

A antropologia política de Pierre Clastres em *Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*.

Tatiana Amaral Sanches Ferreira

Introdução

Ainda que seja mais (re)conhecido por suas teorias mais gerais sobre as sociedades ditas primitivas, Pierre Clastres contribuiu não só para o desenvolvimento da antropologia política, como também deixou um trabalho etnográfico de uma qualidade inquestionável. *Crônica dos índios Guayaki* é o resultado do trabalho de campo efetuado pelo autor no ano de 1963 e retrata, segundo Eduardo Viveiros de Castro, a “história de um tempo vivido *com* os Aché, quando estes ainda oscilavam entre a liberdade originária e a servidão genocida: mas história sobretudo, do tempo vivido *pelos* Aché, com alegria e desespero, entre o nascimento e a morte”.¹ A pesquisa etnográfica desenvolvida por Clastres entre dois grupos de caçadores nômades do Paraguai – que, buscando fugir da violência dos *beeru* (brancos), estabeleceram-se em Arroyo Moroti, terra de um branco que buscava passar a imagem de protetor dos índios para receber benefícios do Estado – foi fundamental para a obra do autor por ter fornecido embasamento empírico para as construções de teorias mais amplas sobre as sociedades contra o Estado.

A filosofia da chefia indígena em funcionamento

Em 1962, quando ainda era um estudante de filosofia, Clastres escreve “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”, texto que busca delinear a imagem do chefe indígena típico. Como ainda não havia feito trabalho de campo, o autor busca apoiar sua teoria

¹ Excerto retirado da orelha do livro da edição brasileira publicada pela Editora 34. Grifos do autor.

sobre a filosofia de poder indígena nos dados etnográficos disponíveis na época a respeito dos povos das terras baixas da América do Sul – que no início da década de 1960 não eram nada abundantes². Com o fim de analisar esse tipo de chefe detentor de um “poder” praticamente impotente – tão recorrente nas duas Américas a ponto de sugerir que suas características constituem condições necessárias do poder nessa região –, o autor recorre às três propriedades do chefe índio analisadas por Lowie. O chefe é um “fazedor de paz” por excelência: é ele quem apazigua os possíveis conflitos que podem colocar em risco o seu grupo; o chefe deve ser generoso com seus bens: portanto, longe de ser alguém que manda seus subordinados trabalharem para poder gozar do ócio, é o chefe quem tem que trabalhar mais na comunidade, já que seu prestígio depende da sua generosidade; e somente um bom orador pode ser digno de ser chefe. Aos três pontos indicados por Lowie, Clastres inclui um quarto: é o chefe que possui o privilégio da poliginia, ou seja, a ele é dado o direito de possuir mais de uma mulher.

Essa desigualdade da troca faz o chefe tornar-se um grande devedor em relação à sociedade, o que faz com que seu poder esteja fadado a ser impotente, a ser um poder que não é poder coercitivo ou repressivo. O chefe que quer “banicar o chefe”, ou seja, que quer instituir uma relação de mando e obediência com os seus, sofre umas das duas consequências: ou é abandonado pela comunidade, que vira às costas para ele e o destitui do cargo de chefe; ou ele é morto pelos membros de seu grupo.

De acordo com Clastres, “a sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar real do poder” (Clastres, 2004a, p. 172). Sabendo que a violência é essência do poder, a sociedade dita primitiva cria mecanismos para neutralizar o poder do chefe. Definindo de forma inequívoca o lugar do poder possível na posição de chefia, a sociedade pode controlar esse poder impedindo que ele se torne efetivo. “Para impedir que o poder se torne real, é preciso montar uma armadilha nesse lugar e ali pôr alguém, e esse alguém é o chefe” (Clastres, 2004a, p. 247).

Para Clastres, o trabalho de campo entre os Guayaki, efetuado um ano após a publicação de seu texto de cunho filosófico sobre a chefia indígena, permitiu que ele

² Neste texto de 1962, Clastres dialoga principalmente com dois textos etnológicos, considerados de suma importância naquela época: o *Handbook of South American Indians*, organizado por Julian Steward e um texto de 1948 escrito por Robert Lowie, em que o antropólogo norte-americano busca analisar os traços distintivos de um chefe indígena típico.

pudesse observar diretamente o funcionamento da instituição política dos índios³. Não obstante, um fato etnográfico faz com que o chefe dos Aché Gatu não se encaixe plenamente nas quatro características do chefe indígena definidas por Pierre Clastres: Jyvukugi, longe de possuir mais de uma mulher, tinha que dividir a sua com outro membro de seu grupo. Tal fato não invalida a teoria da filosofia indígena clastriana, por dois motivos: primeiramente, o retrato que o autor fornece do chefe indígena pode ser considerado um tipo ideal – não um conjunto de características que deve ser encontrado tal e qual em uma realidade empírica. Em segundo lugar, a demografia Guayaki tinha uma conformação atípica: havia mais homens que mulheres – por isso, para que todos os homens pudessem possuir uma esposa, era necessário que aceitassem que elas tivessem mais de um marido. Ao longo do livro, é revelado o motivo do déficit feminino: sempre que um homem vigoroso morria, ele tinha o direito à reparação, à vingança. O morto desejava abolir a solidão: queria alguém para fazer companhia na viagem à morada dos mortos, a *prana wachu* (uma grande savana). Geralmente, matava-se um de seus filhos, quase sempre, uma filha.

De qualquer forma, dificilmente o leitor atento teria a impressão de que o chefe dos Guayaki põe em xeque a filosofia da chefia indígena formulada por Clastres, uma vez que a leitura da etnografia faz com que seja confirmado um ponto fundamental da teoria do autor: a ideia de que a instituição política dos índios opõe radicalmente o poder e a violência, o prestígio e a coerção. Jyvukugi, diferentemente do *beeru* paraguaio, não exercia sua autoridade por meio da coerção, muito pelo contrário, sua autoridade de chefe se demonstrava pelo oposto da violência: a 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.

Clastres define esse tipo de discurso vazio, sem poder, como “discurso edificante” (Clastres, 2004a, p. 255). Sendo retirada da esfera da comunicação, a palavra perde sua função de signo a ser trocado e se converte em puro valor. Em última instância, a palavra do chefe nem precisa ser escutada: na maior parte das vezes, consiste em uma celebração das normas de vida tradicional, que é repetida praticamente todos os dias. É um discurso profundamente conservador, no sentido de ser radicalmente contrário à mudança que poderia ocorrer na sociedade primitiva e que faria com que sua essência fosse

³ “Pela primeira vez, eu podia observar diretamente – pois ela funcionava, transparente, sob meus olhos – a instituição política dos índios” (Clastres, 1995, p. 67).

desnaturada: a instituição da desigualdade que divide os homens em comandados e comandantes.

Sociedades contra a história

Para Clastres, a presença ou a ausência de formação estatal (a qual pode assumir múltiplas formas) fornece a toda a sociedade seu elo lógico - que permite traçar uma linha de irreversível descontinuidade entre as duas macro-classes de sociedade. Seguindo o mesmo tipo de distinção excludente e antitética, as sociedades podem ser separadas “segundo um outro eixo: as sociedades com poder político não-coercitivo são as sociedades sem história, as sociedades com poder coercitivo são as sociedades históricas” (Clastres, 2004a, p. 29). As sociedades com Estado devem ser entendidas como históricas no sentido de serem *a favor* da História: elas trazem em si a causa da inovação e da mudança. Entender a passagem do poder não-coercitivo para o poder coercitivo é entender, segundo o autor, a emergência da história⁴.

A distinção clastriana de sociedades históricas e sociedades contra a história dialoga com a distinção levistraussiana de “sociedades quentes” e “sociedades frias”, que, nas palavras de Lévi-Strauss:

se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam frente à história, às maneiras variáveis com que elas a concebem. Algumas acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criadas na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: tais sociedades não escapam mais da história do que aquelas — como a nossa — a quem não repugna se saber históricas, encontrando na ideia que têm da história o motor de seu desenvolvimento (Lévi-Strauss, 1998, p.108 *apud* Goldman, 1999).

⁴ Clastres dialoga com a teoria marxista da história, que define a luta de classes como motor da história, das mudanças sociais. O autor argumenta que, para existirem as classes de exploradores e explorados, constitui necessidade primeira que alguém tenha o poder de fazer pessoas trabalharem para que suas riquezas sejam acumuladas e multiplicadas. Destarte, para o intelectual francês é provável que o primeiro motor da história tenha sido o poder – e não a desigualdade econômica. Pode-se perceber a importância que Clastres concede ao questionamento da teoria marxista da história com a leitura das últimas frases que encerram o texto “A sociedade contra o Estado”: “A história dos povos que têm uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado” (Clastres, 2004a, p. 234). A filosofia da história ocidental é marcada por um teor cumulativo e teleológico – a teoria marxista define etapas claras que devem ser percorridas até que o comunismo seja atingido. Clastres, assim como Lévi-Strauss, refuta tal teoria da história por acreditar que não existe apenas um tipo de historicidade. Olhando a história do ponto de vista da Antropologia, os autores apontam a diversidade de reações que as sociedades têm frente à história.

Tal tipo de historicidade pode ser exemplificada em inúmeras passagens de *Crônica dos índios Guayaki*. Desde o primeiro capítulo do texto vemos essa comunidade de caçadores nômades se esforçar para evitar qualquer tipo de desordem que possa ocorrer em todas as esferas do mundo “primitivo”. Para que a ordem se mantenha do mesmo modo como sempre foi, desde o início dos tempos, os índios devem seguir um ensinamento fundamental para o saber tradicional Guayaki: as coisas devem ser feitas da maneira que foram ensinadas pelos ancestrais de todos os tempos. “Mediante a fidelidade às palavras e aos gestos de sempre, o mundo fica tranquilizador, escreve a mesma prosa, não é enigmático” (Clastres, 1995, p.106).

Exogamia e a dimensão política da aliança

Os pontos da teoria clastriana levantados até então mostram de modo claro a grande influência que o estruturalismo de Lévi-Strauss teve no pensamento de seu aluno. Não há dúvidas que Clastres faça uso do arcabouço teórico estruturalista. Contudo, o pensamento clastriano se atém a aspectos do social que, se não estão presentes nas obras de Lévi-Strauss, aparecem com a dimensão política bem menos enfatizada. Ainda que o último tenha assinalado que a melhor forma de fazer com que dois homens de grupos diferentes se tornem aliados é por meio do estabelecimento de uma relação de cunhadio, Lévi-Strauss não se dedica tanto à reflexão da dimensão política da aliança quanto Clastres. Ainda assim, ambos os autores entram em concordância ao defenderem de forma inequívoca que a função da exogamia local não reside em sua dimensão negativa, a proibição do incesto, mas sim em sua dimensão positiva: a partir do momento que a exogamia faz com que a pessoa case fora do grupo, ela torna-se o meio da aliança política entre grupos.

Assim que chegaram em Arroyo Moroti em 1962, três anos após os Aché Gatu⁵ terem se instalado na terra do *beeru*, o outro grupo Aché (os *irõiangi*) logo tentou estabelecer uma relação de aliança⁶ com os outros Guayaki: Karewachugi, chefe *irõiangi*, tinha duas mulheres e logo cedeu a mais nova para o Aché Gatu Pikygi, irmão do chefe

⁵ Termo pelo qual este próprio grupo se designava: “os Guayaki bons” (Clastres, 1995, p. 51).

⁶ Clastres relata que na primeira metade do século XVI os Guarani que viviam no atual território paraguaio aceitaram aliança com os primeiros conquistadores espanhóis contra seus inimigos comuns: os índios guerreiros do Chaco. Como para os índios a aliança só encontrava sua garantia verdadeira por meio das relações de parentesco, de pronto eles transformaram os seus sócios europeus em cunhados e genros, dando a eles suas irmãs e filhas.

Jyvukugi. A vantagem desse feito foi dupla, já que o déficit de mulheres era muito grande entre os Aché Gatu; e esses dois grupos, que até então tinham vivido de forma independente e quase hostil na floresta, se tornaram *irondy* (companheiros), assim que pessoas dos dois grupos passaram a ser cunhados uns dos outros.

Em junho de 1963, os *irōiangi* deixaram Arroyo Moroti para celebrarem aquela que seria, de acordo com Clastres, a última festa *tō kybairu* – em que os Guayaki celebravam a passagem de um ano a outro e reuniam os diferentes grupos Aché que nomadizavam de forma independente na floresta. Acima de tudo, a referida festa Aché era o lugar e o momento em que as mulheres de diferentes grupos eram trocadas.

A relação de irmãos e futuros maridos de suas irmãs só se pode dar por duas vias: ou na violência do combate ou na aliança do casamento. Caso a mulher seja capturada, o marido fica sem cunhado - e ganha inimigos. A troca acordada é uma guerra que se evita fazer. De qualquer forma, o casamento é um ato social que envolve sempre duas partes: o grupo dos tomadores de mulheres e o de doadores de mulher (por mais que posteriormente a reciprocidade possa recompensar a mulher doada). Este excesso, de um lado, e essa falta, de outro, implica em uma desigualdade que pode introduzir guerra e a violência entre os grupos. Dada a violência latente das trocas matrimoniais, na grande festa Aché, ainda que a guerra não fosse efetuada, ela era representada: os homens usavam nessa ocasião a mesma pintura que usavam na guerra.

Etnocentrismo e etnocídio

Em meados do século XVI os Guarani chamavam os Aché de *Ka'agua*, “os da floresta”, nome que era usado para designar todos os grupos considerados selvagens. Só que os Guayaki não sabiam que eram chamados por tal nome, eles se autodenominavam Aché, que em Guayaki significa “as pessoas”. Tal autodenominação é extremamente recorrente nas mais diversas sociedades – tão recorrente quanto a prática de designar os povos vizinhos por nomes pejorativos.

De acordo com essa ideia, para Clastres, não há nada mais bem distribuído no mundo do que o etnocentrismo, que consiste na avaliação das diferenças por meio dos padrões da cultura própria ao grupo ou ao indivíduo. Entretanto, o etnocídio, que não é menos do que a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento diferentes daqueles que promovem tal destruição, não é universal. Tal prática é típica das

sociedades que recusam o múltiplo, que não aceitam nenhuma força centrífuga inversa, ou seja, é algo próprio das sociedades com Estado⁷.

Por isso, por mais que os Aché Gatu em inúmeros momentos considerassem os *irõiangi* inferiores, em nenhum momento eles buscaram aniquilar a diferença presente nos Outros – diferentemente do paraguaio, que proibiu que os Aché Gatu continuassem os rituais de canibalismo. Por mais que uma relação de hierarquia tenha se estabelecido de imediato assim que os *irõiangi* se estabeleceram em Arroyo Moroti, em nenhum momento foi engendrada uma relação de mando e obediência entre os dois grupos Aché. Muito pelo contrário: Jyvukugi assumiu papel de chefe em relação os estrangeiros e se sentia responsável por eles – não era nada negligente em relação aos interesses dos *irõiangi* (por mais que pudesse dar mais atenção aos interesses dos membros de seu grupo).

Considerações finais

Hoje em dia a ótica excessivamente pessimista de Clastres pode causar certa estranheza aos leitores de suas obras. Não obstante, é preciso posicionar o trabalho do autor em seu tempo: ele morre em 1977, antes da volta do crescimento demográfico das populações indígenas e antes dos índios afirmarem-se como importantes atores nos cenários políticos de seus países. Não é de estranhar que Clastres tenha intitulado como “O Fim” o último capítulo da etnografia de uma comunidade indígena que, na época em que ele chegou em campo, era constituída por cem pessoas e que, em 1964, quando o autor saiu do campo (que não durou mais de um ano), não passava de setenta e cinco indivíduos. Os dados demográficos de fato eram alarmantes, visto que quatro anos depois, em 1968, o grupo não contava com mais de trinta pessoas.

Clastres concordava com a ideia de Métraux de que o estudo de uma sociedade primitiva só é possível uma vez que ela esteja um pouco apodrecida, por isso, seu trabalho de campo só poderia ser indício da degeneração dos grupos Aché. É interessante notar que Clastres denomina o grupo Guayaki que ele considerava mais “verde”, menos contaminado pelo mundo branco, como *irõiangi*, isto é, os estrangeiros – indicando que ele adota o ponto de vista dos Aché Gatu, ou seja, que a referência primeira de seu

⁷ Clastres acredita que a “civilização” ocidental atingiu uma capacidade etnocida nunca antes vista por causa de seu regime de produção econômico: é típico do capitalismo a aniquilação de qualquer fronteira para a expansão do mercado.

trabalho é este grupo, que já estava há dois anos e meio em Arroyo Moroti, tempo suficiente, se houver contato permanente com os brancos, para levar uma comunidade indígena à sua desagregação, segundo o autor⁸. Deste modo, Clastres coloca o antropólogo como um agente desse apodrecimento da comunidade indígena, denunciando o atentado à selvageria dos Aché que seu próprio discurso representa, uma vez que rompe com silêncio Guayaki, signo desolador de sua última liberdade primitiva.

Se o uso da palavra “selvagem” pode causar algum incômodo nas primeiras leituras dos textos de Clastres (dada conotação pejorativa que ela tem em uma matriz teórica marcada pelo etnocentrismo), a maior familiaridade com as teorias e escritos do autor faz com que o uso deste termo adquira um sentido marcado por profunda positividade: em seus trabalhos, “selvagem” parece virar sinônimo de ser humano livre, não dominado.

Embora a presença de certa ótica da “aculturação” na obra de Clastres faça sua antropologia um tanto essencialista (justamente em um momento em que a disciplina busca em todo momento ressaltar o caráter dinâmico das culturas), muitas reflexões propostas pelo autor são mais que atuais: são, de fato, fundamentais para a constituição de qualquer conhecimento antropológico que não pretenda ter como referência os valores de sua própria sociedade. A incessante crítica ao etnocentrismo, a constante preocupação do autor de entender a filosofia nativa (o saber os Guayaki) e o uso corrente do vocabulário nativo são só alguns dos elementos que indicam a proposta de Antropologia defendida pelo autor, a qual não deveria mais ser um *discurso sobre* o Outro, mas sim um *diálogo com* o Outro.

Tatiana Amaral Sanches Ferreira
Mestrado em andamento, PPGAS/UFSCar
tatisatiamaral@gmail.com

⁸ É significativo o fato de Clastres afirmar que seu melhor informante, aquele que antecipava as questões que ele procurava colocar e que sempre respondida tudo com grande clareza, o Aché Gatu Kybwyragi, também era, entre os Guayaki, o mais “colaboracionista” com os brancos. Este Aché acreditava que essa era a única estratégia realista para o grupo e deveria ser usada. Clastres acreditava que este homem estava enganado.

Resumo: O presente trabalho pretende relacionar teorias formuladas por Pierre Clastres sobre as sociedades ditas primitivas com o livro que resultou do trabalho de campo promovido pelo autor em 1963 entre grupos de caçadores nômades no território paraguaio. Para tanto, este ensaio busca tocar brevemente quatro pontos do pensamento teórico clastriano que se encontram presentes em *Crônica dos índios Guayaki* e que são desenvolvidos de maneira mais detida em célebres ensaios publicados pelo autor, a saber: a filosofia da chefia indígena; a história nas sociedades ditas primitivas; a dimensão política das alianças estabelecidas pela exogamia; e a ideia de que o etnocentrismo está em todas as sociedades, mas a prática etnocida não. A relevância do trabalho de campo de Clastres é dupla: pois, além de constituir uma etnografia extraordinária, fornece elementos empíricos que instigam reflexões mais amplas acerca da antropologia política das sociedades contra o Estado. Palavras-chave: Pierre Clastres, Antropologia política, Etnografia.

Abstract: The present paper intends to establish a relationship between Pierre Clastres' theories about the so called primitive societies and the book that resulted from the same author's field work among indigenous groups in the Paraguayan territory during 1963. Therefore, this essay briefly addresses four aspects of the theoretical thought of Clastres which are present in *Chronicle of the Guayaki Indians* and that are developed in a more focused manner in other famous essays published by the author. These aspects are: the philosophy of indigenous chiefs; history in the so called primitive societies; the political dimension of alliances established by exogamy; and the idea that ethnocentrism is present in all societies whereas the practice of ethnocide is not. The relevance of Clastres' field work is double: aside from producing an extraordinary ethnography, it provides empirical elements that incite broader reflections concerning the political anthropology of societies against the State. Keywords: Pierre Clastres, Political anthropology, Ethnography.

Referências bibliográficas

- CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 32. [1972] 1995. 251 p.
- _____. *A Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify. [1974] 2004a. 279 p.
- _____. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify. [1980] 2004b. 325 p.
- GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 223-238, 1999.

Recebido em: 05/06/2011

Aceito para publicação em: 31/08/2011