

# Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado<sup>1</sup>

Marcio Goldman<sup>2</sup>

*Museu Nacional – UFRJ*

RESUMO: Baseado no pressuposto de que não há nenhuma razão para imaginar que os mecanismos “contra-Estado” descobertos por Pierre Clastres nas sociedades indígenas ameríndias tenham sua existência limitada a esse “tipo” de sociedade, esta comunicação pretende isolar alguns dos princípios, temas e linhas de força principais do pensamento de Clastres. Esse esforço é orientado por minha própria experiência de pesquisa no campo das religiões e das políticas afro-brasileiras, assim como em investigações sobre a história do pensamento antropológico.

PALAVRAS-CHAVE: Contra-Estado, resistência, humor, aforismos.

Há anos atrás, Tânia Stolze Lima e eu escrevemos um pequeno ensaio sobre o pensamento, mais do que sobre a obra, de Pierre Clastres (Lima & Goldman, 2001). Mais tarde, escrevemos juntos também o “Prefácio” (Lima & Goldman, 2003) para uma nova edição brasileira de seu livro mais conhecido, *A Sociedade contra o Estado* (que traz como subtítulo, pouco lembrado, *Pesquisas de Antropologia Política*). Como escreveu Michel Foucault em alguma parte, para cada um de nós existem, sem dúvida, autores *sobre* os quais se trabalha e autores *com* os quais se trabalha. Assim, apesar dos dois curtos textos que acabo de mencionar, e ao menos para mim, Clastres sempre fez parte da segunda categoria de

autores, aqueles *com quem se trabalha*, o que me provocou, desde que recebi o convite para participar dessa homenagem, a estranha e, nessas circunstâncias, amedrontadora, sensação de não ter mais nada a dizer *sobre* Clastres – ainda que eu possa ter, certamente, muito trabalho a fazer *com* ele.

Foi em função dessa sensação que, desde o início, imaginei apresentar algo que dissesse mais respeito a meu próprio trabalho sobre política do que ao autor homenageado. Mas, e ainda que eu já o tenha oficiado algumas vezes, confesso nunca me sentir muito à vontade com o ritual acadêmico que consiste em citar muito elogiosamente um autor nas primeiras linhas de uma apresentação para, logo depois, deixá-lo de lado e falar de seu próprio trabalho, voltando, nas palavras finais, a mencionar e a elogiar o autor de quem supostamente se deveria falar.

Impasse pois: não tenho nada a dizer sobre Clastres e não desejo utilizá-lo como pretexto para falar do meu próprio trabalho. A única solução que me ocorreu, ainda que muito insatisfatória, foi tentar falar um pouco dessa relação transversal que o pensamento de Clastres estabeleceu comigo desde que me entendo por estudante de antropologia. “Solução” igualmente arriscada, é claro, uma vez que o perigo aqui é engrenar uma dessas conversas “de velho” (ainda que muitos jovens também as articulem) em que se imagina gratuitamente que aquele ou aquilo que afetou o locutor necessariamente afetará da mesma maneira a audiência. Foi por pura falta de opção, pois, que decidi, enfim, correr o risco e tentar alinhar algumas ideias que me ocorreram a partir de meditações acerca dessa relação com o pensamento de Clastres, ou melhor, a partir do modo como fui afetado por esse pensamento desde há muito tempo. De todo modo, os pontos que apenas levantarei talvez possam ao menos servir como uma introdução, ou um aperitivo, aos textos certamente mais precisos e mais profundos que serão aqui reunidos. Acrescento também que muito do que se segue veio de conversas com Tânia

Stolze Lima, a quem agradeço enormemente, ainda que, evidentemente, eu seja o único responsável, ou irresponsável, pelo que se segue.

Começo, assim, invertendo o procedimento que descrevi acima e falando um pouco do meu próprio trabalho. Comecei minha carreira como antropólogo pesquisando uma das religiões de matriz africana no Brasil, o candomblé, em um terreiro de nação angola na periferia do Grande Rio de Janeiro. Depois, desloquei essa investigação para um terreiro situado no bairro em Ilhéus, no sul da Bahia. Essa pesquisa desembocou em minha dissertação de mestrado (Goldman, 1984), uma tentativa de analisar a construção ritual da pessoa no candomblé. Depois disso, dediquei-me à história do pensamento antropológico, tentando analisar, e reativar, a obra de Lucien Lévy-Bruhl (Goldman, 1994). Em seguida, passei alguns anos estudando a política, tentando pretensiosamente elaborar uma teoria antropológica da chamada democracia ocidental a partir de uma pesquisa de campo no mesmo local daquela sobre candomblé (Goldman, 2006). E há cerca de dois ou três anos estou tentando retornar aos estudos sobre o candomblé.

Nesses contextos, e em certo sentido, acho que trabalhei *com* Clastres o tempo todo – e isso mesmo quando parecia não fazê-lo. Assim, lembro que na defesa da minha tese de doutorado fui surpreendido pelo meu orientador que, em seus comentários finais, observou o caráter “clastriano” da tese. A surpresa se deveu, sem dúvida, ao fato de que a tese consistia em um trabalho sobre a história do pensamento antropológico, mais precisamente sobre a obra de Lucien Lévy-Bruhl. Retrospectivamente, contudo, esse caráter clastriano me parece bem evidente. Afinal, o que eu almejava nessa tese era, basicamente, a reativação de um autor meio maldito, ou “menor”, da história da antropologia. Autor que, nessa posição, acabou, para usar palavras de Clastres, estabelecendo uma inesperada e nova relação com “essas linguagens estranhas” com as quais o Ocidente recusa a aliança (Clastres, 1968, p. 35).

Depois da tese, e era disso que eu havia prometido falar aqui, passei muitos anos estudando “política”. Tratava-se, antropologia *oblige*, de tentar entender o processo eleitoral do ponto de vista de pessoas sempre suspeitas de votarem errado e de serem alienadas, de tentar realmente escutar e entender o que elas têm a dizer a respeito disso. Realizei essa pesquisa no mesmo lugar em que havia trabalhado no mestrado, um terreiro de candomblé em Ilhéus que, além de sua dimensão propriamente religiosa, se articula em torno de uma família extensa, uma rede de vizinhança e um bloco afro. Se no começo de meu trabalho de campo o objeto a ser investigado, de um ponto de vista antropológico, era “a política em Ilhéus”, isso logo se transformou em “a política em Ilhéus a partir das relações mantidas pelo movimento negro com os políticos”, ou “o modo como a política partidária incide sobre o movimento negro da cidade”, recortes que pareciam mais adequados a um trabalho de antropólogo. No entanto, foi necessário um passo suplementar para perceber que havia algo a mais em jogo e que uma pesquisa realmente antropológica sobre política desenvolvida junto ao movimento negro em Ilhéus não deveria consistir tanto no estudo desse movimento em si ou da política na cidade, nem mesmo no estudo das relações entre ambos, mas em uma análise da política oficial na cidade orientada pela perspectiva cética que o movimento negro tem a seu respeito – uma perspectiva sem sombra de dúvida contra o Estado.

Creio que uma das coisas que esse trabalho comprovou é que não há nenhuma razão para imaginar que os mecanismos “contra-Estado” isolados por Clastres nas sociedades indígenas ameríndias tenham sua existência limitada a este ou a algum “tipo” de sociedade. Trata-se de processos micropolíticos muito vivos mesmo nos sistemas políticos ocidentais, envolvendo uma resistência pragmática em colaborar para o sucesso dos mecanismos de centralização do poder e uma recusa prática em aceitar a introjeção de mecanismos de hierarquização. Por outro lado,

é claro que em uma sociedade como a nossa – sociedade “a favor do Estado” mais do que simplesmente “com Estado – o funcionamento dos mecanismos contra-Estado tende, frequentemente, a contrariar sua própria orientação. Assim, no confronto entre lógicas sociais distintas, marcadas pelas assimetrias de poder, a resultante do choque entre diferentes concepções da política tende a se infletir na direção daquelas privilegiadas pelo Estado.

Enfim, há uns dois ou três anos, venho tentando retornar à pesquisa do que havia sido meu primeiro objeto de estudo como antropólogo, a saber, as religiões de matriz africana no Brasil. Neste caso, convém talvez recordar que essas religiões são o efeito de um processo de reterritorialização muito criativo, efetuado a partir da brutal desterritorialização de milhões de pessoas em um dos movimentos que deram origem ao capitalismo, a saber, a exploração das Américas com a utilização do trabalho escravo. Em face dessa experiência mortal, articularam-se agenciamentos que combinaram, por um lado, dimensões de diferentes pensamentos de origem africana com partes dos imaginários religiosos cristão e ameríndio e, por outro, formas de organização social tornadas inviáveis pela escravização com todas aquelas que podiam ser utilizadas, dando origem a novas estruturas cognitivas, perceptivas, afetivas e organizacionais. Tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar a eliminação e/ou a captura dessa fascinante experiência histórica (foi Félix Guattari – 1993, p. 120 – ao falar do jazz, quem formulou a questão nesses termos), o que se articula, sem dúvida, com o fato de essas religiões serem atravessadas até hoje por um duplo sistema de forças: centrípetas, codificando-as e unificando-as, e centrífugas, fazendo pluralizar as variantes, acentuando suas diferenças e engendrando linhas divergentes.

As origens históricas e o devir das religiões de matriz africana podem, talvez, explicar a inexistência de algo como uma doutrina, bem como seu caráter institucionalmente descentralizado, espaço de uma variabilidade e de uma criatividade que só podem embelezar o culto, afastando-o dos códigos monótonos das grandes religiões. De toda forma, o fato de que cada terreiro é autônomo e de que não há poder que sobrecodifique o conjunto por eles formado – o que, evidentemente, limita o poder de cada chefe de terreiro – nos faz sonhar, mais uma vez, com as hipóteses clastrianas. Claro que também existe uma “tendência federalizante”, como a batizou Michel Agier (1992, pp. 73-74), mas, além do fato de que ela parece operar sobretudo na esfera das relações com o Estado, as próprias federações têm o costume de se subdividirem continuamente.

Além desses temas com os quais trabalhei, e como atestam os diversos trabalhos apresentados neste colóquio, a obra de Clastres é capaz de oferecer pontos de vista alternativos para temas tão diferentes quanto arte, banditismo e vingança, economia, nomadismo, religião, além da política, é claro – e isto seja na chamada etnologia indígena, seja na antropologia em geral ou mesmo na filosofia. Mais do que isso, contudo, penso que de Clastres pode-se dizer o que o grande escritor norte-americano Paul Auster (1998, p. 7) disse da *Crônica dos Índios Guayaki*, livro que ele, em um momento de necessidade, traduziu para o inglês: “é, creio, quase impossível não amar esse livro” – e seu autor.

Assim, para mim e para muitos, Clastres é, sem dúvida, como me disse Tânia Stolze Lima, uma espécie de amor de juventude. E com amores de juventude temos sempre, de um jeito ou de outro, que decidir o que fazer. Às vezes casamos com um deles, mas não é disso que se trata aqui. Mais frequentemente, nós os esquecemos, ou nos arrependemos, ou nos lembramos deles de vez em quando com ódio ou com ternura. Mais interessante, contudo, é quando somos capazes de adminis-

trar em justas doses as potências do esquecimento e da lembrança para irmos mudando de passado à medida que avançamos para o futuro.

Como escrevemos no “Prefácio” à *Sociedade contra o Estado*, não há dúvida de que o pensamento de Clastres apresenta essa rara e admirável qualidade de ser capaz de interessar, ou de afetar, quase todo mundo, de grandes filósofos como Gilles Deleuze a sucessivas gerações de jovens estudantes que, sabiamente, encontram em Clastres aquilo que a antropologia promete e nem sempre cumpre: a possibilidade de modificarmos nosso próprio pensamento a partir de uma relação com pensamentos outros. Nesse sentido, poder-se-ia, talvez, dizer da obra de Clastres o que Deleuze escreveu da *Ética*, de Espinosa. Não apenas que ela pode interessar a especialistas e a não especialistas, mas que essa possibilidade e essa relação são fundamentais para os próprios especialistas. Que ela pode ser lida, e que ela de fato é lida segundo os três gêneros sucessivos do conhecimento, o dos afetos, o dos conceitos, o dos perceptos:

Por isso o paradoxo de Espinosa é o de ser o mais filósofo dos filósofos, o mais puro num certo sentido, mas ao mesmo tempo aquele que mais se dirige aos não filósofos e quem mais solicita uma compreensão não filosófica. É por essa razão que rigorosamente todo mundo é capaz de ler Espinosa, e de extrair dele grandes emoções, ou de renovar completamente sua percepção, mesmo entendendo mal os conceitos espinosianos. Em contrapartida, um historiador da filosofia que só compreende os conceitos de Espinosa não tem uma compreensão suficiente. Precisa-se das duas asas, como diria Jaspers, nem que seja para nos levar, filósofos e não filósofos, a um limite comum. São necessárias essas três asas pelo menos para fazer um estilo, um pássaro de fogo (Deleuze, 1990, p. 225).

Assim, como quase todo mundo, eu também me senti concernido quando me deparei pela primeira vez com essa fórmula tão luminosa

quanto falsamente simples: “a sociedade contra o Estado”. Falsamente simples, sim, porque nela cada termo, incluindo os artigos definidos, exige uma meditação profunda, que pode, eventual mas não obrigatoriamente, levar da ordem do afeto àquelas do conceito e do percepto. Eu arriscaria dizer, então, que a atração imediata que os jovens estudantes de antropologia experimentam diante da obra de Clastres se deve a uma intuição profunda de que, por meio das “sociedades contra o Estado”, ela seja capaz de nos orientar para uma *antropologia contra o Estado*, em tudo diferente daquela que parece dominar a cena antropológica contemporânea.

Essa antropologia contra o Estado, sabemos, percebemos, encontra-se já no próprio texto de Clastres. E não apenas porque ele recusa o ponto de vista do Estado para falar do poder e da política, mas também porque sua escrita não para de fugir e de escapar daquilo que Deleuze e Guattari (1980, p. 466) denominaram forma-Estado do pensamento – essa forma imperial que inspira filosofias como a kantiana e sociologias como a durkheimiana. E onde também, para falar como o próprio Clastres (2004, p. 138), reina essa “conjunção, aparentemente inevitável para alguns, entre a segurança no tom e a imprecisão nas ideias”. Assim, por trás do texto contínuo e acadêmico de Clastres pulula uma multidão de aforismos dos quais, como percebeu Alfred Adler (1987, p. 96), “ele detinha o segredo”. Podemos ler, assim, maravilhas como:

- A América indígena não cessa de desconcertar aqueles que tentam decifrar sua grande face (Clastres, 2003, p. 175).
- Não fui eu que, desse ponto de vista, descobri a América (Clastres, 2004, p. 138).
- Cada um de nós traz efetivamente em si, interiorizada como a fé do crente, essa certeza de que a sociedade existe para o Estado (Clastres, 2003, p. 207).



- Dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civilização ocidental, desde a sua aurora: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico, pois é necessário trabalhar (Clastres, 2003, p. 211).
- Produzir ou morrer é a divisa do Ocidente. Os índios da América do Norte aprenderam isso na carne, quase todos mortos a fim de permitir a produção (Clastres, 2004, p. 63).
- Por que alguns desejaram proclamar um dia: *isto é meu*, e como os outros deixaram que se estabelecesse assim o germe daquilo que a sociedade primitiva ignora, a autoridade, a opressão, o Estado? (Clastres, 2003, p. 221).
- Não seria, ao contrário, porque a civilização ocidental é etnocida *em primeiro lugar no interior dela mesma* que ela pode sê-lo a seguir no exterior, isto é, contra as outras formações culturais? (Clastres, 2004, p. 59).
- O saber adquirido por via iniciática não é, na realidade, um saber *sobre* a sociedade, portanto um saber exterior a ela. Ele é, necessariamente, o saber *da* própria sociedade (Clastres, 2004, p. 80).

Ou, para terminar por ora, já que vários outros aforismos continuarão a nos acompanhar ao longo da exposição:

Nunca se interrogou sobre a questão da origem, pois, desde sua antiguidade grega, o pensamento ocidental sempre admitiu a divisão social em dominantes e dominados como imanente à sociedade enquanto tal. Apreendida como uma estrutura ontológica da sociedade, como o estado natural do ser social, a divisão em Senhores e Súditos foi constantemente pensada como pertencendo à essência de toda sociedade real ou possível. Portanto,

não poderia haver, nessa visada do social, nenhuma origem à dominação política, já que ela é consubstancial à sociedade humana, já que é um dado imediato da sociedade (Clastres, 2004, p. 139).

Estes e outros aforismos, se seguirmos Deleuze, não são nem “máximas de autor” nem “princípios teóricos”. Isto porque máximas e princípios, como os nomes já sugerem, operam sempre como “atos de Estado”, como “juízos soberanos”, que supostamente trazem em si mesmos seu próprio sentido, exigindo, portanto, obediência e fidelidade. Um aforismo, ao contrário, “sempre espera seu sentido de uma nova força exterior”, coloca “o pensamento em relação imediata com o fora, com as forças do fora”, faz do “pensamento uma máquina de guerra” (Deleuze & Parnet, 1977, p. 21; ver, também, Deleuze, 2002, pp. 355-360). Ou, como dizia Nietzsche (1998, p. 14), o mestre dos aforismos, eles não estão aí para serem “compreendidos”, mas interpretados, ou melhor, “ruminados”: “bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua interpretação, para a qual se requer uma arte da interpretação”.

Como se sabe, essa “arte da interpretação” nietzschiana tem pouco a ver com essas hermenêuticas da profundidade, em que interpretar é mergulhar cada vez mais fundo em um texto até se afogar nele. Trata-se, bem ao contrário, de uma arte das conexões com um fora que está e provém de diversas partes. O que se produz assim, e continuamos seguindo Deleuze (2002, pp. 353-355), não são esses livros codificados na forma da lei, do contrato ou da instituição, mas “livros-canoa” nos quais podemos embarcar, ou “livros-rizoma” que, em lugar da pretensão de representar o mundo, aspiram apenas a dele fazer parte.

Nesse sentido, creio que mesmo a célebre fórmula “a sociedade contra o Estado” não deveria ser tomada como máxima ou como princípio, e sim ser encarada como um aforismo. Como todo aforismo, este deve

ser continuamente interpretado, ao mesmo tempo em que não para de interpretar. A questão, pois, não é tanto saber o que “sociedade contra o Estado” quer dizer ou significa, ou mesmo se a fórmula é verdadeira ou falsa, mas perguntar-se com o que podemos conectá-la. É isto que estudantes e militantes sempre souberam ver na obra de Clastres. E é isto, parece-me, que ele próprio explicou, na entrevista republicada na nova edição brasileira de *A Sociedade contra o Estado*, ao “reconhecer e afirmar claramente a influência de Nietzsche”. Para não falar no parágrafo que abre este livro, no qual Clastres, justamente, elabora uma passagem deste autor:

Pode-se questionar seriamente a propósito do poder? Um fragmento de *Para Além de Bem e Mal* [1886] começa assim [...]. Pouco preocupado, como sempre, com o verdadeiro e com o falso em seus sarcasmos, Nietzsche, entretanto, isola à sua maneira e circunscreve exatamente um campo de reflexão que, outrora confiado apenas ao pensamento especulativo, se encontra há cerca de duas décadas submetido aos esforços de uma pesquisa de vocação propriamente científica. Queremos aludir ao espaço do *político*, em cujo centro o *poder* coloca a sua questão (Clastres, 2003, p. 23).

Mas, além de ser “quase impossível não amar este autor”, é muito difícil evitar o riso quando se lê um de seus textos. Quem não morre de rir ao ler que “invocar, nesse ou naquele marxista, um talento superior ao de Lévi-Strauss, por exemplo, provocaria a hilaridade geral”? Ou “mas o que pode ser o Estado para alguém como Godelier? Com certeza, os ministérios, a Casa Branca, o Kremlin, o Eliseu. Decididamente, é simpática essa inocência de provinciano na capital” (Clastres, 2004, p. 154). O texto sobre a antropologia marxista, aliás, talvez só possa ser comparado a “Nós, os Temulentos”, de Guimarães Rosa (1985), em sua capa-

cidade de nos fazer rir. Mas há passagens com essa mesma capacidade em outros textos. Por exemplo, quando Clastres fala dos que “admitem o sem Estado, mas contra o Estado, alto lá! É uma provocação. E Marx, então? E Durkheim? E nós? Não podemos mais digerir tranquilamente? Não podemos mais continuar contando nossas historinhas”? (Clastres, 2004, p. 143). Ou sobre o fato de *As Estruturas Elementares do Parentesco* terem suscitado, “entre os etnólogos, uma formidável inflação de estudos de parentesco, que não se cansam de falar do irmão da mãe ou da filha da irmã. A ponto de perguntarmo-nos se são capazes de falar de outra coisa” (Clastres, 2004, p. 148). Acostumados já há alguns anos com a chamada “ironia pós-moderna”, somos obrigados, mais uma vez, a recordar com Deleuze que enquanto a ironia pretende, no fundo, discutir “os princípios”, o humor só se interessa pelas consequências; que enquanto a primeira é grega, europeia, platônica – ou seja, dessa “maioria” que, na pior das hipóteses, “sabe que nada sabe” – o humor é judaico, negro, índio, das minorias que, quando riem, inevitavelmente estão rindo também de si mesmas (Deleuze & Parnet, 1998, pp. 55-56; ver também Deleuze, 2002, pp. 359-360)

Sabemos também que essa potência minoritária, nômade e rizomática do pensamento de Clastres não foi trazida à luz pela antropologia, mas por um filósofo e um psicanalista, Deleuze e Guattari. É curioso, aliás, como assinala Bento Prado Júnior (Leirner & Toledo, 2003, p. 433), que quando Clastres esteve no Brasil tenha influenciado mais os filósofos e que, “curiosamente, parece que os antropólogos mantiveram uma discreta distância em relação ao trabalho de Clastres”. Isto talvez tenha relação com o que o próprio Clastres chamou de:

pretensão comum às ciências humanas, que acreditam assegurar o seu estatuto científico rompendo toda a ligação com o que elas chamam de filosofia. E, de fato, não há necessidade de tal referência para descrever cuias

ou sistemas de parentesco. Mas trata-se de outra coisa, e é de temer que, sob o nome de filosofia, seja simplesmente o próprio *pensamento* que procuramos fazer sair (Clastres, 1973, p. 41).

Mas sabemos que hoje isso felizmente mudou ou ao menos vem mudando.

De toda forma, já em 1980, Deleuze e Guattari traçaram o décimosegundo dos seus mil platôs a partir de uma cuidadosa meditação sobre as teses de Clastres e de sua conexão com materiais arqueológicos, epistemológicos e filosóficos. Com efeito, desde o início, esse platô apresenta um “axioma”: “a máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado” (tema, como se sabe, dos dois últimos ensaios publicados por Clastres). Adiante, uma das “proposições” mobilizadas para testar o axioma – “a exterioridade da máquina de guerra é igualmente confirmada pela etnologia” – é formulada justamente como “homenagem à memória de Pierre Clastres”. E é ela que permite aos autores levantarem dois “problemas” consecutivos. Primeiro: “existe algum meio de conjurar a formação de um aparelho de Estado (ou de seus equivalentes num grupo)?”; segundo: “como subtrair o pensamento ao modelo do Estado?” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 464).

Política e pensamento selvagens têm, pois, algo a nos dizer e, reciprocamente, temos algo a aprender com eles. Lembremos, nesse sentido, que o primeiro texto publicado por Clastres se chamava justamente “Filosofia da Chefia Indígena”, o que, ao mesmo tempo, marca a indissociabilidade entre razão e poder no pensamento do autor e assinala, pela ambiguidade da preposição, o problema colocado. Porque, de fato, “da” pode ser entendido tanto como “sobre” quanto como um genitivo. No primeiro caso, seria Clastres, como autor, quem estaria elaborando a filosofia do objeto “chefia indígena”; mas, no segundo, ele estaria fazendo a etnografia de algo que é, ao mesmo tempo, instituição

e pensamento ou filosofia indígenas. E se hoje pode parecer mais simples sustentar a existência dessa “filosofia indígena”, não me parece que este fosse o caso em 1962. Assim, a hipótese de Bento Prado Júnior segundo a qual Lévi-Strauss teria “sugerido ou imposto” este título a Clastres porque talvez “o texto lhe parecesse ultrapassar a pura etnografia” (Leirner & Toledo, 2003, p. 427) não me parece a única possível. Afinal, 1962 também é o ano de publicação de *Totemismo Hoje* e de *O Pensamento Selvagem*, que, como sabemos, mais do que qualquer obra na antropologia, abriram o caminho para o reconhecimento do caráter propriamente intelectual do pensamento indígena.

Na mesma direção, lembremos que a monografia de Clastres, a belíssima *Crônica dos Índios Guayaki*, apresenta como subtítulo “O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai”. E que quando foi publicada, em 1972, não era tão comum colocar no mesmo sintagma os termos *saber* e *caçadores nômades*. Isto para não falar na provocativa palavra “Crônica”, que parece assinalar a intenção consciente de abrir mão de toda veleidade cientificista que consistiria em pretender “explicar” os Guayaki. Como se pergunta Clastres em outra parte e a respeito de outra coisa:

“O que será que ‘possui’ esse jovem e lhe permite adiar sua morte por várias horas, até poder lançar um último olhar a seu pai para então, cumprido esse último desejo, morrer?”. E ele responde que “na realidade, as descarnadas categorias do pensamento etnológico não nos parecem capazes de avaliar a profundidade e a densidade do pensamento indígena e, mais simplesmente mesmo, sua diferença. A antropologia deixa assim escapar, em nome de impalpáveis e pálidas certezas, um campo ao qual ela permanece cega (como o avestruz, talvez?): aquele que conceitos tais como os de espírito, alma, corpo, êxtase etc. não conseguem circunscrever, mas no centro do qual maliciosamente a Morte coloca sua questão” (Clastres, 2004, p. 44).

Em suma, para usarmos um contraste estabelecido por Isabelle Stengers (2002, pp. 167-176) para outros propósitos, a antropologia de Clastres sempre se colocou resolutamente do lado da “aprendizagem” e não do “juízo”. É isso o que transparece em um de seus mais belos textos, aquele em que sugere que o destino da antropologia se joga “entre silêncio e diálogo”, ou seja, entre se constituir como puro “discurso sobre as civilizações primitivas” (o que, vemos, equivale a silêncio) ou como “diálogo com elas” (Clastres, 1979). Aqui temos que ter cuidado com as palavras. Pois os ironistas também dizem gostar do diálogo e, na antropologia, nos acostumaram com o termo já há uns 20 anos. O problema é que, desde Sócrates, o diálogo do ironista sempre escondeu um terceiro termo, aquele que de forma oculta e silenciosa conduz a conversação para uma conclusão já dada desde o início. Este terceiro termo atua como o juiz que se interpõe e se eleva acima das partes. Agindo, em geral, em nome da razão, é a própria figura do Estado que vemos aqui despontar. Ora, um diálogo de verdade deve excluir completamente, no início, no meio ou no fim, esta terceira posição imperial; um diálogo de verdade só pode aspirar à afecção mútua daqueles que dele participam. Assim como só pode se dar no espaço do que Clastres denomina “partilha”, palavra que pode significar, ao mesmo tempo, uma divisão e um compartilhamento.

Que o texto de Clastres sobre silêncio e diálogo tenha sido escrito como homenagem a Lévi-Strauss não me parece de forma alguma casual, ainda que, ao mesmo tempo, possa parecer um pouco paradoxal. Afinal, é provável que ninguém, em toda a história da antropologia, tenha insistido mais sobre a existência de uma terceira posição, alguém ou além de qualquer cultura particular a partir da qual o antropólogo aspiraria falar. Assim, quando Clastres (2004, p. 149) escreve que “o estruturalismo é como uma teologia sem deus: é uma sociologia sem sociedade”, é apenas metade da história que ele nos conta. Pois Lévi-Strauss,

sabemos, nunca pretendeu fundar uma sociologia, mas sim uma antropologia no sentido literal do termo. Nesse sentido, o ponto de vista de deus que o estruturalismo sem dúvida pretende atingir não poderia mesmo se localizar na sociedade; mas poderia talvez ser encontrado no “espírito humano”, ou no “inconsciente estrutural” ou, nos momentos mais materialistas do autor, na vida e no “conjunto de suas condições físico-químicas”.

Por outro lado, é sempre preciso reconhecer que essas profissões de fé de Lévi-Strauss nunca serviram para conduzir seu trabalho efetivo. Bem ao contrário, este sempre se caracterizou como um esforço notável para demonstrar que por mais diferentes que as diferenças possam ser é sempre possível transitar entre elas a partir de algumas operações fundamentais. Modo absolutamente original de resolver a velhíssima questão das relações entre identidade e diferença, que faz, como sabemos, que a primeira seja apenas um caso particular da segunda. Mas o efeito colateral dessa “ginástica do espírito” é liberar a investigação do campo das diferenças da pesada suspeita que sempre pairou sobre ela, a saber, que por trás da paixão pelo diferente residiria sempre uma vontade de exotização ou mesmo um esforço para estabelecer desigualdades. Creio que é aqui que o pensamento de Clastres sempre se alojou.

Muito mais, em todo caso, do que no improvável retorno que alguns insistem em afirmar a teses sociologistas. Porque de nada valeria escapar do fogo levistraussiano para cair na frigideira durkheimiana. Como observou Michel Foucault (1976, p. 184), “Clastres fez aparecer uma concepção do poder como tecnologia, liberando-se do privilégio da regra e da proibição que dominava a etnologia de Durkheim a Lévi-Strauss”. Trata-se, diz o autor, de conceber o poder como “tecnologia”; mas trata-se, também, de lembrar que a noção durkheimiana de sociedade não passa de um eufemismo para aquela de Estado e que uma “sociedade contra o Estado”, na acepção clastriana da expressão, deve ser também



“contra a sociedade”, no sentido durkheimiano do termo. Este ponto foi bem estabelecido por Gustavo Barbosa que, em 2002, escreveu uma bela dissertação intitulada *A Socialidade contra o Estado: A Antropologia de Pierre Clastres*, em que ele, justamente, mostrava a distância entre as concepções clastrianas e durkheimianas do social. E, se me permitem um parêntese, não resisto a citar a frase de um líder político do acampamento de refugiados de Chatila, no sul do Líbano: “aqui”, disse ele ao próprio Gustavo que agora faz pesquisa por lá, “você não vai encontrar Estado. Ainda somos uma revolução”.

Como não lembrar aqui de mais um aforismo de Clastres, aquele que diz que:

O homem é um animal político, a sociedade não equivale à soma de seus indivíduos, e a diferença entre a adição que ela não é e o sistema que a define consiste na troca e na reciprocidade pelas quais os homens se ligam. Seria inútil lembrar essas trivialidades se não quiséssemos frisar que se indica o contrário. A saber, precisamente, que se o homem é um “animal doente” é porque ele não é apenas um “animal político”, e que da sua inquietude nasce o grande desejo que o habita: o de escapar a uma necessidade apenas vivida como destino e de rejeitar a obrigação da troca, o de recusar seu ser social para se libertar de sua *condição* (Clastres, 2003, p. 142).

Esse “sonho” de não sermos o que somos não habita, portanto, apenas os mitos e os cantos indígenas, mas constitui um devir imanente à experiência humana, devir com o qual uma antropologia minoritária, como a de Clastres, não pode deixar de se articular.

De fato, o caráter minoritário do pensamento de Clastres me parece intrínseco à sua obra e se manifesta, como vimos, tanto no plano de seu conteúdo quando no de sua forma. E é por isso, claro, que ele não costuma despertar entusiasmos excessivos nos meios mais bem estabeleci-

dos da antropologia. Pensador “peso pena” – como me disse há muito tempo um importante antropólogo brasileiro – Clastres costuma ser relegado aos cursos de introdução à antropologia para, mais tarde, ser recodificado e reduzido a autor de uma obra só, ou pior, de uma ideia só. Sem faltarem aqueles que gostam de nos lembrar, de tempos em tempos, que já teria passado a hora de pararmos de falar neste autor.

Foi isso o que aprendemos, eu e Tânia Stolze Lima, quando, já no doutorado, decidimos, para falar como Foucault, testar nossa capacidade de trabalhar *sobre* esse autor *com* quem até então trabalhávamos. Ou, em outras palavras, tentar transformar em exposição conceitual aquilo que nos afetava tanto. O resultado – um ensaio que batizamos de “Pierre Clastres, Etnólogo da América” – foi um trabalho de fim de curso que apresentamos a dois de nossos professores. Um deles nos deu o conceito máximo e nos incentivou a publicar o texto. O outro preferiu um conceito mediano, o que, silenciosamente, não recomendava nenhuma tentativa de publicação. Talvez tenha sido isto o que fez com que só viéssemos a publicá-lo 15 anos mais tarde, em função de um convite dos responsáveis pela revista *Sexta-Feira* que, em 2001, o publicou em um número dedicado à “Utopia”.

Foi provavelmente este ensaio que fez com que, alguns anos mais tarde, fôssemos convidados a escrever o “Prefácio” da nova edição brasileira de *A Sociedade contra o Estado*. Pode ser pura impressão ou leve paranoia, mas tivemos a sensação de que os editores estranharam um pouco o fato de abrimos nosso texto com uma citação do líder indígena Ailton Krenak, na qual ele faz um breve e belo comentário aprovando as teses de Clastres. Esperava-se, talvez, que começássemos na primeira pessoa ou citando algum autor conhecido. Não pudemos evitar, contudo, a utilização de algo de que não muitos antropólogos podem se orgulhar: um elogio indígena de seu trabalho! Como adiantei há pou-

co, e como escrevemos no próprio “Prefácio”, o “desdém de Clastres pelos importantes e tagarelas” (as palavras são de seu amigo Claude Lefort – 1987, p. 184) desperta, em alguns, o entusiasmo e, em outros, a irritação (ver Krenak, 1999, p. 30).

Que Clastres tenha antecipado temas da antropologia moderna ou pós-moderna foi o que vimos quando falamos em diálogo, em humor e em saberes. Que sua escolha em denominar “crônica” seu livro sobre os Guayaki também antecipa temas contemporâneos é com o que eu queria terminar. Para isso, gostaria de evocar um escritor cuja obra me parece repleta de ressonâncias clastrianas que um dia eu gostaria de explorar. Em uma conferência para um público norte-americano, Chinua Achebe (2000, p. 33) recorda como os professores britânicos faziam com que os jovens estudantes universitários africanos lessem a literatura europeia. Condescendentemente, incluíam um ou outro livro, também europeu, é claro, que falava da “África” – e estes eram os que mais irritavam os estudantes. Mas, nascido em uma dessas sociedades contra o Estado que também pululam no continente africano, os Ibo da Nigéria oriental, Achebe conta que foi a leitura de um desses livros que o obrigou a deixar de lado sua “suposição infantil acerca da inocência das histórias” e o convenceu de que é tão importante para um povo ter o controle de suas histórias (*stories*) quanto de sua história (*history*). Porque, ele conclui, “embora a ficção seja indubitavelmente fictícia, ela também pode ser verdadeira ou falsa, não com a verdade ou a falsidade de um noticiário, mas em relação a seu desprendimento [*disinterestedness*], sua intenção, sua integridade”.

## Notas

- <sup>1</sup> Este texto foi apresentado no Colóquio “Pierre Clastres: Pensar a Política à Contracorrente”, realizado no SESC São Paulo-Pinheiros, entre 6 e 9 de outubro de 2009. Agradeço a Renato Sztutman, Beatriz Perrone e Sérgio Cardoso pelo convite para participar da homenagem. E também por permitirem que eu mantivesse no texto escrito, com algumas poucas modificações, o estilo do falado.
- <sup>2</sup> O autor é professor associado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; pesquisador do CNPq e bolsista da Faperj. Autor de *Razão e Diferença. Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (1994), *Alguma Antropologia* (1999) e *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política* (2006), além de organizador, em colaboração com Moacir Palmeira, de *Antropologia, Voto e Representação Política* (1996).

## Referências bibliográficas

- ACHEBE, Chinua  
2000 *Home and Exile*, New York, Anchor Books.
- ADLER, Alfred  
1987 “La Guerre et l’État Primitif”, in ABENSOUR, Miguel (org.), *L’Esprit des Lois Sauvages. Pierre Clastres ou une Nouvelle Anthropologie Politique*, Paris, Seuil, pp. 95-114.
- AGIER, Michel  
1992 “Ethnopolitique: Racisme, Statuts et Mouvements Noir à Bahia”, *Cahiers d’Études Africaines*, XXXII(1), pp. 53-81.
- AUSTER, Paul  
1998 “Translator’s Note”, in CLASTRES, Pierre, *Chronicle of the Guayaki Indians*: 7, New York, Zone Books.

BARBOSA, Gustavo

- 2002 *A Socialidade contra o Estado: A Antropologia de Pierre Clastres*, dissertação, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CLASTRES, Pierre

- 1979 [1968] “Entre Silence et Dialogue”, in BELLOUR, Raymond & CLÉMENT, Cathérine (orgs.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, pp. 33-38.
- 1972 *Chroniques des Indiens Guayaki. Ce que Savent les Aché, Chasseurs Nomades du Paraguay*, Paris, Plon.
- 2003 [1974] *A Sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify.
- 2004 [1980] *Arqueologia da Violência. Pesquisas de Antropologia Política*, São Paulo, Cosac & Naify.

DELEUZE, Gilles

- 1990 [1989] “Lettre à Réda Bensmaïa”, in *Pourparlers*, Paris, Minuit, pp. 223-225.
- 2002 [1973] “Pensée Nomade”, in DELEUZE, Gilles & LAPOUJADE, David, *L'Île Déserte et Autres Textes. Textes et Entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, pp. 351-364.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix

- 1980 *Mille Plateaux*, Paris, Minuit.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire

- 1998 [1977] *Diálogos*, São Paulo, Escuta.

FOUCAULT, Michel

- 1994 [1976] “Les Mailles du Pouvoir”, in \_\_\_\_, *Dits et Écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, pp. 182-201.

GOLDMAN, Marcio

- 1984 *A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé*, dissertação, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- 1994 *Razão e Diferença. Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl*, Rio de Janeiro, Editora Grypho/Editora da UFRJ.
- 2006 *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política*, Rio de Janeiro, Editora 7Letras.

GUATTARI, Félix

1993 “La Pulsion, la Psychose et les Quatre Petits Foncteurs”, *Revue Chimères*, 20, pp. 113-122.

KRENAK, Ailton

1999 “O Eterno Retorno do Encontro”, in NOVAES, Adauto (org.), *A Outra Margem do Ocidente*, São Paulo, MINC-Funarte/Companhia das Letras, pp. 23-31.

LEFORT, Claude

1987 “L’Oeuvre de Clastres”, in ABENSOUR, Miguel (org.), *L’Esprit des Lois Sauvages. Pierre Clastres ou une Nouvelle Anthropologie Politique*, Paris, Seuil, pp. 183-209.

LEIRNER, Piero de Camargo & TOLEDO, Luiz Henrique de

2003 “Lembranças e Reflexões sobre Pierre Clastres: Entrevista com Bento Prado Júnior”, *Revista de Antropologia*, 46(2), pp. 423-444.

LIMA, Tânia Stolze & GOLDMAN, Marcio

2001 “Pierre Clastres, Etnólogo da América”, *Sexta-Feira*, 6 – *Utopia*, pp. 291-309.

2003 “Prefácio”, in CLASTRES, Pierre, *A Sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify, pp. 7-20.

NIETZSCHE, Friedrich

1998 [1887] *Genealogia da Moral. Uma Polêmica*, São Paulo, Companhia das Letras.

ROSA, João Guimarães

1985 “Nós, os Temulentos”, in \_\_\_\_, *Tutameia (Terceiras Estórias)*, 8ª edição, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 115-118.

STENGENS, Isabelle

2002 [1993] *A Invenção das Ciências Modernas*, Rio de Janeiro, Editora 34.

ABSTRACT: This article is based on the assumption that there is no reason to imagine that the mechanisms “against the State”, that were uncovered by Pierre Clastres in Amerindian societies, had their existence limited to that “type” of society. In that direction, the following text intends to isolate some of the principles, themes and central guidelines of Clastres’s work. This effort is also reinforced by my own experiences doing researches about African-Brazilian religions and politics, as well as in investigations on the history of anthropological thought.

KEY-WORDS: Against the State, resistance, humor, aphorisms.

Recebido em janeiro de 2011. Aceito em junho de 2011.

