus números como arbitrários e atrelados à ideia de que as sociedades da floresta são necessariamente simples e restritas. Já que nenhum argumento válido parece destruir os dados dos cronistas, Clastres apoia-se nesses dados e em novas pesquisas, para chegar ao número de um milhão e meio de guaranis repartidos por 350 mil quilômetros quadrados antes da conquista. Esse número obriga então a etnologia a rever suas certezas e imagens sobre a América Indígena, repensando principalmente a questão do poder político nas sociedades da floresta tropical.</p>	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Demografia; ● Densidade Populacional; ● Imagens sobre a América Indígena; ● Autoridade Política; ● Dados dos Cronistas; ● Guerra; 	
PODER	

A questão da demografia na América é, para Clastres, a demonstração de uma necessidade de repensar nossas teorias sobre o poder político entre os indígenas, principalmente aquele da "floresta tropical".

CRÍTICAS CLASTREANAS

Crítica A "imagem tradicional" da América do Sul, formada por preconceitos (sobre os quais muitas vezes a etnologia deu força) que só permitem tratar os fatos de forma leviana, isso é, a partir de uma contraposição artificial entre as "Altas Culturas" dos Andes e as pequenas sociedades (todas parecidas, em repetição monótona e sem nenhuma diferença) do resto do continente. Clastres também critica a atitude dos etnólogos em duvidar dos dados numéricos apresentados pelos cronistas. E critica especialmente as projeções demográficas de Rosenblatt, cuja obra Clastres chama de "uma coleção de bobagens".

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Da tortura nas sociedades primitivas" . In: A Sociedade Contra o Estado - Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2020	1973
ARGUMENTO CENTRAL	
<p>A sociedade primitiva marca sua lei na pele de seus membros através da tortura com o objetivo de marcar a lei da sociedade no corpo do iniciado. E é conjurando essa lei, que torna todos iguais perante suas marcas, que a sociedade primitiva se encarna enquanto uma sociedade contra o Estado.</p>	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> • Como se inscreve a lei numa sociedade primitiva sem escrita? Qual a função da tortura nessas sociedades? 	
RESUMO	
<p>Diferentes sociedades encontram diferentes meios para fazer lembrar a dureza da lei e, do mesmo modo, a escrita existiria em função da lei, uma vez que sempre marcou a legitimidade da lei imperial através da história. Entretanto, refletindo sobre o delírio kafkaniano retratado no romance "A colônia penal", Clastres percebe nos campos de prisioneiros da União Soviética e encarnação e superação de tal delírio, uma vez que, segundo Marthenko, nesses lugares a lei passa a ser escrita na pele dos prisioneiros. A partir daí, Clastres passa a refletir sobre os ritos de passagem das sociedades primitivas, percebendo através de exemplos que em distintos ritos de passagem a tortura é um elemento essencial -- chegando a sociedade a intensificar o sofrimento do iniciado na maior medida possível. O corpo, aqui, é uma memória, sob a qual a lei da sociedade primitiva é inscrita. Nessa pedagogia da afirmação (não do diálogo, ressalta Clastres), a intenção do grupo de manter a sociedade igualitária é revelada aos jovens a partir do modo como todos vem a possuir uma mesma marca igual. Portanto, a sociedade dita sua lei na pele de seus membros, para que ninguém se esqueça dela, e do fato de que são todos iguais. É dessa forma, que as sociedades primitivas aparecem como Sociedades Contra o Estado, pois a marca igual em todos os corpos enuncia o desejo da sociedade de não deixar ninguém ter o desejo do poder. Essa forma de escrita sobre o corpo indica, que é cruelmente ensinada através da tortura, é uma proibição à desigualdade que todos terão de se lembrar, uma substância inerente ao grupo. Clastres termina</p>	

com "admirável profundidade dos selvagens, que de antemão sabiam de tudo isso, e procuravam, ao preço de uma terrível crueldade, impedir o surgimento de uma crueldade ainda mais terrível" .

CONCEITOS CENTRAIS

- Escrita;
- Iniciação;
- Tortura;
- Corpo;
- Sofrimento (função do);
- Memória;
- Lei (da sociedade primitiva);
- Sociedades contra o Estado;

SELVAGEM/PRIMITIVO

É importante ressaltar a alta quantidade de ventriloquismo antropológico nesse texto, isto é, quando Clastres fala pelo selvagem, enunciando com suas palavras o que determinada prática social significa. Além disso, aqui Clastres enuncia a sociedade primitiva como uma Sociedade Contra o Estado, manifestando através da tortura o desejo de se manterem sociedades igualitárias. Clastres termina o texto admirando a profundidade dos selvagens "que de antemão sabiam de tudo isso, e procuravam ao preço de uma terrível crueldade, impedir o surgimento de uma crueldade ainda mais terrível".

ESTADO

O Estado aparece, pela primeira vez, em oposição à Sociedade Primitiva, de modo que a marca da lei no corpo é um modo da sociedade evitar o surgimento do Estado como espaço de poder separado. Ou seja, a Sociedade Primitiva é a Sociedade Contra o Estado.

PODER

A lei marcada na pele através da tortura, têm para Clastres a função de uma recusa ao risco da divisão da sociedade primitiva, divisão essa marcada pelo surgimento de um poder separado da sociedade mesma.

RECUSA ("CONTRA")

A lei primitiva, por ser escrita sob os corpos, é tida para Clastres como a afirmação da "recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, de um poder que lhe escaparia." Portanto, a recusa está associada aqui com a **recusa** ao Estado, que mais adiante, nesse mesmo texto, se torna um **contra** o Estado.

CRÍTICAS CLASTREANAS

Crítica à União Soviética e ao Estado.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "O dever da palavra." In: A Sociedade Contra o Estado -	1973

ARGUMENTO CENTRAL

Nas sociedades primitivas (sociedades sem Estado), a relação universal entre poder e palavra se estabelece através de um discurso vazio por parte do chefe. É através disso que a sociedade primitiva, por natureza, mantém o chefe separado do poder e da autoridade: "garantia que proíbe que o homem de palavra se torne o homem de poder".

PERGUNTAS CENTRAIS

- Como se estabelece a relação universal entre poder e palavra nas sociedades primitivas?

RESUMO

O poder e a palavra são elementos numa relação na qual um não pode existir sem o outro. Em todas as sociedades de Estado (as quais são marcadas pela divisão entre o poder e o corpo social), a palavra é direito e privilégio dos senhores, sendo estes os únicos que podem falar. Nas sociedades sem estado, "o mundo dos selvagens", a relação entre poder e palavra também é verificada, uma vez que é o chefe quem detém o direito de falar em nome do grupo. No entanto, nessas sociedades esse suposto direito da palavra é na verdade um dever: a fala do chefe é um dever deste para o grupo; e não se trata de qualquer tipo de fala, mas uma fala vazia, que ninguém presta atenção, um ato ritualizado no qual o chefe não diz nada que a sociedade já sabe. É essa a marca que separa as sociedades de Estado das sociedades sem Estado, nas últimas a chefia é um dever, e o chefe que não cumpre seu dever é abandonado. Isso ocorre porque as sociedades primitivas sabem por natureza que a violência é a essência de todo poder, e assim, trabalham ativamente para que o espaço da chefia não se torne o espaço do poder.

CONCEITOS CENTRAIS

- Poder;
- Palavra;
- Chefia;
- Discurso Vazio;
- Sociedades de Estado;

SELVAGEM/PRIMITIVO

As sociedades primitivas são as sociedades sem Estado, nas quais não existe a ruptura entre o poder e o corpo social e, inclusive, a própria sociedade é consciente dos males dessa ruptura e trabalha ativamente para evitá-la.

ESTADO

Aqui aparece o conceito de sociedades de Estado, sendo essas as sociedades marcadas pela divisão: "um poder destacado da sociedade global pelo fato de que somente alguns membros o detém, de um poder que, separado da sociedade, se exerce sobre elas, e, se necessário, contra ela." Em contraposição, as sociedades primitivas são pensadas aqui como sociedades sem Estado, nas quais o poder não é separado do corpo social; sociedades essas nas quais o grupo social sabe que a violência é a essência do poder e ativamente impedem o surgimento desse poder separado do corpo social.

PODER
<p>Poder e palavra não existem um sem o outro, sendo essa relação universal. No entanto, mesmo que essa relação de fato exista nas sociedades primitivas, que são sociedades sem Estado, nelas o poder recai exclusivamente sobre a ordem social, nunca nas mãos do chefe. O discurso vazio é o lugar por excelência da chefia justamente porque impede que o homem de palavra se torne o homem de poder.</p>
RECUSA ("CONTRA")
<p>O discurso vazio delegado ao chefe parece ser aqui uma encarnação da recusa, a qual garante que o homem de palavra (o chefe) se torne o homem de poder.</p>
CRÍTICAS CLASTREANAS
<p>Crítica às sociedades de Estado, marcadas pela divisão.</p>

TEXTO	ANO
<p>CLASTRES, Pierre. "A Sociedade Contra o Estado". In: A Sociedade Contra o Estado - Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2020</p>	1974
ARGUMENTO CENTRAL	
<p>As sociedades primitivas são sociedades contra o Estado.</p>	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> • Como compreender positivamente a sociedade primitiva? Como se afastar do etnocentrismo e dos juízos de valor e construir uma antropologia política como ciência rigorosa? 	
RESUMO	
<p>O fundamento desse texto é a percepção de que as sociedades primitivas são sempre definidas em termos negativos, através de suas supostas faltas: sociedades sem economia, sociedades sem história, sociedades sem Estado. Clastres, procura desmascarar o etnocentrismo desse método analítico, buscando assim, uma análise que entenda a sociedade primitiva através de sua positividade. Para isso, o autor detém-se nas críticas de categorias que escondem etnocentrismos detrás de máscaras antropológicas como, por exemplo, economia de subsistência. Propõe, assim, que através de um novo entendimento da categoria de técnica, é possível entender as sociedades primitivas como superiores em seu próprio meio. Clastres então vai aos poucos desestruturando a crença de que o selvagem é preguiçoso, e revela assim que a economia selvagem se caracteriza, na verdade, pela recusa ao excesso inútil: nas sociedades primitivas, a produção é delimitada somente pela necessidade. Sendo assim, qual seria o fundamento do trabalho alienado? Ao contrário do que os marxistas afirmam, a exploração do trabalho alheio se funda não em transformações econômicas no modo de produção, mas em transformações políticas. É a política que institui a divisão e, por consequência, o trabalho alienado. Clastres fundamenta essa teoria com exemplos de sociedades indígenas da América do Sul nas quais ocorrem transformações materiais sem que ocorram transformações sociais. É, portanto, a ruptura</p>	

política que transforma uma sociedade. A questão dessa ruptura, do aparecimento do Estado (pois, para Clastres a história mostra que só existem dois tipos irredutíveis de sociedade, as com e as sem Estado) não pode ser resolvida no momento; então Clastres foca na questão sobre o não aparecimento do Estado, e procura delimitar sua condição. Aqui, Clastres retorna as questões referentes a chefia indígena, na qual o espaço do chefe não é o espaço do poder, estando o chefe a serviço da sociedade e não ao contrário. A sociedade, inclusive, trabalha ativamente para não deixar o chefe exercer sua vontade sobre o grupo: o chefe é um prisioneiro da tribo. Mesmo na guerra, onde existem algumas exceções quando a chefia, o chefe nunca consegue manter sua vontade sobre a vontade do grupo. Por fim, Clastres retoma a questão do surgimento do Estado, e vê na sociedade Tupi-Guarani, nos tempos da Conquista do Novo Mundo, uma sociedade na qual se verificava, no discurso dos *karai*, o fundamento para o Estado. Clastres termina afirmando 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."

CONCEITOS CENTRAIS

- Estado;
- Poder;
- Sociedade;
- Recusa;
- Economia;
- Etnocentrismo;
- Técnica;
- História;
- Trabalho;
- Chefia;
- Estado;

SELVAGEM/PRIMITIVO

Aqui, os termos selvagens e primitivos são claramente definidos enquanto aquelas sociedades que não só não possuem Estado, mas também estão organizadas contra o Estado, de forma que se organizam constantemente de modo a impedir seu surgimento. Além disso, temos aqui um dado interessante. Em determinado momento, Clastres comenta que a diferença entre o "selvagem amazônico e o índio do império inca" é que o primeiro produz para viver enquanto o segundo trabalha para que outros vivam. É interessante reparar aqui a terminologia; Clastres chama de selvagem somente o primeiro grupo, enquanto os outros chama de "índio". Isso reforça a ideia de que a categoria de selvagem não diz respeito aos povos nativos, mas sim aos povos contra o Estado, com tudo que isso implica. Ainda, Clastres define a sociedade primitiva como essencialmente igualitária.

MALENCONTRO

Os elementos da categoria do **malencontro** estão aqui bastante presentes, mesmo que a categoria ainda não. Clastres define o surgimento do Estado como o momento em que o Tempo se torna História, algo que aparece posteriormente na categoria de malencontro. Também define essa ruptura política da sociedade como o elemento que dá fundamento à possibilidade de exploração social.

ESTADO	
<p>O Estado aparece como conceito analítico e político a todo tempo durante o texto, mas, destacamos o surgimento do Estado como elemento que transforma o Tempo em História. Também vale ressaltar que para Clastres o econômico é uma derivação do político e, portanto, é a emergência do Estado que determina o aparecimento das classes, da exploração e do trabalho alienado. Clastres também procura se afastar de uma concepção "instrumental" do Estado, a qual ele associa a um marxismo mais rudimentar. Por fim, conclui afirmando que se entre os povos com história a luta de classes é seu motor, entre os povos sem história a luta contra o Estado seria o motor verdadeiro.</p>	
PODER	
<p>O poder político e, em seu conjunto, o respeito a esse poder, é para Clastres o veneno que está destinado a matar a sociedade primitiva. Além disso, esse fundamento do poder político é o que antecede o trabalho alienado, e permite a possibilidade de exploração econômica. A origem desse poder político é, no entanto, um mistério. Posto isso, se não conseguimos mapear de onde provém o poder político (o mistério da origem), podemos ao menos mapear as condições para o seu não aparecimento. A partir daí, Clastres ressalta que, nas sociedades primitivas, o espaço da chefia não é o espaço do poder, estando esses chefes presos ao grupo e não ao contrário. Retomando, ao fim do texto, a possibilidade de encontrar o surgimento do poder político, Clastres vê no discurso dos karai o germe do discurso do poder, e analisa a possibilidade de associar o surgimento do poder com o crescimento demográfico.</p>	
MARXISMO	
<p>Durante o texto, Clastres não é só crítico ao marxismo, como também tenta invertê-lo. Primeiro, afirma que as transformações materiais em uma sociedade se efetivam muitas vezes sem nenhuma transformação social, ou seja, "a mudança no plano do que o marxismo chama de infraestrutura econômica não determina de modo algum seu reflexo consequente, a superestrutura política", podendo, na verdade, muito bem inverter tais termos, uma vez que é o político (e não o econômico, como defendem os marxistas), que possibilita a exploração social e o trabalho alienado. Por fim, Clastres termina o texto invertendo a clássica premissa marxista, e afirmando 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, diz-se-á, com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado."</p>	
RECUSA ("CONTRA")	
<p>A categoria de recusa aparece diversas vezes ao longo do texto, todas com esse teor "positivo". Entre elas, a economia indígena como uma recusa ao excesso inútil; as sociedades primitivas como sociedades de recusa ao trabalho; e uma recusa a se deixarem tragar pelo poder político e pelo Estado.</p>	
CRÍTICAS CLASTREANAS	
<p>Crítica ao Estado, ao etnocentrismo disfarçado de antropologia, e a categoria de economia de subsistência.</p>	

TEXTO	ANO
-------	-----

CLASTRES, Pierre. La Palabra Luminosa: Mitos y cantos sagrados de los guaranies. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993	1974
ARGUMENTO CENTRAL	
As belas palavras guarani são o modo específico pelo qual estes índios se dirigem aos deuses.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> • O que são as Belas Palavras Guaranis? 	
RESUMO	
Trata-se de uma ontologia das "belas palavras" guarani, isto é, o modo pelo qual esses indígenas se comunicam com seus deuses. Essa ontologia conta com três fontes fundamentais (para além do trabalho de coleção e tradução empregado por Clastres): Leon Cadogan, Curt Nimuendaju e André Thevet. A estrutura do livro se dá por transcrições dessas belas palavras, intercaladas por alguns comentários de Clastres que dizem respeito aos fundamentos dessas palavras e seu processo de coleção e tradução. Apesar da absoluta maior parte dos materiais ter sido coletado por Cadogan, em diversos momentos ao longo de seus comentários Clastres critica a tradução e interpretação empregada pelo antropólogo paraguaio.	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> • Belas Palavras; • Religião; • Homem; • Mitologia; • Metafísica. 	
CRÍTICAS CLASTREANAS	
Algumas críticas de Clastres a tradução ou interpretação das palavras guaranis empregada por Leon Cadogan.	

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Do etnocídio" . In: Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982	1974
ARGUMENTO CENTRAL	
A violência etnocidiária, como negação da diferença, pertence à essência do Estado.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> • Como refletir sobre o etnocídio e o que o difere do genocídio? 	
RESUMO	

Clastres começa apontando a grande difusão do conceito de etnocídio no domínio público, questionando se essa difusão dá conta de dar sentido ao fenômeno que o termo designa. Chega assim a conclusão de que não é possível pensar em etnocídio sem tentar determinar o que distingue esse conceito do genocídio. Clastres então retoma as origens do conceito jurídico de genocídio, criado no tribunal de Nuremberg para se referir ao Holocausto. Considera-se, portanto, o genocídio como produto lógico do racismo. O Holocausto, no entanto, não teria sido o primeiro genocídio da história; Clastres é enfático em afirmar as mazelas da expansão do Ocidente no século XIX, e da política dos impérios coloniais que transformar a América numa “máquina de massacrar índios”. É preciso atentar, entretanto, que as populações indígenas do continente americano são vítimas simultâneas de genocídio e de etnocídio, uma vez que o etnocídio indica não para a destruição física dos homens, mas para a destruição sistemática de sua cultura: "em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo e o etnocídio os mata em seu espírito". Clastres passa então a buscar quais são os fundamentos do etnocídio, chegando assim em uma outra diferença com relação ao genocídio: o modo como essas duas práticas se relacionam com a alteridade. O espírito genocidiário busca puramente a negação da diferença; o etnocídio, por sua vez, admite a relatividade do mal nessa diferença, o Outro, apesar de inferior, pode ser positivado, o etnocídio é pensado como sendo exercido para o bem do selvagem. O maior exemplo de etnocídio, portanto, seria a empresa missionário, uma vez que o procedimento evangelizador implica que o paganismo é inaceitável, mas pode ser atenuado e até mesmo abolido. Clastres passa então para a análise da relação entre o etnocídio e o etnocentrismo, centrando-se no exame do segundo. Chega a conclusão de que toda cultura é etnocentrista (pois a alteridade cultural é sempre apreendida sobre um eixo hierárquico), mas somente a cultura Ocidental é etnocidiária. Como explicar essa particularidade do Ocidente na prática conhecida? Clastres se afasta de soluções fáceis, que procuram pensar o Ocidente como um bloco homogêneo e naturalmente etnocida e, chega assim, à conclusão de que a resposta para essa questão está no Estado: o etnocídio é o âmago e a substância do Estado, é a dissolução do Múltiplo pelo Um. Para fortalecer sua tese, Clastres passa para uma análise diacrônica, e pensa a formulação do Estado francês e do Estado incaico, na tentativa de demonstrar que o etnocídio e a aniquilação da diferença está na origem de ambos os Estados. Por fim, Clastres atenta que um outro fator que distingue o Ocidente do resto é o capitalismo, na sua ânsia de transformar tudo em uma produtividade de máxima intensidade, de modo que a mudança prossegue, até não existir mais nada que se possa mudar.

CONCEITOS CENTRAIS

- Etnocídio;
- Genocídio;
- Outro;
- Ocidente;
- Estado;

SELVAGEM/PRIMITIVO

Aparece de modo descritivo; mas, no entanto, a definição dos selvagens como sociedades sem Estado já parece pressuposta aqui.

MALENCONTRO

A "descoberta" do Novo Mundo transforma a América em uma máquina de matar índios.

ESTADO

A conclusão de Clastres, ao fim do texto, confere ao Estado o papel de responsável pela origem do etnocídio: "a violência etnocidiária, como negação da diferença, pertence à essência do Estado". O etnocídio é, portanto, a dissolução do múltiplo no Um, inscrita no próprio âmago da substância do Estado. Para provar seu ponto, Clastres analisa rapidamente a formação do Estado francês e o Estado incaico, buscando demonstrar que "toda formação estatal é etnocidiária".

ESTRUTURALISMO

Em um determinado momento, Clastres afirma que sua análise se baseia num eixo formal, "quase que estruturalista".

RECUSA ("CONTRA")

O etnocentrismo universal como uma recusa em conhecer o Outro como igual; e a lógica etnocidiária como a recusa do múltiplo.

CRÍTICAS CLASTREANAS

Crítica ao Estado.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Entrevista" . In: A Sociedade Contra o Estado - Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2020	1974
ARGUMENTO CENTRAL	
<p>Por se tratar de uma entrevista e não de um artigo, é difícil achar somente um argumento central. Ao contrário, vale sinalizar que esse texto contém diversos argumentos sobre diversos temas da obra de Clastres, podendo ser usado como uma espécie de apêndice de questões não tão bem resolvidas.</p>	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> • O que define a antropologia política? 	
RESUMO	
<p>Aqui, Clastres discute vários temas recorrentes de sua obra, muitas vezes os aprofundando. Aparece a sua primeira crítica) ao estruturalismo, que segundo Clastres só funciona ("aparentemente") para o estudo do parentesco e dos mitos, não para questões de antropologia política. Clastres então se denomina não um estruturalista, mas um "antropólogo político", que reflete sobre questões da ordem do poder. Essas questões, afirma Clastres, possuem tanto um potencial de "pura antropologia social", como, por exemplo, determinar como é a chefia de tal grupo, mas também um potencial para fomentar questões a sobre nossa própria sociedade, pois pensar sobre as sociedades sem Estado é, necessariamente, pensar sobre as sociedades com Estado. Clastres desenvolve aqui sua crítica ao marxismo, afirmando a necessidade de invertê-lo, pensando a primazia do Estado e do poder sobre a economia e não o contrário, como defenderiam os marxistas. Clastres introduz mais algumas questões sobre o mistério da origem do Estado, afirmando se tratar de uma questão dupla: é preciso pensar o que leva alguém a querer dominar os outros, mas também o que leva os outros a aceitarem essa dominação; claramente há aqui já a</p>	

influência direta a La Boétie como influência ao pensamento de Clastres. O autor afirma que regra e norma são dois domínios diferentes, e que não há poder coercitivo de forma alguma na sociedade primitiva, apenas normas. Discute um pouco sobre a função do chefe, o qual está preso a sociedade primitiva, e não o contrário; é interessante como Clastres desenvolve o tema da chefia, chegando a afirmar que este ocupa um lugar essencial na sociedade primitiva: é preciso que o chefe exista, justamente para ocupar essa posição específica e, assim, ser controlado (codificado) pela sociedade primitiva. Clastres utiliza também a linguagem de Deleuze e Guattari para propor que a sociedade primitiva é uma "sociedade de codificação", ou seja, ela consegue controlar seus órgãos ("para usar a metáfora do corpo"), tendo assim todos os fluxos em mãos. A sociedade primitiva codifica a chefia, prendendo o chefe numa armadilha (o chefe, segundo Clastres, é o único entre os primitivos que possui uma obrigação). No entanto, o único fluxo que a sociedade primitiva não é capaz de codificar, é o fluxo demográfico. Tendo os Tupi-Guarani como exemplo, Clastres começa a considerar a possibilidade do crescimento demográfico estar atrelado a fundação do Estado. A sociedade, para ser primitiva, necessita ser pequena, e se recusa a ser grande. Também discute um pouco sobre a guerra, pensando-a como inscrita no ser da sociedade primitiva, e sendo também uma forma que essa sociedade encontra para se friccionar e impedir o surgimento do uno. Por fim, Clastres reflete um pouco para fora das questões sobre os selvagens, e afirma ver na máquina estatal moderna uma tendência cada vez mais crescente para o âmbito do totalitarismo.

CONCEITOS CENTRAIS

- Antropologia Política;
- Estado;
- Poder;
- Selvagens;
- Demografia;
- Chefia;
- Guerra;
- Marxismo;

SELVAGEM/PRIMITIVO

Selvagem e Primitivo são categorias que aparecem a todo momento no texto, uma vez que são o objeto de estudo de Clastres: as sociedades sem Estado. Ao longo do texto, Clastres dá elementos que formam para ele a ideia de selvagem; podemos elencar: i) a ausência de Estado; ii) a ausência do Poder; iii) a inexistência da coerção; iv) a relação técnica perfeita com a natureza; v) a chefia específica; vi) a guerra como estando inscrita no ser dessas sociedades; vii) a condição de ser uma sociedade reduzida demograficamente. Vale ressaltar que Clastres fala também que não se pode existir uma visão ingênua dos selvagens. Por fim, Clastres afirma que a sociedade primitiva é uma sociedade de codificação, utilizando a linguagem de Deleuze e Guattari, isto é, uma sociedade que pode controlar seus órgãos. Clastres também afirma que a sociedade primitiva e suas particularidades pode originar e fomentar uma reflexão sobre a nossa própria sociedade.

MALENCONTRO

Aqui temos tanto a ideia do Estado como ruptura e origem da desigualdade, do trabalho alienado etc., guiando todo o texto, quanto uma referência direta ao trabalho de Étienne de La Boétie, especificamente a questão sobre o duplo mistério da origem do Estado.

ESTADO	
<p>A crítica ao Estado está presente em todo o texto. O Estado é a ruptura que permite todas as divisões. O Estado é também sempre natalista, ao contrário da sociedade primitiva que tenta a todo momento usar de mecanismos que impeçam seu crescimento demográfico. A máquina Estatal possui também uma tendência cada vez mais totalitária, no que Clastres não exclui a possibilidade de um fascismo se desenvolver a partir do Estado. Clastres também aponta, com uma clara referência a La Boétie, que a questão misteriosa sobre a origem do Estado é uma questão dupla: é necessário se perguntar o que faz alguém querer dominar os outros, mas também o que faz com que os outros se deixem ser dominados.</p>	
PODER	
<p>Poder, assim como Estado, é uma categoria que aparece em todo o texto. No geral, não há nenhuma novidade, exceto a ênfase de Clastres em separar a categoria de poder da categoria de norma, apontando como dois domínios distintos. Toda essa discussão e distinção aparece como um modo de Clastres afirma que não existe poder nas sociedades primitivas. É interessante falar também sobre o que coloca Clastres sobre uma necessidade estrutural do lugar da chefia.</p>	
MARXISMO	
<p>Aqui, Clastres critica o marxismo a todo tempo, chamando sua aplicação rudimentar de "marxização". Afirma, ao contrário do que textos futuros parecem indicar, que sua discordância com os antropólogos marxistas é puramente teórica, jamais pessoal. De resto, Clastres desenvolve sua ideia de "inverter" o marxismo, afirmando que o marxismo possui uma teoria apenas funcional do Estado. Clastres repensa essa premissa e afirma que o marxismo deve ser invertido: é o Estado (o poder) que dá origem à exploração econômica, não o contrário. Segundo Clastres, pensar assim pode ser uma possibilidade de resolver várias questões ainda não resolvidas.</p>	
ESTRUTURALISMO	
<p>Clastres inicia o texto afirmando que não é um estruturalista, mas um antropólogo político. Segue nesse raciocínio quando afirma que o estruturalismo funciona (aparentemente, diz ele) apenas no estudo dos mitos e do parentesco, como demonstrou Lévi-Strauss; mas não é suficiente para outros tipos de análise. Aqui aparece a primeira crítica direta de Clastres ao estruturalismo.</p>	
RECUSA ("CONTRA")	
<p>A sociedade primitiva precisa ter controle sobre sua demografia, e por isso "ela deve recusar ser grande, e, para recusar ser grande, há como técnica (...) a fissão".</p>	
CRÍTICAS CLASTREANAS	
<p>Crítica ao Estado; Crítica ao marxismo; Crítica a União Soviética; Crítica a Ettore Biocca (que, segundo Clastres, roubou material etnográfico), etc. Também afirma não ver a necessidade de considerar a psicanálise em seus estudos.</p>	

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "A questão do poder nas sociedades primitivas". In:	1976

Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982

ARGUMENTO CENTRAL

É preciso levar a sério as sociedades primitivas, o que significa que é preciso refletir sobre a proposição de que, nessas sociedades, não se pode isolar a esfera política da esfera social: a sociedade primitiva são sociedades indivisas.

PERGUNTAS CENTRAIS

- O que se entende, precisamente, por sociedade primitiva, e quais são as suas distinções políticas?

RESUMO

Texto formulado a partir do pressuposto de que, para entender a sociedade primitiva, é preciso levá-la a sério. A categoria distintiva das sociedades primitivas, isto é, a ausência de Estado, já havia sido percebida pela antropologia mais clássica, que, no entanto, não levou a sério tal descoberta, analisando esse fato através de uma ausência do Estado. Sendo assim, para Clastres, levar a sério as sociedades primitivas significa refletir seriamente sobre a proposição de que estas não possuem Estado, não isolando, na análise dessas sociedades, a esfera política da esfera social. Aqui, Clastres define o que entende por sociedade primitiva: uma sociedade sem Estado, que não possui ainda a marca da divisão inscrita em seu ser e portanto é homogênea, não possuindo um órgão separado para o poder. A sociedade, inclusive, se recusa a deixar a divisão ocorrer, e controla o espaço da chefia com esse propósito, de forma que o chefe não possui poder na sociedade primitiva, sendo seu lugar apenas o lugar aparente de poder, enquanto o lugar real é o próprio corpo social enquanto unidade indivisa. A configuração da chefia é, portanto, um meio de evitar que a divisão se instale. Por fim, Clastres termina seu texto indicando como a sociedade primitiva nos ensina, através de seu exemplo, que a divisão não é de forma alguma inerente ao ser social, ou seja, o Estado não é eterno. Analisar as sociedades primitivas e refletir sobre a origem do Estado, é portanto para Clastres um modo de lançar luz sobre a questão das condições de possibilidade da morte do Estado.

CONCEITOS CENTRAIS

- Sociedades Primitivas;
- Política;
- Estado;
- Divisão;
- Chefia;

SELVAGEM/PRIMITIVO

Aqui Clastres enuncia "o que se entende precisamente por sociedade primitiva?". Em linhas gerais, a característica de distinção já havia sido fornecida pela antropologia clássica, mas não havia sido analisada seriamente; trata-se da ausência de Estado nessas sociedades. As sociedades primitivas são, portanto, as sociedades sem Estado. Enunciar isso é reconhecer que essas sociedades são, em seu ser, homogêneas e indivisas, não possuindo um órgão de poder separado da sociedade. Essas sociedades ainda possuem meios de evitar que a divisão e o Estado se instalem em seu ser, configurando o lugar da chefia através de sua política selvagem, que é

definida por uma oposição contínua ao surgimento de um órgão separado do poder. Mesmo que o espectro dessa divisão possa atormentar essas sociedades, elas possuem meios de exorcizá-lo. O interessante é reparar aqui que, para Clastres, essas sociedades podem ser uma chave para pensar a nossa própria: "O exemplo das sociedades primitivas nos ensina que a divisão não é inerente ao ser social; que, em outros termos, o Estado não é eterno"; sendo assim, é preciso buscar o momento e a condição do surgimento do Estado, pois essa questão "iluminará igualmente as condições de possibilidade (realizáveis ou não) de sua morte".

MALENCONTRO

A categoria em si não aparece, mas a ideia do surgimento do Estado como uma divisão, ou ruptura já está contida no argumento de Clastres.

ESTADO

As sociedades primitivas são sociedades sem Estado, pois não possuem divisão, se opondo irredutivelmente às sociedades de Estado, que possuem a divisão inscrita dentro de seu ser. Clastres é, no entanto, cauteloso, e afirma não ser possível reduzir todas as sociedades de Estado a um único tipo, pois mesmo sendo todas frutos da divisão, possuem características específicas distintas. É importante ressaltar que Clastres coloca aqui a configuração da chefia como um modo pelo qual a sociedade primitiva configura o órgão do poder, evitando assim a ameaça do Estado. Clastres também reafirma que as sociedades sem Estado não podem ser pensadas em termos evolutivos, como uma espécie de "infância da humanidade". Por fim, aponta como uma reflexão sobre as questões sobre a origem do Estado podem iluminar a questão sobre sua morte; portanto, as sociedades primitivas se tornam assim um exemplo que nos ensina que a divisão não é inerente ao ser social e o Estado não é eterno.

PODER

Na sociedade primitiva, o espaço do poder não é separado da sociedade. Da mesma forma, que o espaço da chefia também não está junto ao espaço do poder. Esse é um modo da sociedade primitiva de evitar a formação do Estado (leia-se o poder como entidade separada do social), uma vez que a política dos selvagens é, opor-se continuamente ao surgimento de um órgão de poder separado: o encontro fatal entre a chefia e o poder. Sendo assim, a recusa ao poder está inscrita no ser da sociedade primitiva.

MARXISMO

Clastres critica as concepções evolucionistas que vêm nos primitivos uma espécie de "infância da humanidade" devido ao fato destes não serem sociedade de Estado. Para ilustrar os enunciadores dessa perspectiva, Clastres cita o marxismo de Engels.

RECUSA ("CONTRA")

A recusa da desigualdade e a recusa do poder são uma preocupação constante na sociedade primitiva, sendo o que define a política dos selvagens.

CRÍTICAS CLASTREANAS

- Crítica ao marxismo;

- Crítica a etnologia que não leva a sociedade primitiva a sério; Crítica a um evolucionismo de Estado;

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. " A economia primitiva ". In: Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982	1976
ARGUMENTO CENTRAL	
<p>As sociedades primitivas não podem ser analisadas nem pelos conceitos de economia de subsistência. Estas são, na verdade, as primeiras sociedades da abundância, sociedades de recusa de economia: a economia é apenas um meio para a política.</p>	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Como restabelecer a verdade sobre a economia primitiva, reabilitando os primitivos como a primeira sociedade da abundância? Sobre que condições uma sociedade é primitiva? 	
RESUMO	
<p>Resenha do livro "Stone Age Economics", publicado em 1974 por Marshall Sahlins. Clastres começa então demonstrar como Sahlins está se afastando do senso comum etnológico, e daqueles que pensam a economia primitiva como uma economia de miséria. Sahlins restabelece a verdade, dando uma resposta satisfatória para o problema da economia primitiva e reabilitando o caçador primitivo: a economia primitiva é a primeira economia da abundância. Ocorre assim um afastamento da categoria de economia de subsistência, que possui múltiplos problemas, direcionando-se para a categoria de Modo de Produção Doméstico, a qual possui uma adequação melhor às lógicas da economia primitiva. A partir de Sahlins, Clastres passa então a desenvolver seu próprio ponto, e busca demonstrar como a sociedade primitiva, por ser uma sociedade contra o Estado, está num corte de ruptura radical para com as sociedades de Estado, não podendo ser analisada a partir de uma teoria continuísta da história. Desenvolvendo essa lógica, Clastres afirma que a sociedade primitiva é uma sociedade de recusa da economia, no sentido de que não deixam o campo econômico existir deslocando-se dos demais campos da vida social. Clastres analisa novamente a chefia selvagem, e afirma que a resolução para o problema do privilégio da poliginia do chefe está no fato de que o número extra de mulheres é o que dá o chefe a força produtiva para serem sempre generosos, característica que, juntamente com a oratória, é considerada uma das qualidades essenciais do chefe. Na sociedade primitiva, a economia é apenas um meio para a política, estando a economia subordinada às relações de poder na instituição da chefia. Poder, inclusive, é uma categoria que não pode ser confundida com prestígio, mesmo que, como Clastres afirma, o poder exista nas sociedades primitivas, mas existe subordinado a dívida que o chefe tem para com a sociedade (lembrando que a chefia é, na verdade, uma armadilha que a sociedade primitiva emprega para impedir que o poder se torne um órgão separado da sociedade). Clastres termina o texto em reação crítica contra o marxismo, afirmando que a teoria da História marxista recai sempre num economicismo, o qual não é suficiente para compreensão da realidade das sociedades primitivas.</p>	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Selvagens/Primitivos; 	

- Economia; Recusa;
- Marxismo;
- Modo de Produção Doméstico;
- Chefia;
- Poder;

SELVAGEM/PRIMITIVO

As Sociedades Primitivas são Sociedades contra o Estado, contra a economia, que prendem o chefe numa armadilha a fim de impedir o surgimento do poder como elemento separado do corpo social. São sociedades indivisas, máquinas de antiprodução. Não podem ser analisadas nem pelo marxismo, nem através de uma linha continuista, uma vez que sociedade primitiva é estabelecida através de um corte radical, uma ruptura, com as sociedades de Estado. É interessante deixar marcado que aqui Clastres relata uma "paixão francesa pelas sociedades primitivas", a qual permite um fornecimento regular de obras de etnologia ao público francês.

ESTADO

As sociedades primitivas são sociedades contra o Estado, uma vez que evitam o surgimento do poder político separado da sociedade.

PODER

A sociedade primitiva é a sociedade na qual não existe um órgão separado para o poder, impedindo assim a divisão social. No entanto, Clastres crítica uma confusão conceitual (feita por Sahlins mas também por outros etnólogos) entre poder e prestígio, afirmando que são elementos distintos. As sociedades primitivas, portanto, nos obrigam a pensar a chefia no exterior do poder. No entanto, em determinado momento Clastres encontra, na categoria de dívida, uma chave analítica para pensar o poder na sociedade primitiva. Chega assim à conclusão de que, nessas sociedades, o poder de fato existe, mas assume a figura da dívida: "a relação de poder existe: assume a figura da dívida que o líder deve pagar para a sociedade".

MARXISMO

Para Clastres, é impossível ser marxista na etnologia. Clastres revisa a perspectiva marxista (e, de fato, é perceptível que de fato ele possui algum conhecimento mínimo sobre marxismo), mas conclui que em sua teoria da história, o marxismo acaba se tornando um economicismo. Resulta que o marxismo não pode pensar a sociedade primitiva porque essa sociedade não é redutível aos limites do campo econômico (afinal, a sociedade primitiva é a sociedade de recusa da economia). O limite da teoria marxista e, nesse mesmo sentido, o impedimento de seu uso para análise das sociedades primitivas, é portanto o seu economicismo. Também é interessante que, numa nota de rodapé, Clastres separa o marxismo de Marx, de sua versão vulgarizada, isto é, os marxistas.

RECUSA ("CONTRA")

As sociedades primitivas são, para Clastres, sociedades de "recusa da economia". Ou seja, nessas sociedades, a "economia" não existe, uma vez que não pode ser pensada setor que se desenvolve de maneira autônoma no campo social.

CRÍTICAS CLASTREANAS

- Crítica ao marxismo;
- Crítica ao conceito de economia de subsistência;
- Crítica a uma visão continuísta da história.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. " Liberdade, malencontro, inominável. " In: Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982	1976
ARGUMENTO CENTRAL	
<p>A etnologia fornece empiricamente aquilo que antes era, para La Boétie e Jean-Jacques Rousseau, apenas uma possibilidade lógica, isto é, as sociedades primitivas como sociedades anteriores ao malencontro.</p>	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Como é possível que um grande número obedeça um só? 	
RESUMO	
<p>Aqui, Clastres reflete sobre a pergunta trans-histórica posta por La Boétie, cuja natureza e alcance do questionamento excluem a possibilidade de limitá-la a um momento histórico específico. La Boétie descobre, em seu Discurso, que a servidão (e o amor para com a servidão) é histórico, e, por ser histórico, é possível pensar uma realidade anterior à servidão, anterior ao malencontro. Malencontro é a metáfora utilizada para estabelecer o nascimento da sociedade da servidão (contraposta a sociedade de liberdade); um encontro fatal, quase irreversível, no qual a divisão é estabelecida. Através do malencontro inicia-se a História, a servidão e, para Clastres, o Estado. A diferença de La Boétie com Rousseau é explicitada por Clastres, enquanto o segundo pensava a sociedade de liberdade apenas como possibilidade lógica, o primeiro pensa ela de modo histórico, ou seja, é possível, para La Boétie (e para Clastres), localizar na história sociedades que são anteriores ao malencontro, sociedades de liberdade, sociedade sem Estado. A essas questões, que para La Boétie e Rousseau só poderiam ser respondidas a priori, a etnologia dá uma resposta empírica concreta através da descoberta das sociedades sem Estado, sociedades primitivas, indivisas, na qual ninguém pode subjugar ninguém. Por colocar questões tão essenciais para a humanidade, pensando o fundamento do Homem moderno, La Boétie é reconhecido por Clastres como o fundador esquecido da antropologia. Por fim, Clastres continua aproximando as sociedades primitivas e sua recusa ao poder e ao Estado da obra de La Boétie, e, finaliza o texto propondo a possibilidade de que, pelo encantamento que os franceses sempre tiveram com os selvagens e o Novo Mundo, há a possibilidade de que La Boétie conhecesse a figura dos selvagens da América quando escreve seu Discurso.</p>	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Malencontro; ● Liberdade; ● Estado; ● Primitivos; 	
SELVAGEM/PRIMITIVO	

As sociedades selvagens e primitivas são, aqui, as sociedades anteriores ao malencontro, são os "selvagens antes da civilização, povos antes da escrita, sociedades antes da História", as sociedades primitivas são as "sociedades primeiras". Há também uma definição concisa: "será determinada como sociedade primitiva toda máquina social que funcione segundo a ausência de relação de poder. Em consequência, será dita de Estado toda sociedade cujo funcionamento implica o exercício do poder, por menor que ele possa nos parecer. Em termos boétianos: sociedades anteriores e posteriores ao malencontro.". As sociedades primitivas, ainda, são as sociedades que trabalham ativamente para impedir o surgimento da divisão, recusando-se ao poder e marcando na pele a lei de sua sociedade. É interessante reparar, da mesma forma, que para Clastres a etnologia fornece dados empíricos para as questões de possibilidade lógica formuladas por La Boétie e Rousseau, de modo que o que estes autores só poderiam antes pensar a prior agora pode ser visualizado empiricamente: as sociedades selvagens como sociedades anteriores ao malencontro. Por fim, Clastres comenta sobre o impacto que teve a descoberta do Novo Mundo para a França, e afirma, tentando defender que La Boétie conhecesse os selvagens, que um francês cultivado do século XVI já tinha condições de se manter informado sobre os selvagens do novo mundo.

MALENCONTRO

O acidente trágico, fatal e irrevogável que dá origem a História e a divisão. Narrado em termos de uma Queda do Homem, o malencontro é a ideia de La Boétie que Clastres utiliza para fortalecer sua divisão entre sociedades de Estado e sociedades sem Estado. Dessa forma, a ideia de malencontro acaba assumindo aqui a mesma divisão entre sociedades de Estado e sociedades sem Estado, que, na linguagem de La Boétie, poderiam vir a se chamar sociedades de liberdade e sociedades de servidão. Uma diferença de La Boétie com Rousseau, explicitada por Clastres, é que enquanto o segundo pensa uma sociedade de liberdade apenas em termos lógicos, o primeiro a pensa de forma concreta -- a sociedade anterior ao malencontro é histórica e realmente existiu. Dessa forma, os selvagens são a sociedade primeira, a sociedade antes do malencontro. Os selvagens, e a etnologia mais especificamente, são o que dão um caráter mais concreto ainda à tese de La Boétie, provando a existência de uma sociedade sem divisão. Mais uma vez, evolucionismo óbvio.

ESTADO

O Estado, aqui, aparece de muitas formas. Primeiro, o Estado é para Clastres o critério interno da antropologia através da qual é determinado o ser das sociedades primitivas, ou seja, uma sociedade primitiva deve ser necessariamente uma sociedade sem Estado. O Estado é justamente o que introduz a divisão na sociedade, sendo o motor de seu fundamento e também o acionamento efetivo de uma relação de poder. O Estado é a ruptura, o produto do malencontro, cuja pior representação pode ser perceptível nos Estados totalitários contemporâneos a Clastres. Além disso, a morte do Estado nunca é completa, pois o Estado é o sinal de uma ruptura; após sua existência ele pode somente se enfraquecer ou dividir, mas jamais morrer. E, por fim, não é preciso conhecer o Estado, ou ter vivido sua experiência, para recusá-lo.

PODER

Primeiro, a afirmação de que as sociedades primitivas são igualitárias, pois nela ninguém detém o poder, nem mesmo o chefe; sendo assim, a recusa ao poder é um traço universal em todas as sociedades primitivas. Além disso, para Clastres, o Estado é o acionamento efetivo da relação de poder, sendo sua força motor.

MARXISMO
Nada especificamente sobre isso, apenas o fato de que La Boétie antecipou Marx e as reflexões sobre alienação, ultrapassando-o até, pois pensa também o homem que efetivamente escolhe a alienação.
RECUSA ("CONTRA")
A recusa em relação ao poder é o traço universal de todas as sociedades primitivas. Esse traço já era percebido desde a época dos cronistas, missionários e viajantes, no entanto estes viam a recusa como indolência ou preguiça.
CRÍTICAS CLASTREANAS
<ul style="list-style-type: none"> ● Crítica ao Estado; ● Crítica à divisão; ● Crítica à escolha pela alienação;

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Mitos e ritos dos índios da América do Sul." In: Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982	1976
ARGUMENTO CENTRAL	
Trata-se de uma coletânea de verbetes.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Como é possível abordar o campo das práticas e das crenças dos índios da América? 	
RESUMO	
<p>O presente texto é uma coleção de verbetes que viriam a compor um dicionário sobre as mitologias e religiões dos povos selvagens da América do Sul. Dessa forma, percebe-se uma linguagem estritamente enciclopédica, trazendo fatos gerais sobre esses povos. Existe aqui o pressuposto de que não se pode falar da religião e das crenças indígenas sem antes saber como eles viviam, sendo essa a base para a análise posterior. Clastres ainda afirma que deve-se considerar todo documento relativo à América como fonte etnográfica. A dificuldade de apresentar fatos religiosos de maneira metódica e concisa faz Clastres optar por construir o texto a partir de uma série de verbetes; são eles: As Sociedades da Floresta; Os Deuses; Os Rituais da Morte; Canibalismo; Xamanismo e Doença; O Xamã; Terapêutica, Viagem e Droga; Ritos e Cerimônias; Mito e Sociedade; O Mundo Andino; A Religião Popular; O Mundo Tupi-Guarani; Os Profetas; O Discurso dos Profetas; A Terra Sem Mal.</p>	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Selvagens; ● Religião; ● América do Sul; ● Ritos; 	

<ul style="list-style-type: none"> • Mitos;
SELVAGEM/PRIMITIVO
<p>Selvagem é trabalhado aqui o tempo todo em oposição aos povos andinos, sendo os selvagens, portanto, os povos da floresta tropical (distinção essa que aparece em vários outros textos). No entanto, ao mesmo tempo que aceita e trabalha a partir dessa oposição, Clastres a reconhece como fruto do etnocentrismo europeu e até mesmo da opinião que os Incas formularam de si mesmo em relação aos povos à sua volta. Então, sim, selvagem são os povos da floresta tropical, excluindo os andinos, mas, ao mesmo tempo, o caráter etnocentrista dessa divisão é reconhecido.</p>

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "O retorno das luzes" . In: Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982	1977
ARGUMENTO CENTRAL	
<p>Trata-se, na verdade, de uma resposta de Clastres a um ensaio crítico de sua obra, escrito pelo historiador francês Pierre Birnbaum. O argumento central aqui é que Birnbaum não entendeu as ideias propostas por Clastres.</p>	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> • Quais os erros contidos na análise de Pierre Birnbaum? 	
RESUMO	
<p>O texto constitui uma resposta de Clastres às críticas feitas por Pierre Birnbaum a sua obra. O tom é radicalmente ácido e irônico, numa busca incessante a todos os erros de leitura que teriam sido supostamente cometidos por Birnbaum, erros esses, que “até um estudante de vestibular teria sido capaz de não cometer”. Clastres gasta um tempo afirmando que sua obra não constitui um elogio aos Selvagens ou um retorno à ideia de bom Selvagem, mas, na verdade, uma tentativa sociológica de compreender o funcionamento dessas sociedades. Crítica o pensamento Ocidental (exceto La Boétie e Montaigne, que segundo Clastres pensaram contra a corrente) afirmando que nunca ninguém havia se proposto a pensar uma sociedade sem a divisão entre dominantes e dominados, sendo essa divisão considerada como o fundamento ontológico de qualquer sociedade real ou imaginária. Clastres passa então a reafirmar alguns dos pressupostos de sua obra, afirmando que estes não foram entendidos por Birnbaum. Reafirma sua concepção da sociedade primitiva como a sociedade indivisa, e traz como novidade a categoria de religião, sendo essa a fundamentação que garante a relação da sociedade primitiva com a sua Lei. Dá ainda alguns esclarecimentos sobre a questão do surgimento do poder político enquanto divisão, e afirma que para compreender a divisão é preciso analisar a sociedade que existia para impedi-la. Termina com críticas radicais ao marxismo e tiradas irônicas para com Birnbaum</p>	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> • Selvagens; • Religião; 	

- Sociedade Primitiva;
- Marxismo;
- Chefia;
- Poder;
- Estado;

SELVAGEM/PRIMITIVO

Para começar a questão, Clastres gasta um tempo considerável para afirmar que sua obra não se constitui como um retorno do bom Selvagem ou qualquer tipo de elogio aos Selvagens. Pelo contrário, afirma que se trata de uma tentativa de desvendar os modos de funcionamento dessas sociedades, e não elaborar qualquer tipo de programa político. Afirma também que suas fontes sobre os selvagens não são nenhuma novidade, sendo já repetidas a ponto de se tornarem monótonas. Trata-se, portanto, de todo o corpo de textos escritos desde a descoberta da América no século XVI. De resto, é bastante similar aos outros textos, sendo a sociedade primitiva a sociedade indivisa e etc. O que se destaca aqui, é a aparição da categoria de religião para dar a ligação entre a sociedade e sua Lei, algo que não havia sido desenvolvido até então.

MALENCONTRO

Aqui, a questão referente ao surgimento do Estado é descrita por Clastres como uma genealogia do Malencontro. Para resolver essa questão, Clastres afirma ser necessário refletir sobre as sociedades primitivas, uma vez que "para compreender a divisão social é preciso partir da sociedade que existia para impedi-la". Clastres não nos fornece ainda nenhuma resposta conclusiva para essa questão, construída quase como se fosse um mistério, isso é, de um modo muito similar a maneira que La Boétie formula a mesma interrogação: "Esperemos, trabalhemos. Não há pressa".

ESTADO

Estado enquanto categoria aparece diversas vezes ao longo do texto, principalmente na discussão acerca do "mistério" de seu surgimento.

PODER

A categoria de poder aparece bastante quando Clastres define novamente o que entende como sociedade primitiva. Afirma que na sociedade primitiva, o poder é detido pela sociedade na sua totalidade, que exerce esse poder tendo em vista a conservação da sociedade como sociedade indivisa.

MARXISMO

Crítica radical ao marxismo e a antropologia marxista, a qual Clastres chama de "ideologia de granito". Afirma que os marxistas não estão nem um pouco interessados no estudo das sociedades primitivas, enxergando-as somente como 'sociedades pré-capitalistas', constituindo-se assim de uma doutrina que não prevê nada fora do Santo Dogma. Ainda critica a ideologia de combate dessa gente sombria e dominadora, uma ideologia de conquista do poder total que se mascara sob rótulos como leninismo, maoísmo e stalinismo. Uma ideologia, no sentido mais pessimista do termo, que não vê a realidade do ser social.

RECUSA ("CONTRA")

Nada sobre recusa enquanto categoria. Mas a ideia da sociedade primitiva como uma sociedade contra qualquer tipo de dominação aparece repetidas vezes no texto.

CRÍTICAS CLASTREANAS

O texto todo é uma crítica a leitura que Birnbaum fez da obra de Clastres. Essa crítica, é radicalmente irônica e ácida, de modo que Clastres afirma que Birnbaum comete erros analíticos que um estudante de vestibular não teria cometido. O tom aqui lembra muito o estilo do posterior "Os marxistas e sua antropologia". O marxismo também é radicalmente criticado aqui.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "A arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas." In: Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982	1977
ARGUMENTO CENTRAL	
O ser social da sociedade primitiva é um ser-para-a-guerra. Logo, a sociedade primitiva é sociedade contra o Estado na mesma medida em que sociedade-para-a-guerra. Junto a isso, não é a guerra primitiva que é o efeito da fragmentação social selvagem, mas a fragmentação que é um efeito (e também, objetivo político) da guerra.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none">• Por que os Selvagens fazem guerra? E, em consequência, "interrogar-se por que os Selvagens fazem guerra é interrogar o próprio ser de sua sociedade".	
RESUMO	
Clastres inicia seu texto partindo do pressuposto de que há, no pensamento etnológico, a ausência de uma reflexão sistemática sobre a guerra: a guerra encontra-se, assim, excluída das reflexões sobre a sociedade primitiva. Seguindo sua linha argumentativa, Clastres reflete novamente sobre a descoberta do Novo Mundo, afirmando novamente que o mundo selvagem era antes impensável para o pensamento ocidental que, desde a aurora do pensamento grego, só conseguia pensar a sociedade em termos de divisão. Tendo em vista a unanimidade de registros sobre a existência e importância da guerra para o mundo selvagem (registros que vão desde textos de cronistas até dados etnográficos recentes) Clastres afirma a necessidade de uma reflexão sistemática sobre o tema, afirmando que interrogar-se por que os selvagens fazem guerra é interrogar o próprio ser de sua sociedade. Antes de lançar suas proposições, Clastres gasta ainda um tempo criticando as visões tradicionais sobre a guerra primitiva. Na esteira dessa argumentação, o autor critica, primeiro, Thomas Hobbes e, depois, passa a analisar criticamente os três discursos correntes sobre a guerra no meio etnológico: 1) o discurso naturalista, através da obra de Leroi-Gourhan; 2) o discurso economicista, enunciado na teoria marxista (que é aqui, radicalmente criticada por Clastres, chamada de "senso comum com pretensão científica"); e 3) o discurso da troca, através da obra de Lévi-Strauss. Após descartar essas hipóteses, amparando-se constantemente na ideia de uma 'evidência etnográfica', Clastres afirma que não é a guerra que é efeito da fragmentação, mas a fragmentação que é efeito e objetivo da guerra. Sendo assim, a guerra é um meio consciente para um fim político, que permite que a sociedade viva sob o signo de sua própria lei e evite o surgimento do Estado.	

CONCEITOS CENTRAIS

- Selvagens;
- Sociedades Primitivas;
- Guerra;
- Ser-para-a-guerra;
- Troca;
- Marxismo;
- Estado;

SELVAGEM/PRIMITIVO

Os Selvagens (e, com isso, a sociedade primitiva) são descritos nos mesmos termos já formalizados nos outros termos: sociedade indivisa; sociedade sem poder; sociedade sem coerção. Não há aqui nenhuma novidade além da atribuição da guerra (enquanto intencionalidade política que evita a formação do Estado) como parte do ser social da sociedade primitiva. Também se destaca a ideia (que já fez aparição em outros textos anteriores) de que o "mundo selvagem era impensável para o pensamento europeu", no sentido de que desde a aurora grega do pensamento ocidental a sociedade era pensada através do Estado e, portanto, através de uma divisão entre dominantes e dominados; sendo essa divisão (supostamente) inexistente no mundo selvagem, esse era, por sua vez, impensável aos olhos ocidentais.

ESTADO

Estado, enquanto categoria, aparece dezenas de vezes ao longo do texto. As explicações acerca da categoria são as mesmas de sempre: o Estado é o signo da divisão entre dominantes e dominados em uma determinada sociedade e, por isso, a sociedade primitiva é uma sociedade contra o Estado.

PODER

Mesma linha argumentativa dos textos anteriores.

MARXISMO

Críticas bastante duras ao marxismo. Começando pela crítica da ideia, proposta pela antropologia marxista norte-americana, de que há uma associação entre a guerra e a busca por proteínas; essa ideia está obviamente ligada à tese da miséria no mundo selvagem, tão constante criticada por Clastres. Portanto, Clastres afirma que "o marxismo, enquanto teoria geral da sociedade e também da história, é obrigado a postular a miséria da economia primitiva" como meio de manter inteligível e coordenada a sua teoria geral. Aqui, o marxismo é chamado de "senso comum com pretensão científica", num parágrafo bastante irônico. A questão essencial para Clastres, portanto, é que para o marxismo a sociedade primitiva deve ser miserável, caso não seja, sua teoria da história deixa de fazer sentido.

ESTRUTURALISMO

A crítica ao estruturalismo é feita aqui através da crítica a obra de Lévi-Strauss e de sua teoria. "O erro de Lévi-Strauss", como Clastres começa um determinado parágrafo, está numa tanto numa confusão de planos sociológicos quanto na desconsideração do papel essencial da guerra para a sociedade primitiva (lembrando que, para Lévi-Strauss, na leitura de Clastres, a

guerra é somente o fracasso da troca). Além disso, a teoria de Lévi-Strauss não sobrevive segundo um exame que leve em consideração o dado etnográfico. E, por fim, toda a interpretação lévi-straussiana da guerra e da sociedade depende da universalidade da troca, que é questionada por Clastres. Sua crítica é finalizada com um juízo bem similar ao que virá em seguida com a publicação de "Os Marxistas e sua Antropologia", de que o estruturalismo funciona para pensar parentescos ou sistemas mitológicos, mas não a sociedade.

RECUSA ("CONTRA")

A conclusão do texto é a de que o desejo da sociedade primitiva de permanecer sob o signo de sua própria lei significa uma recusa ao Estado.

CRÍTICAS CLASTREANAS

Crítica ao pensamento etnológico que não se propõe a pensar sobre a guerra primitiva; crítica a Thomas Hobbes; crítica a Leroi-Gourhan; crítica ao marxismo; crítica a Lévi-Strauss.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Infotúnio do guerreiro selvagem." In: Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982	1977
ARGUMENTO CENTRAL	
Do mesmo modo que o guerreiro selvagem é um ser-para-a-morte, a sociedade primitiva é uma sociedade contra o guerreiro, de modo a impedir o surgimento da divisão no âmbito da sociedade.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> • "O grupo dos guerreiros, enquanto órgão especializado do corpo social, poderia tornar-se um órgão separado de poder político? Em outros termos, a guerra encerra em si a possibilidade daquilo que toda sociedade primitiva se dedica a conjurar, isto é, a divisão do corpo social em Senhores (a minoria guerreira) e Súditos (o resto da sociedade)?" 	
RESUMO	
<p>Não se pode pensar a sociedade primitiva sem pensar a guerra. Esse é o fundamento que guia todo o presente texto. O foco aqui, entretanto, é a relação efetiva e concreta que se estabelece entre um guerreiro e sua sociedade. A guerra é apresentada aqui em dois níveis: um primeiro estrutural, que assume a função sócio-política de manter a comunidade em sua multiplicidade; e, outro, individual, aparecendo como sendo um fim pessoal do guerreiro. Com diversos exemplos tirados de textos Jesuítas sobre o Chaco e outras regiões da América, Clastres determina a existência de sociedades guerreiras. O verdadeiro problema do texto, entretanto, só é apresentado mais para frente: trata-se de tentar determinar se o grupo de guerreiros pode ser o fundamento e início da divisão na sociedade primitiva. Clastres aos poucos vai mostrando como tal hipótese não se confirma, uma vez que a sociedade primitiva é uma sociedade contra o guerreiro e o guerreiro é um ser-para-a-morte, no sentido de que a busca constante por glórias e pela maior dificuldade exige uma coragem eterna do guerreiro, a qual o deixa sem alternativa e o determina como condenado à morte. É esse o vínculo que liga a sociedade aos seus guerreiros e que impede o</p>	

surgimento da divisão. Por fim, criticando etnólogos marxista que veem desigualdade nas relações de gênero entre os primitivos, Clastres afirma que assim como a masculinidade está em relação íntima com a morte, a vida está em igual relação com a feminilidade. Dessa forma, as mulheres são os bens mais preciosos da sociedade primitiva, uma vez que são as responsáveis pela reprodução biológica e social da vida da comunidade e, por isso, seriam apreendidas pelos homens como seres superiores. O anexo do texto é uma série de mitos sobre guerreiros com alguns rápidos comentários de Clastres, contanto, inclusive, com uma pequena crítica a Lévi-Strauss, na qual Clastres coloca que antes de "pensarem entre si", os mitos pensam a sociedade.

CONCEITOS CENTRAIS

- Selvagens;
- Sociedades Primitivas;
- Sociedades Guerreiras;
- Masculino x Feminino;
- Guerra;
- Guerreiro;

SELVAGEM/PRIMITIVO

O elemento central, já desenvolvido em outro texto, é a forma como a guerra é parte constituinte dessa natureza. O mais interessante aqui são algumas características que Clastres dá aos guerreiros indígenas como corajosos e valentes, mas, pela sua própria natureza, condenados à morte.

MALENCONTRO

Nada propriamente sobre, mas está relacionado com a ideia de "divisão" ou "grande divisão" que as sociedades primitivas buscam evitar.

ESTADO

Por incrível que pareça, "Estado" não é aqui uma categoria que aparece com destaque. Sua ideia se mantém, obviamente, uma vez que é base de todo pensamento clastreano, entretanto, parece ser substituída pela ideia de "divisão" ou "grande divisão" que já era desenvolvida em textos anteriores.

PODER

A a categoria é usada como em qualquer outro texto de Clastres pós sociedade contra o Estado.

MARXISMO

Já nas páginas finais do texto, Clastres direciona uma crítica aos "promotores da antropologia marxista", os quais ele chama de "esforçando fabricantes deste catecismo indigente". A crítica de Clastres aqui é a de que como seria impossível encontrar conflito de classes na sociedade primitiva, os etnólogos marxistas mudam o foco, e "descobrem" que o conflito social na sociedade primitiva é a luta dos sexos, onde as mulheres são perdedoras, alienadas, exploradas e oprimidas pelo homem. Por isso, a sociedade primitiva não seria uma sociedade igualitária. É

bastante óbvio que a crítica está direcionada à obra de Maurice Godelier e Claude Meillassoux. Clastres resolve essa questão num curto espaço de páginas, afirmando que a relação estrutural entre a guerra e a sociedade primitiva determina, ao menos em parte, a relação entre os sexos, dessa forma, assim como existe uma relação íntima entre a masculinidade e a morte, existe também uma mesma relação íntima entre feminilidade e a vida, uma vez que as mulheres são quem garantem a reprodução biológica e social da vida da comunidade, fato que as converte num bem precioso. Clastres termina falando que no inconsciente da tribo o masculino reconhece e aprende a diferença dos sexos como superioridade irreversível das mulheres.

ESTRUTURALISMO

Aqui, Clastres usa diversas vezes a ideia de "relação estrutural" como um eixo que une dois elementos (uma relação estrutural entre sociedade primitiva e a guerra, principalmente). Entretanto, não define muito bem em nenhum momento o que entende por relação estrutural. Além disso, já no anexo do texto, onde Clastres traz mitos indígenas sobre guerreiros, é tecido um comentário direcionado a obra de Lévi-Strauss e sua análise dos mitos: "Os mitos, sem dúvida, se pensam entre si, como o escreve Lévi-Strauss, mas pensam antes de tudo a sociedade: são o discurso da sociedade primitiva sobre si mesmas". A ênfase constante em "dados etnográficos" e de que essa análise busca entender a sociedade concreta e suas relações efetivas denota um afastamento de Clastres em relação ao estruturalismo de Lévi-Strauss.

RECUSA ("CONTRA")

O principal elemento aqui que concerne à ideia de recusa é a noção apresentada no texto de que a sociedade recusa o guerreiro como meio de impedir o surgimento da divisão.

CRÍTICAS CLASTREANAS

- Crítica ao marxismo e ao estruturalismo de Lévi-Strauss;

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Os marxistas e sua antropologia" . In: Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982	1977
ARGUMENTO CENTRAL	
O etnomarxismo é um bloco homogêneo igual a zero: uma ideologia de conquista do poder que não é capaz de compreender a sociedade primitiva uma vez que não vai além dos mandamentos de seu dogma.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> • Por que razão o marxismo surge (e se impõe) enquanto discurso válido para analisar a sociedade primitiva? • De que modo o etnomarxismo se constitui, o que ele representa e quais problemas de sua perspectiva teórica e política? 	
RESUMO	
Último texto escrito por Clastres. Se trata, de fato, de um rascunho publicado	

postumamente, de forma que há algumas lacunas. Fato é que o texto constitui um ataque ao marxismo na etnologia, ou, como cunha Clastres, o etnomarxismo. Primeiro, Clastres revisa a passagem, no contexto da antropologia francesa, da queda do estruturalismo e ascensão do marxismo. Esse fato não pode ser explicado por mérito ou talento dos teóricos marxistas (que, segundo Clastres, são ausentes disso), mas pela percepção dos limites do estruturalismo, que não é capaz de analisar a sociedade concreta num período em que essa necessidade era enunciada. Clastres apresenta aqui uma série de críticas ao estruturalismo e a obra de Lévi-Strauss, e afirma que, mesmo nas mãos de seu mestre, o estruturalismo só pode pensar em parentesco e mitos. Entretanto, o parentesco não é sociedade e, antes dos mitos pensarem a si mesmos, como defende Lévi-Strauss, eles possuem a função de pensar a sociedade primitiva, sendo o discurso da sociedade primitiva sobre si mesma. Feita a crítica ao estruturalismo, Clastres passa ao ataque frontal ao marxismo. Crítica a obra de Meillassoux de forma radical, mas foca muito mais na obra de Maurice Godelier, autor que havia o criticado em um texto recente ao afirmar que só a burguesia batia palmas para sua teoria. Clastres critica então o marxismo na antropologia apontando para o fato de que se trata, na verdade, de um dogma, um credo mascarado de teoria científica. Portanto, era evidente que o marxismo seria capaz de pensar a sociedade primitiva uma vez que seu dogma e sua teoria da história é sempre capaz de pensar toda e qualquer sociedade. O problema é que, ao analisar as sociedades através das dogmáticas categorias do marxismo (não de Marx, uma vez que até mesmo Marx era, junto com Bakunin, um crítico ao marxismo), o etnomarxismo acaba produzindo algumas monstruosidades teóricas, como sua tendência de ver produção em tudo, seu economicismo clássico e suas junção de categorias bizarras que não fazem sentido, como troca desigual. O Estado é pensado por Clastres como sendo mais que a Casa Branca ou o Kremlin: significa toda e qualquer divisão numa sociedade por menor o grau que seja. Logo, toda sociedade dividida é uma sociedade de Estado e é impossível pensar o Estado sem pensar o poder e vice-versa. Clastres termina afirmando que o marxismo mascara uma ideologia de tomada total do poder e aponta para os perigos das ideologias de Estado totalitário, como o comunismo e o fascismo, que são colocados em pé de igualdade por Clastres.

CONCEITOS CENTRAIS

- Etnomarxismo;
- Marxismo;
- Marxismo pós-marxiano;
- Estruturalismo;
- Sociedade;
- Sociedade Primitiva;
- Economia;
- Ideologia;
- Poder;
- Estado;

SELVAGEM/PRIMITIVO

O texto inteiro depende da noção da sociedade primitiva como indivisa, aprofundando e desenvolvendo ela.

MALENCONTRO

A categoria em si não é citada, mas aparece em algumas referências a Étienne de La Boétie.

ESTADO

Respondendo o comentário de Godelier de que 'existem sociedades onde há divisão e desigualdade política mas não existe Estado', Clastres desubstancializa a noção de Estado. Não se trata, assim, da Casa Branca ou do Kremlin, mas de qualquer divisão de poder no seio de uma sociedade: toda sociedade não-primitiva comporta, mais ou menos desenvolvida, a figura do Estado.

PODER

Não é possível pensar o Estado sem poder, nem o poder sem o Estado. O poder, aqui, faz parte da argumentação de desubstancialização do Estado, no qual o Estado não é pensado somente como uma figura totalitária, mas como qualquer divisão no seio de uma sociedade.

MARXISMO

É incrível a coleção de ofensas que há aqui para com os etnólogos marxistas, sendo Meillassoux e Godelier as principais vítimas. Para além das ofensas, pensando num plano propriamente teórico, a crítica de Clastres ao etnomarxismo se baseia principalmente na ideia de que o marxismo só pensa a sociedade primitiva porque *deve* pensá-la: uma vez que o marxismo é um dogma, um *credo*, ele *deve ser capaz de pensar a sociedade primitiva*; mas, é claro, nunca a pensa de forma que vá além de seu dogma. Assim, as análises marxistas das sociedades primitivas pecam tanto pelo seu economicismo, quanto pela sua incapacidade de analisar os fatos propriamente. Nesse processo de *massacre dos fatos etnográficos sob a doutrina da fé marxista*, o mito é visto como o "ópio do selvagem" (o que declara, para Clastres, uma incompreensão por parte de Godelier da própria teoria marxiana da ideologia), o parentesco é uma forma de produção e, categorias tão radicalmente distintas são unidas de forma a formar monstruosidades teóricas, como no caso de 'troca desigual'. Além disso, assim como para o marxismo em geral o que mede a sociedade é a economia, para o etnomarxismo o que mede a sociedade primitiva é a sociedade capitalista, fato atestado pela seu aparato conceitual, que chama de 'sociedades pré-capitalistas' as sociedades primitivas. Além disso, é repetida aqui a ideia de que nem mesmo Marx concordaria com esse marxismo, uma vez que Marx e Bakunin foram os primeiros críticos do marxismo. Por fim, Clastres atenta para sua percepção de que o marxismo nada mais é do que uma ideologia de conquista de poder, que culmina com o totalitarismo do Estado comunista, posto em pé de igualdade com o fascismo.

ESTRUTURALISMO

"Uma teologia sem deus: uma sociologia sem sociedade". É assim que Clastres se refere a teoria estruturalista e a sua principal falha, a saber, o fato de que o estruturalismo possui uma ausência: o estudo da sociedade concreta. Para Clastres, o estruturalismo só funciona de fato i) nas mãos de Lévi-Strauss e ii) para pensar mitos e parentesco. Entretanto, o parentesco não é a sociedade) e os mitos, antes de 'pensarem a si mesmos', como defende Lévi-Strauss, pensam a própria sociedade: são o discurso da sociedade primitiva sobre si mesma. É, ainda, nessa falha (ausência) do estruturalismo que se instaura a dominância da antropologia marxista no contexto francês: uma vez que o estruturalismo é incapaz de pensar a sociedade e, surge uma demanda entre cientistas para pensar a sociedade concreta, o marxismo acaba saindo vitorioso, não por mérito, mas por que é capaz de pensar qualquer tipo de sociedade dentro de seu dogma.

CRÍTICAS CLASTREANAS

Crítica ao estruturalismo e sua incapacidade de pensar a sociedade; crítica ao etnomarxismo e sua incapacidade de pensar fora de seu dogma; crítica ao totalitarismo de Estado: fascismo e comunismo.

ANEXO 2

ANÁLISE DA CRÔNICA DOS ÍNDIOS GUAYAKI

CLASTRES, Pierre. *Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 34, 2020

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Nascimento". In: <i>Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai</i> . São Paulo: Editora 34, 2020	1972
ARGUMENTO CENTRAL	
Relato do raro nascimento de uma criança Guayaki.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none">• O que implica a vinda de uma criança guayaki ao mundo?	
RESUMO	
<p>De modo geral, Clastres narra tudo que envolve a vinda de uma criança guayaki ao mundo, trabalhando com todas as implicações que disso são tiradas. O nascimento é vivido de modo dramático, envolvendo ritos de purificação e limpeza (que, segundo Clastres, remetem aos mitos de origem), a possibilidade dos pais da criança terem <i>pane</i> (azar na caça, o que significa a morte simbólica e social, crença essa que deriva do fato de que para o pensamento guayaki o nascimento de uma criança é a morte de seu pai), e tudo que envolve o modo com os índios evitam o fim do mundo novamente. O nascimento também aparece como a oportunidade de reforçar os laços entre a comunidade para além da família nuclear, sendo esse nascimento em específico também o momento em que a relação com os guayaki "estrangeiros" também é estabelecida. Termina o capítulo com a transcrição do mito do dilúvio universal.</p>	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none">• Mitos;• Ritos;	
USO DO TEMPO	
<p>Qualquer ritual, gesto ou ação guayaki é lido por Clastres como uma referência direta à algum dos mitos de origem guayaki</p>	
ALTERIDADE	
<p>O pensamento guayaki é entendido como radicalmente diferente: um pensamento selvagem</p>	
SELVAGEM/PRIMITIVO	

Selvagem aparece de modo descritivo e também de modo a marcar uma diferença radical, se referindo principalmente à existência de um pensamento selvagem.

ESTRUTURALISMO

Argumentos um tanto similares com os contidos em certos momentos da obra de Lévi-Strauss. Afirma a necessidade do *estar lá*: de ver no gesto mais minúsculo a chave de toda análise. Busca pelas estruturas inconscientes do pensamento indígena.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "De Dois Tratados de Paz" . In: Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 34, 2020	1972
ARGUMENTO CENTRAL	
<p>O encontro entre Guayakis e brancos é (e sempre foi) radicalmente prejudicial para os primeiros, implicando numa relação de desumanização radical. De forma similar, o encontro de uma tribo guayaki com a outra também marca a concepção de uma alteridade radical, mas que dessa vez não resulta em relações de força.</p>	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none">• Como a instalação dos brancos naquele território foi aos poucos "complicando" a vida dos Guayaki e destruindo seu modo de vida nômade.	
RESUMO	
<p>Aqui é apresentado o modo como se estabeleceu a relação entre os Guayaki e os paraguaios, e a forma como essa foi radicalmente prejudicial aos primeiros. Clastres mobiliza aqui uma escrita bem interessante, que usa de termos guayaki e de relações humano-animais para demonstrar como os brancos eram visto pelos índios como animais tão selvagens e mortíferos quanto os jaguares e, também, como os guayaki eram visto pelos brancos como animais selvagens e escravos. Clastres demonstra assim o quão complicada está a situação dos guayaki no Paraguai, tendo seu espaço de nomadismo restrito, impossibilitados de caçar, sendo caçados e mortos pelos brancos (a profissão de caçador de índio existe nesse contexto), tendo seus filhos sequestrados para se tornarem escravos e prostitutas. O modo com o Outro é desumanizado aparece radicalmente aqui, chegando ao nível do absurdo em que os brancos pensam nos guayaki de forma tão animalesca quanto as vacas, que uma vez capturadas não fazem nada para se libertar (crença que é revelada equivocada). Por fim, narra-se a situação que fez com que os índios finalmente se rendessem, ficando confinados nas terras de um paraguaio ex-caçador de índios. E, também o modo como a outra tribo de guayaki é encontrada e as relações que são estabelecidas a partir disso.</p>	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none">• Nomadismo;• Encontro com o Outro;	
USO DO TEMPO	

Uso constante de fontes missionárias do século XVI e XVII, pensadas como fonte importante para entender os Guayaki de agora.

ALTERIDADE

Pode-se dizer que aqui está um dos fundamentos para a teoria de Clastre sobre a universalidade do etnocentrismo. Para os Guayaki, os outros grupos guayaki eram Outros num sentido propriamente antropológico, sendo a acusação de canibalismo e selvageria de um grupo em relação ao outro é algo que marca presença aqui. Inclusive, é possível pensar essa relação de alteridade-etnocentrismo-etnocídio posta por Clastres na forma pela qual as relações são estabelecidas no texto. O encontro de uma tribo guayaki com a outra resulta numa concepção de Outro e na atribuição de uma selvageria (expressa aqui pela figura do canibalismo) em relação ao Outro. No entanto, essa relação não resulta em relações de força, poder e enocídio, como é o caso do encontro com os brancos, que resultou na literal escravidão dos índios. Fora isso, pode-se falar sobre a desumanização dos Guayaki que era empregada pelos brancos, e o modo com a figura dos Guayaki é construída como uma fábula desde os tempos das crônicas sobre o Paraguai, sendo esses índios considerados "macacos abandonados por Deus".

SELVAGEM/PRIMITIVO

"Eu estava mesmo entre os selvagens." É assim que Clastre encerra o capítulo. No entanto, ainda uma categoria descritiva, não aparecendo ainda nada que indique uma categoria filosófica.

MALENCONTRO

Emite a ideia de que o "encontro" (se é que pode-se chamar assim) dos guayaki com os brancos é radicalmente prejudicial aos primeiros estão implicada em todo o texto.

TEXTO

ANO

CLASTRES, Pierre. "Ao Revés". In: Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 34, 2020

1972

ARGUMENTO CENTRAL

Para estudar uma sociedade primitiva é preciso que essa já esteja apodrecida. Para que o diálogo antropológico com o selvagem pudesse ser estabelecido, era preciso pactuar com a morte dos Aché.

PERGUNTAS CENTRAIS

- De que modo se manifesta a selvageria desses selvagens?

RESUMO

Aqui os conceitos essenciais de Clastres começam a tomar forma. Manifestando sua dificuldade em fazer etnografia, na qual os índios não tinham o menor interesse em trabalhar para diminuir a distância entre sua sociedade e o etnólogo (característica essa que define a "selvageria desses selvagens"), Clastre relembra o conelho de Métraux, e afirma que para estudar uma sociedade primitiva é preciso que essa já esteja apodrecida. Isso não é o caso dos Guayaki, que

apesar de seu contato com os brancos, ainda são uma sociedade "verde". O modo de resolver isso, para Clastres, é atentar conscientemente contra a liberdade indígena, pactuando com sua morte em prol do estabelecimento de um diálogo antropológico (o qual pode ser lido em termos de um "discurso da decadência"). Ao longo dessas reflexões sobre o que define o *selvagem* e sua filosofia política (caracterizada pela *recusa* a deixar o poder político se tornar violência) Clastres conta a história de como os dois grupos Guayaki firmaram alianças através do casamento, indo de inimigos em potencial para cunhados. Também discute sobre os textos dos cronistas no qual figuram os Guayaki (mesmo que chamados por outro nomes) e, nesse mesmo exercício, analisa os fenótipos Guayaki para tentar delimitar qual sua origem. Termina com um certo romantismo, sonhando com a possibilidade de estar alguns séculos atrás, quando a América ainda estava por descobrir.

CONCEITOS CENTRAIS

- Recusa;
- Filosofia Política Indígena;
- Selvagem/Selvageria;
- Sociedade Apodrecida;

USO DO TEMPO

"Eu teria podido, face aos Guayaki, sonhar-me alguns séculos atrás, quando a América ainda estava por descobrir." É com essa frase que Clastres fecha o capítulo, após comparar um dado que percebeu no seu campo (o fato dos Guayaki se comunicarem muitas vezes através de assobios) com dados de cronistas que diziam a mesma coisa. Sobre o uso do tempo, toda a parte final do capítulo pode ser analisada a partir dessas categorias, uma vez que Clastres compara o tempo todo os seus dados de campo com textos de cronistas (escritos, pelo menos, desde 1768), de modo que o autor até afirma que "achou" os Guayaki nos dados desses cronistas, onde foram chamados de outro nome.

ALTERIDADE

Aqui pode-se trazer tanto a necessidade da decadência do Outro para a realização da antropologia (discutida na categoria antropologia), quando a relação entre os Guayaki com seus Outros, sendo eles os *estrangeiros* (a outra tribo guayaki), os Guarani, ou os brancos.

SELVAGEM/PRIMITIVO

"De que modo se manifestava a selvageria desses selvagens?". Aqui é um dos primeiros momentos que a ideia de selvagem enquanto categoria começa a tomar uma forma mais ou menos concreta nos textos de Clastres. A selvageria não é caracterizada por um modo de agir, se vestir, práticas sociais, itens materiais, etc. mas pela distância. Uma distância radical entre nós e o Outro. Além disso, Clastres já começa a delimitar aqui as ideias que dão forma a filosofia política selvagem (ver. Poder)

MALENCONTRO

o contato dos indígenas com os brancos é extremamente prejudicial aos primeiros está aparente em todo o texto.

ESTADO

Estado não aparece propriamente, mas as ideias de recusa ao poder coercitivo que caracterizam as principais teses clastreas posteriores, já estão aqui de modo incipiente

PODER

Aqui Clastres discorre sobre o que chama de a natureza essencial do poder político entre os índios, constituída pela relação entre a tribo e seu chefe, a qual é constituída por um discurso imaginário, no qual o chefe não fala nada de novo; e o poder político existe num âmbito separado da violência. Essas são as bases da filosofia política selvagem.

RECUSA ("CONTRA")

"Os selvagens se recusam a deixar seu poder se tornar coercitivo." Tanto a ideia quanto a categoria de recusa estão aqui já delimitadas. A recusa é apresentada como um processo ativo e sociológico no qual o poder entre os selvagens jamais se torna coercitivo. Essa recusa não é fruto de um rigor ético pessoal, mas sim de uma impossibilidade sociológica, de modo que as sociedades indígenas jamais podem infringir essa norma que as dão sentido.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Gente Grande" . In: Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 34, 2020	1972
ARGUMENTO CENTRAL	
<ul style="list-style-type: none"> ● A raridade de crianças entre os Guayaki atestam a violência que marca o encontro com os brancos. ● A iniciação para a vida adulta como um processo muito violento. 	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● O que explica a raridade dos nascidos entre os Guayaki e como se dá os rituais de iniciação para a vida adulta desses índios? 	
RESUMO	
<p>O capítulo trabalha com as questões referentes à passagem guayaki para a vida adulta. Clastres inicia sua reflexão divagando sobre o fato da civilização Ocidental pensar a si mesma como "adulta por excelência" enquanto ignora a existência de adultos alhures. Discute um pouco as sequelas da descoberta do Novo Mundo, encontro esse que foi fatal para os índios e pode ser potencialmente fatal para a civilização ocidental, uma vez que pode trazer a morte inesperada da história. Clastres demonstra ainda as marcas fatais do encontro violento com os brancos através do número reduzido de crianças guayaki do aumento da prática do aborto e do infanticídio (que já eram realizadas antes, mas agora eram fruto da violência externa), uma vez que mais valia não ter filhos do que ver a criança ser morta ou sequestrada. Por fim, Clastres narra os rituais de iniciação à vida adulta masculino e feminino, revelando-os como extremamente violentos. É contada a história de uma menina que se recusa a terminar o ritual e, portanto, recusa-se a se tornar adulta, algo que segundo Clastres seria impensável antes do contato com os brancos. O capítulo termina com a revelação de que a menina aparece morta alguns dias depois.</p>	
CONCEITOS CENTRAIS	

<ul style="list-style-type: none"> ● Encontro Fatal; ● Rituais de Iniciação;
ALTERIDADE
Discute-se o modo como o Ocidente pensa a si mesmo enquanto uma civilização adulta por excelência, não conseguindo encontrar adultos alhures.
SELVAGEM/PRIMITIVO
Aparece como categoria descritiva.
MALENCONTRO
A ideia em si vem aparecendo, mesmo que não através dessa categoria propriamente. No início do capítulo, a descoberta do Novo Mundo é narrada como um encontro fatal. Fatal principalmente para os selvagens, mas também potencialmente fatal para nossa civilização, uma vez que pode significar a morte da história. Além disso, é repetido novamente sobre como o encontro dos Guayaki com os brancos é nocivo aos índios; o exemplo dado nesse texto é o aumento da prática do abordo e do infanticídio. Uma vez que muitas crianças são mortas ou capturadas pelos brancos, as mães preferem cometer essas práticas do que ter os filhos de fato. Clastres ainda afirma que, mesmo essas práticas já existirem antes do encontro fatal, eram antes uma escolha livre, e agora são o fruto de uma violência exterior.
RECUSA ("CONTRA")
Aparece uma recusa pessoal, de uma menina que se recusa em realizar o ritual de iniciação e se tornar mulher. Mas nenhuma recusa sociológica
CRÍTICAS CLASTREANAS
Crítica ao modo como o Ocidente enxerga a si mesmo

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "As mulheres, o mel e a guerra". In: Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 34, 2020	1972
ARGUMENTO CENTRAL	
<ul style="list-style-type: none"> ● Os Aché medem a sexualidade por seu preço justo: livremente assumida. ● O desejo pessoal nunca transgride a lei do grupo. 	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Como os Aché medem a sexualidade? 	
RESUMO	
Aqui Clastres apresenta as principais características sobre a sexualidade Guayaki e seu modo de vida através do casamento poliândrico. Através de diversas histórias e causos, Clastres	

demonstra todos os dramas sociais envolvidos nessa prática, mas ao mesmo tempo afirma que em nenhum momento é possível que a vontade e o desejo pessoal de um se sobreponham à lei do grupo. Também é narrada uma das principais festas dos Guayaki. Se destaca também a etnografia de Clastres, cujos principais interlocutores (e descobridores de segredos) são as crianças, e o modo com Clastres fica "nu como um verme" (exceto por bota e revólver) para se deslocar com os índios pela floresta. No geral, a maior parte do capítulo são causos e fofocas diversas sobre a vida social Guayaki, demonstrando que até uma estrutura sociológica possui seus dramas.

CONCEITOS CENTRAIS

- Sexualidade;
- Casamento;
- Poliandria;
- Troca;

SELVAGEM/PRIMITIVO

Os selvagens são aqueles que não deixam o desejo pessoal transgredir a lei do grupo.

ESTRUTURALISMO

O casamento como uma relação entre "tomadores" e "doadores" de mulheres.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Matar" . In: Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 34, 2020	1972
ARGUMENTO CENTRAL	
"As crianças eram preciosas para eles, contudo, por vezes as matavam."	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Como explicar o déficit de mulheres e a relação dúbia de cuidado e abandono com as crianças? 	
RESUMO	
<p>"As crianças eram preciosas para eles, contudo, por vezes as matavam." Esse capítulo é uma narrativa sobre a relação (vista por Clastres como dúbia) que os Guayaki estabelecem com suas crianças. Clastres inicia comentando sobre o horror Aché para com a violência, principalmente quando essa é direcionada a suas crianças. Relata sobre os traumas guayaki quanto ao sequestro e assassinato de crianças, e sobre o modo como esses índios protegem seus filhos, chegando até mesmo ao ponto de um pai Aché seguir Clastres com medo de que ele dê sua criança aos brancos. Logo em seguida, Clastres começa a expor uma certa indiferença em relação às crianças, que começa pela falta de cuidado, mas logo passa ao nível do abandono, narrativa que culmina com esse mesmo pai que segue Clastres abandonando seu filho na floresta quando a criança adocece. Além disso, um outro fator se revela: existe um grande déficit de mulheres entre os Guayaki (de modo que estes índios são poliândricos). Mas, ao mesmo tempo, nascem tantas mulheres quanto nascem homens, o que significa que algo acontece no meio do caminho até a</p>	

vida adulta que faz essas mulheres "desaparecerem" (lembrar do ritual de iniciação feminino no capítulo IV). Como então explicar esse déficit? É a partir daí que Clastres abre o leque para o mundo religioso guayaki, e começa a narrar todo o ciclo (iniciado pelo deus Chrono) de mortes, assassinatos e vinganças, no qual muitas crianças acabam perdendo suas vidas. Temos a culminação do capítulo, com uma narrativa extremamente tensa e desconfortável na qual Clastres retrata um homem cantando sobre ter de assassinar uma menina quando amanhecer, tudo isso aos ouvidos da menina e de seus pais, os quais mesmo doces e generosos, aceitam sua morte como dada: não existe protesto contra tal inesperado. Clastres ainda divaga sobre a relação estranha que se estabelece entre o carrasco e a vítima. Um capítulo brutal. "(...) eu ficava tão espantando quanto os antigos cronistas (...)".

CONCEITOS CENTRAIS

- Vingança;
- Morte;
- Crianças;
- Universo Religioso

USO DO TEMPO

Clastres se coloca no mesmo lugar de espanto que os primeiros cronistas do Novo Mundo estavam,

ALTERIDADE

Para os Guayaki, com os Outros só há relações de hostilidade: todos são inimigos em potencial.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Vida e morte de um pederasta" . In: Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 34, 2020	1972
ARGUMENTO CENTRAL	
O homem sem arco é um não-homem: a inversão do mundo guayaki.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Como explicar o mundo Aché invertido: um homem sem arco, mas provido de seu cesto 	
RESUMO	
<p>Esse capítulo é o extrato etnográfico que dá origem e fundamento ao texto "O Arco e o Cesto", publicado na Sociedade Contra o Estado (1974). Aqui, Clastres discute a construção da masculinidade guayaki, centrada na função da caça (tanto simbólica quanto econômica) como lugar masculino por excelência e, ao mesmo tempo, fundamento de toda relação social, uma vez que um homem não pode comer sua própria caça e é forçado a dividi-la com os outros membros da comunidade; o ato de consumir a própria caça seria então a recusa da troca. O arco representa, então, o signo masculino, a prova e meio de ser do homem. No entanto, Clastres se depara com</p>	

dois homens que não possuem arco (e até mesmo se recusam a tocar em um), mas possuem um cesto, o signo feminino. Um homem sem arco é um não-homem, e portanto, esses dois personagens (Krembegi e Chachubutawachugi) são a inversão do mundo guayaki, encontrando-se ambos em uma posição estrutural contrária àquela que deveriam assumir. Clastres explica a história de cada um, e suas diferenças fundamentais, contidas no fato de que enquanto um aceita seu papel no meio das mulheres, o outro crê de modo inocente que pode-se manter entre os homens mesmo possuindo um cesto. O capítulo termina com a morte de um desses personagens, e uma descrição sobre os ritos funerários entre os guayaki.

CONCEITOS CENTRAIS

- Masculino-Feminino;
- Troca;
- O arco e o cesto;
- Ritos funerários;

ALTERIDADE

A ideia de "almas multiformes", as quais podem se transformar em outros animais

ESTRUTURALISMO

- Troca como ato fundador da sociedade;
- Troca de mulheres;
- Proibição do incesto;

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Os Canibais" . In: Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 34, 2020	1972
ARGUMENTO CENTRAL	
Os Guayaki são canibais.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Os Aché são canibais? 	
RESUMO	
<p>O foco absoluto desse capítulo é o canibalismo, uma prática que fascina o Ocidente (Clastres incluso). O capítulo começa relembrando as acusações de canibalismo entre os grupos guayaki (o canibal é sempre o Outro) e, em seguida, Clastres começa a relatar a sua esperança, antes mesmo de sua chegada, de que os Guayaki praticassem de fato o canibalismo. Essa "esperança" de Clastres era fundamentada no fato de que os Guayaki eram apresentados como canibais nos textos de Lozano, o que fez Clastres pensar, em "excitação deliciosa", que estava indo viver entre canibais. Ao chegar no campo, uma decepção, os Guayaki não só não eram canibais, como também tinham um rito funerário extremamente simples e parecido com o enterro cristão. Grande decepção, Clastres afirma que seu trabalho "perde um atrativo". Como explicar então que os Guayaki não fossem canibais apesar da afirmação categórica de Lozano. As</p>	

possibilidades apresentadas por Clastres eram duas: ou os Guayaki eram canibais há muito tempo atrás mas deixaram de ser por razões desconhecidas, ou o canibalismo não passava de uma invenção de Lozano. Nesse ponto, Clastres indica o fato de que "na maior parte dos casos, o canibalismo foi tão simplesmente inventado", sendo uma farsa criada pelo Ocidente como meio de justificar o seu processo de expansão, exploração e extermínio colonial (e aqui, Clastres é categórico em sua crítica ao Ocidente e ao colonialismo). No entanto, em um dado momento da etnografia, uma senhora Guayaki deixa escapar que, de fato, os Guayaki são canibais e comem seus mortos. O etnógrafo fica feliz: "Quase perdi o fôlego". Assim que a notícia de que Clastres sabe a verdade vem à tona, todos os índios passam a ser sinceros quanto à prática, com a condição de que não se comente nada na frente do chefe paraguaio. Clastres passa então a expor as particularidades do canibalismo Guayaki (o qual contém uma lógica de tabu muito similar com a do incesto) cujo fundamento maior parece ser o gosto pela carne humana. Mesmo sendo uma técnica suplementar de luta contra as almas dos mortos, todas as opiniões convergem no fato de que um canibal é aquele que gosta de comer carne humana. De fato, os Guayaki não apresentavam muitas explicações consistentes para os ritos canibais, o que leva Clastres a afirmar que "eles eram canibais sem saber por que". Ao fim de sua investigação, Clastres delimita que o canibalismo é tido pelos Guayaki como um meio de proteger os vivos de possíveis ataques das almas dos mortos.

CONCEITOS CENTRAIS

- Canibalismo;
- Endocanibalismo;

USO DO TEMPO

A reputação de canibais datava "de longe, precisamente do tempo da instalação, nessas regiões, dos primeiros missionários jesuítas".

ALTERIDADE

"O canibal é sempre o Outro".

SELVAGEM/PRIMITIVO

Aqui, selvagem é utilizado em conjunto com várias categorias que o Ocidente utilizou para justificar seu projeto colonialista: "(...) e as disposições bárbaras desses selvagens de que não se tinha certeza que fossem mais homens que bichos, mas como uma mentira destinada a encobrir e justificar a política dos colonizadores brancos." Em suma, um uso crítico dessa categoria.

MALENCONTRO

O encontro do Novo Mundo marcado pelo colonialismo, exploração e extermínio (e nesse contexto, o canibalismo é apresentado por Clastres como uma invenção que muitas vezes foi utilizada para justificar o projeto colonial).

CRÍTICAS CLASTREANAS

Crítica ao Ocidente e seu projeto colonialista.

TEXTO	ANO
CLASTRES, Pierre. "Fim" . In: Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 34, 2020	1972
ARGUMENTO CENTRAL	
Os Guayaki estavam todos condenados.	
PERGUNTAS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● O que é feito agora dos valentes caçadores Aché? 	
RESUMO	
<p>O fim, de fato. Aqui Clastres afirma a condenação de fato, uma espécie de triste ultimato, os Guayaki irão inevitavelmente desaparecer junto com as outras tribos índias que eram os primeiros habitantes do Novo Mundo. Clastres é tão seguro nessa sentença, que afirma nunca mais ter ido rever os Guayaki, apesar de suas várias estadias posteriores no Paraguai, porque não restava mais do que alguns moribundos que, apesar de resignados, aceitavam passivamente a perda de liberdade que os impedia de sobreviver. Clastres prefere se lembrar da piedade dos Aché.</p>	
CONCEITOS CENTRAIS	
<ul style="list-style-type: none"> ● Perda de Liberdade; ● Morte; ● Desaparecimento; ● Novo Mundo; 	
USO DO TEMPO	
<p>Os Guayaki são lidos como vítimas da história, como "destroços desesperados por terem tido que deixar sua pré-história, lançados que foram numa história que não lhes concernia senão para aboli-los."</p>	
SELVAGEM/PRIMITIVO	
A morte inevitável do selvagem	
MALENCONTRO	
O <i>trinfo</i> da civilização Ocidental: o fim dos povos indígenas.	
RECUSA ("CONTRA")	
Justamente ao contrário da recusa, os Guayaki aceitam resignados o seu próprio fim.	
CRÍTICAS CLASTREANAS	
Crítica ao Ocidente e seu projeto colonialista.	