



RELIGIÃO NÔMADE OU GERME DO ESTADO?

Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi

RENATO SZTUTMAN

RESUMO

Este ensaio analisa como uma questão particular — a irrupção de focos de poder político entre os antigos Tupi da costa brasileira — foi tratada de modo entrelaçado por Pierre Clastres e por Hélène Clastres. Ainda que a reflexão da segunda deva muito ao projeto de antropologia política do primeiro, objetiva-se traçar tanto as convergências como os afastamentos entre os autores, de modo a propor novas direções para o debate por eles iniciado. Nesse sentido, pretende-se avaliar os desenvolvimentos mais recentes da etnologia centrada nos povos tupi-guarani, antigos e atuais.

PALAVRAS-CHAVE: *Pierre Clastres; Hélène Clastres; sociedade contra o Estado; antropologia política; chefia; guerra; profetismo; Tupi antigos.*

ABSTRACT

This article analyses how a particular question — the irruption of political power focuses among the ancient Brazilian coastal Tupi — was treated both by Pierre Clastres and Hélène Clastres. Although her reflection continues the project for a political Anthropology, proposed by him, it is important to point out both the agreements and disagreements between the authors, in order to draw new directions to the debate they have initiated. In this sense, one intends to evaluate the most recent developments of the Tupi-Guarani anthropology, considering peoples of the past, but also of the present time.

KEYWORDS: *Pierre Clastres; Hélène Clastres; society against the State; political anthropology; leadership; war; prophetism; ancient coastal Tupi.*

Nossa existência está doente, achy, por se desenrolar sob o signo do Um.

Pensamento de um sábio guarani, parafraseado por Pierre Clastres

Os escritos de Pierre Clastres e Hélène Clastres, entre as décadas de 1960 e 1970, conectam-se de modo intrigante. De certo modo, é possível afirmar que o livro dela, *A terra sem mal: o profetismo tupi*, de 1975, desenvolve e estende, por meio de um caso particular, a tese sustentada nas duas coletâneas de ensaios dele, *A sociedade contra o Estado*, de 1974, e *Arqueologia da violência*, de 1980, ambas dedicadas a pesquisas de antropologia política. Em poucas palavras, esta tese consiste na idéia de que determinadas sociedades não-ocidentais — e, mais especificamente, as ameríndias — detêm mecanismos para conjurar ou mesmo prevenir-se contra a emergên-

cia de um poder político separado, o Estado. Isso não significa que elas sejam sociedades “sem” Estado, mas antes “contra o Estado”; “sociedades primitivas” não porque anteriores às “civilizadas”, e sim porque fundadas numa recusa ativa¹.

Hélène Clastres, atendo-se ao estudo de populações tupi-guarani, no passado e no presente, identificou esses mecanismos num fenômeno por assim dizer religioso designado “profetismo”; fenômeno sustentado por uma série de concepções relativas à condição humana e à socialidade e por um impulso de evasão, de busca por territórios desconhecidos muitas vezes designados como “terra sem mal”, lugar onde a ordem social como que se inverte². Ao debruçar-se sobre esse tema, Hélène atinou para um ponto delicado na obra de Pierre Clastres, qual seja, a relação entre o que costumamos chamar de o “político” e o “religioso” e, mais especificamente, a maneira como esta se estabelece entre certas populações de língua tupi-guarani que, ao longo dos séculos XV e XVI, parecem ter se deparado com a ameaça de irrupção de uma espécie de poder político separado, e, atualmente, parecem elaborar uma séria reflexão sobre a possibilidade de seu próprio desaparecimento. *A terra sem mal* constitui uma análise aprofundada de como uma religião pode se converter num mecanismo de resistência ao mesmo tempo ontológica e política, combater um ideal de transcendência aderindo a um projeto de imanência.

O intento deste ensaio não é oferecer uma interpretação do conjunto da obra de cada um destes autores. Trata-se aqui de extrair do conjunto de ensaios de P. Clastres e do livro de H. Clastres³ uma reflexão interessante sobre a articulação entre o “político” e o “religioso”, tendo em vista tanto as convergências como os afastamentos entre um e outro autor. As interpretações de ambos não fazem propriamente um sistema, elas permitem, o que é mais estimulante, o estabelecimento de uma reciprocidade mútua, de uma série de conexões significativas que não podem ser dissociadas do embate do pensamento dos autores com a etnografia dos povos indígenas sul-americanos, à qual se dedicaram por muito tempo. Pierre e Hélène Clastres foram um casal. Viveram juntos experiências de campo entre os Guayaki e os Guarani — ambos de língua tupi-guarani — e, depois, entre os Yanomami do norte-amazônico. (P. Clastres também esteve em 1966 e 1968 entre os Chulupi do Chaco paraguaio.) Todas essas experiências foram fundamentais para a elaboração de seus problemas teóricos extraídos de primeiros estudos em filosofia. Nesse sentido, se eles partiram às terras baixas da América do Sul com problemas filosóficos precisos, foram se transformando à medida que se deparavam com os problemas postos pelas populações estudadas. A idéia da “sociedade contra o Estado” em P. Clastres

[1] Essa translação do “sem” para o “contra” o Estado é no que consiste a “revolução copernicana” embutida no projeto de antropologia de P. Clastres. Ver a enunciação dessa “revolução” em Clastres, P. “Copérnico e os selvagens”. In: *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política* [doravante *SCE*]. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974]. Ver uma exegese desse projeto em Cardoso, Sergio. *A crítica da antropologia política na obra de Pierre Clastres*. São Paulo: tese de doutorado, FFLCH/USP, 1989.

[2] Eduardo Viveiros de Castro reconhece no trabalho H. Clastres uma contribuição decisiva para o estudo das metafísicas guarani. Em *Araweté, os deuses canibais* (Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs, 1986), ele volta ao material dos antigos Tupi da costa e propõe uma comparação entre os Guarani e os Araweté para atingir o que se poderia chamar de uma metafísica tupi-guarani mais ampla e trans-histórica.

[3] Clastres, H. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani* [doravante *TSM*]. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

[4] Atendo-me, neste artigo, mais propriamente nas duas coletâneas de ensaios do autor — *SCE*, op. cit.; e *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [doravante *AV*]. Clastres publicou também um livro em forma de crônica sobre os Guayaki: *Crônicas dos índios Guayaki*. São Paulo: Editora 34, 1995 [1972]. E também dois livros sobre mitologia e cantos — *A fala sagrada: cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papyrus, 1990 [1974]; e *Mythologie des indiens Chulupi*. Louvain/Paris: Peeters, 1992; este último foi preparado por H. Clastres e Michel Catry depois da morte de P. Clastres.

[5] Prado Jr., Bento. “Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres” (entrevista a Piero de Camargo Leirner e Luiz Henrique de Toledo). In: Clastres, P., *AV*, op. cit.

[6] “Troca e poder: a filosofia da chefia ameríndia”. In: Clastres, P., *SCE*, op. cit.

[7] A relação entre poder é linguagem é retomada no pequeno ensaio “O dever da palavra” [1973]. In: Clastres, P., *SCE*, op. cit. “O dever da palavra do chefe, esse fluxo constante de palavra vazia que ele deve à tribo, conclui P. Clastres, é a sua dívida infinita, a garantia que proíbe que o homem de palavra se torne homem de poder” (p. 172).

decerto surgiu de um momento de “livre cogitação” combinado a uma leitura crítica das etnografias disponíveis sobre povos das terras baixas. Não obstante, a complexificação dessa idéia forte dependeu e ainda depende dessa série de encontros etnográficos; e é nesse ponto que se manifesta o valor propriamente antropológico do conjunto dos ensaios deste autor⁴. Como argumenta Bento Prado Jr., a obra de P. Clastres lança interrogações essenciais “que não poderiam emergir senão da experiência etnográfica, e que são inacessíveis a um *armchair philosopher*”⁵.

Pierre Clastres debruçou-se especialmente sobre o campo da filosofia política, o que lhe possibilitou formular um projeto de antropologia política não mais centrado na idéia do Estado como fim de todo desenvolvimento social — tese evolucionista não de todo descartada pelos funcionalistas britânicos —, mas sim nos mecanismos capazes de manter a indivisão social que fundamenta toda “sociedade primitiva”. Hélène Clastres, de sua parte, deteve-se no terreno dos estudos de religião, desenvolvendo uma antropologia religiosa, baseada na apreensão cuidadosa de concepções e metafísicas indígenas. Ela acabou por contribuir ao projeto da antropologia política ao demonstrar que, no caso tupi-guarani, o profetismo, como “religião nômade”, constitui um mecanismo crucial para impedir a emergência muitas vezes iminente de um aparelho de Estado, impulsionando de maneira radical a “sociedade primitiva” para fora dela mesma.

Tomemos por um instante a tese central de P. Clastres, aquela que afirma que toda “sociedade primitiva” é contra o Estado. Ela reúne duas teses subordinadas e complementares, desenvolvidas em fases diferentes do pensamento do autor. A primeira está fundamentada no que ele denomina “filosofia da chefia ameríndia”. Essa formulação aparece em um ensaio de 1962, publicado um ano antes da primeira experiência de campo com os Guayaki, e está baseada no cotejo da etnografia sobre os povos das terras baixas sul-americanas, nada abundante na época⁶. P. Clastres traça o retrato do chefe ameríndio típico, aquele que ocupa uma posição política esvaziada, já que destituído de poder pelo grupo que lá o instalou. O chefe ameríndio situa-se numa relação de poder que acaba por inverter-se, pois se à primeira vista ele rompe com a rede de troca matrimonial estabelecida, tomando para si mais esposas do que os demais, deve ser generoso e, sobretudo, mostrar sua competência no campo da oratória. A sua fala delimita a sua função, porém deve ser esvaziada de todo poder de mando e decisão, de toda capacidade comunicativa, tornando-se puro valor⁷. O “contra o Estado” é identificado, assim, ao processo pelo qual o grupo inverte o vetor da relação de poder, neutralizando a ação do chefe.

Já em um ensaio posterior, de 1977, P. Clastres desloca o foco da chefia à guerra e, nesse sentido, de uma posição vazia — uma negatividade — para uma força ativa — uma positividade⁸. Se a “sociedade primitiva” é “contra o Estado”, isso ocorre também porque ela é “para-a-guerra”. A guerra é o que garante a fragmentação contínua do espaço social, impedindo a formação de grandes aglomerados populacionais e extensas redes de troca que acabam propiciando movimentos de centralização política. É o que mantém a lógica da multiplicidade, a possibilidade de cada comunidade diferenciar-se das demais, resistindo à sedução da unidade. É nesse sentido que Gilles Deleuze e Félix Guattari elaboram, em consonância com o pensamento de P. Clastres, o conceito de “máquina de guerra”, diagrama de forças capaz de impedir a cristalização de unidades políticas e a realização da forma-Estado, que transcenderia o tecido das relações sociais⁹. A guerra a que se refere P. Clastres não é o momento da batalha, mas sim, nesses termos, uma disposição à segmentaridade de tipo flexível, à inibição de poderes estáveis.

Essa disposição pode ser colhida ao mesmo tempo em agenciamentos políticos concretos — a dinâmica de alianças e inimizades — e no pensamento — a recusa da Unidade num sentido mais largo. O discurso exegético dos grandes xamãs ou sábios guarani da atualidade, apresentados em alguns ensaios de P. Clastres, e também de H. Clastres, podem ser compreendidos como vetores dessa máquina de guerra. Os cantos desses xamãs aparecem como veículo pelo qual a aversão ao Um é declarada, como enunciação de um mundo onde tudo é liberdade. Nesse sentido, o tema da terra sem mal revela-se complementar ao impulso guerreiro: ambos constituem forças ou máquinas que impedem a emergência do poder político. No caso dos Guarani atuais, conhecidos pelas suas longas migrações, a guerra deixou há muito tempo de ser praticada, devido talvez à pressão colonial e jesuíta. Já a busca da terra sem mal passou a ter como obstáculo a expansão não-indígena do território e mesmo as situações de encapsulamento por ela estimuladas.

Segundo P. Clastres, os Guarani atuais teriam conseguido resistir aos séculos da Conquista, mantendo-se fiéis aos saberes de seus antigos; no entanto, sua liberdade política expressa pelo movimento incessante em busca da terra sem mal teria resvalado num fervor religioso, aliando o deslocamento espacial ao espiritual, obtido por meio de uma disciplina litúrgica e corporal. Os cantos xamânicos guarani são, para P. Clastres, signo ao mesmo tempo de uma resistência e da consciência de um desaparecimento inexorável. Com a ajuda de Hélène e de Léon Cadogan, compilador do *Ayvu Rapyta*, P. Clastres organizou uma coletânea de cantos e narrativas, intitulado-a *Afala sagrada*, publicada em 1974. Em seu texto, que serve de comentário aos textos

[8] “Arqueologia de violência: a guerra nas sociedades primitivas”. In: Clastres, P., *AV*, op. cit.

[9] Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. “1227 — Traité de nomadologie: la machine de guerre”. In: *Milles plateaux: capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Éditions de Minuit, 1980. Vale lembrar que P. Clastres e H. Clastres foram alunos de Deleuze.

[10] Os temas explorados em *A fala sagrada* podem ser reencontrados em “Os profetas da selva” e “Do Um sem o Múltiplo”. In: Clastres, P., *SCE*, op. cit.

[11] É possível verificar aqui a tópica do “apodrecimento” de uma sociedade, como enunciada por P. Clastres, *Crônicas dos índios Guayaki*, op. cit.

[12] Em uma nota de pé de página do ensaio “Infortúnio do guerreiro selvagem” (In: Clastres, P., *AV*, op. cit.), o editor da revista *Libre* inseriu uma anotação de P. Clastres, na qual ele revela a preparação de um novo plano de pesquisa, que teria como foco justamente as possibilidades de emergência do poder político separado a partir do campo da guerra e da figura de chefes guerreiros, entre eles, os morubixabas tupi da época da Conquista.

indígenas então reunidos, o autor apontou as principais linhas do que vem a ser essa metafísica guarani¹⁰. Caberia a Hélène Clastres aprofundar os estudos sobre os Guarani, e conectá-los, embora não diretamente, ao tema da “sociedade contra o Estado”. Em *A terra sem mal*, a autora segue a intuição de que haveria uma continuidade entre os *karai* dos Tupi e Guarani antigos e os xamãs guarani atuais. Se os primeiros viviam num mundo permeado pela guerra, os últimos teriam feito da religião profética e sua rigidez ética o sentido de sua vida. *A terra sem mal* é, portanto, um estudo que busca aliar o cotejo de fontes históricas dos séculos XVI e XVII, que diz respeito aos Tupi da costa brasileira e aos Guarani do Paraguai, à experiência etnográfica com os Mbyá e Chiripá atuais, vinculada à leitura de outras etnografias sobre os povos Guarani do presente, como aquelas produzidas por Curt Nimuendaju (sobre os Apapokuva) e León Cadogan (sobre os Mbyá) ou compiladas por Alfred Métraux (entre outros, sobre os Guarayo e Chiriguano).

Se os Mbyá e Chiripá atuais vivenciam, segundo P. e H. Clastres, a iminência de seu próprio desaparecimento devido às consequências funestas do avanço do mundo dos brancos¹¹, os Tupi e Guarani antigos viviam, nas vésperas da Conquista, uma situação um tanto diversa, mas igualmente inquietante. Eles haviam crescido numericamente e se expandido, tanto ao longo costa como pelo interior, na direção dos Andes. Isso poderia surtir transformações significativas em sua estrutura política: surgiam novos líderes, cada vez mais dotados de prestígio, glória e magnitude, mostrando-se capazes de reunir ao seu redor muitos seguidores e como que esboçando a cristalização de unidades regionais antes desconhecidas. Em poucas palavras, a “sociedade primitiva” teria esbarrado em um limite considerável. Reside nesse ponto o lugar intrigante desses povos tupi-guarani do passado no pensamento de P. e H. Clastres: eles representam o *caso-limite* de uma “sociedade primitiva”, ou seja, eles complexificam o modelo da “sociedade contra o Estado”. Partindo ambos de uma interrogação indigesta — *teriam mesmo os povos tupi-guarani dos séculos XVI e XVII vislumbrado a emergência de um poder político separado?* — P. e H. Clastres deparam-se com soluções diversas, que cabe aqui divisar.

P. Clastres morreu num acidente de automóvel em 1977, não pôde aprofundar a reflexão que havia iniciado, em seus últimos ensaios, sobre a possível emergência do Estado entre os ameríndios¹². H. Clastres, de sua parte, não voltou às reflexões da antropologia política depois do final dos anos de 1970, concentrando-se em estudos focados exclusivamente no campo religioso, como mitologias, embate entre sistemas monoteístas e politeístas etc. Ambos deixaram, portanto, essa análise aberta. Diante desse fato, é possível afirmar que as reflexões de P. e H. Clastres aqui iluminadas

são complementares e passíveis de serem conectadas, mas deixam muitas lacunas com relação ao problema aqui examinado. Se em P. Clastres temos uma teoria forte da chefia e da guerra ameríndias, e uma teoria fraca do profetismo tupi, em H. Clastres observamos como que uma inversão: uma teoria forte do profetismo tupi e uma teoria fraca da chefia e da guerra ameríndias sempre manifestadas no caso tupi. Quando me refiro à teoria, não quero dizer “teoria geral”, mas “teoria etnográfica”, construída em consonância com as teorias ou filosofias nativas, mas que não se confunde com elas, pois é resultado de um diálogo¹³. Em suma, trata-se de uma teoria da teoria dos ameríndios, o que impede separar, num estudo como este, o pensamento dos autores do pensamento daqueles *através* dos quais esses autores pensam.

UMA ESTRANHA REVIRAVOLTA DAS COISAS

Começemos por Pierre Clastres, que permaneceu por muito tempo intrigado com aquilo que lhe diziam as fontes históricas sobre os Tupi e Guarani dos primeiros séculos da Conquista. Estes eram retratados como diante de um grande crescimento demográfico — suas aldeias passavam a ser muito populosas, chegando a cerca de 2 mil habitantes — e a proliferação de chefes de guerra e profetas dotados de grande destreza em reunir em torno de si seguidores. Como já salientado, P. Clastres entrevê nesse quadro um afastamento significativo com relação ao modelo da “sociedade primitiva”.

Num verbete preparado para o *Dicionário de mitologias e religiões*, de 1981, ele oferece um panorama etnográfico do continente, trazendo pela primeira vez uma reflexão mais geral e sistemática sobre a questão religiosa, sempre conectada à problemática política¹⁴. Em linhas gerais, P. Clastres evidencia nas “sociedades primitivas” um paralelo entre dispersão do poder político e do sagrado, nenhum deles sendo instituídos, uma vez que permanecem imanentes. O autor toma como contra-exemplo de uma religião primitiva aquela que pôde ser vislumbrada no Altiplano e que se apresenta sob a forma clássica da tríade “templo-culto-sacerdote”, sustentando que, se a religião dos povos andinos é uma religião agrária, é preciso compreender como esta se transformou em uma *religião de Estado*, e isso é possível por meio da consideração do desenvolvimento, no período de consolidação do Império Inca, de certos cultos especiais. Assim, sistema imperial e religião oficial seriam termos inextrincáveis, ambos mecanismos decisivos de “sobrecodificação”, como aludidos por Deleuze e Guattari em *Milles plateaux*. O século XV teria sido, nos Andes, um momento importante de inovação política — a dominação dos Inca —, e teria sido então, acrescenta P. Clastres, que se estabeleceram os cultos de

[13] Sobre o desenvolvimento da idéia de “teoria etnográfica”, cf. Goldman, Marcio. “Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica”. *Etnográfica*, vol. X, nº 1, 2006, pp. 161-73. Para Goldman, a teoria etnográfica, expressão que aparece já em B. Malinowski, é o que permite escapar da oposição entre teoria nativa e teoria antropológica, entre crenças indígenas e saber-explicação do cientista.

[14] Clastres, P., “Mitos e ritos dos índios da América do Sul”. In: *AV*, op. cit.

[15] *Ibidem*, p. 127.

Estado, tais como aqueles oferecidos ao deus Sol (Inti) e a Viracocha, figura antropomórfica transformada em “deus tribal”. O culto a Viracocha não consistia em algo popular, designando “algo mais abstrato, mais esotérico, menos enraizado no mundo sensível que os cultos populares”¹⁵. Não por acaso, derrotado o Império, dava-se termo também a tais cultos.

Nesse mesmo texto, P. Clastres não se atém à dicotomia usual entre povos das terras altas (“com Estado”) e povos das terras baixas (“contra o Estado”), tendo em vista a posição dos povos tupi-guarani numa espécie de zona de transição, zona limite da “sociedade primitiva”, uma vez que a sua religião parecia sofrer os efeitos, nos séculos XVI e XVII, de uma certa transformação política:

*Com efeito, constata-se que certo número de etnias, que pertencem ao modelo “primitivo” clássico tanto por seu modo de produção quanto por suas instituições políticas, afasta-se desse modelo precisamente pelas formas inabituais ou mesmo enigmáticas que adquirem seu pensamento e sua prática religiosos: afastamento levado ao extremo pelas tribos tupi-guarani, cuja etnografia religiosa exige uma explicação especial*¹⁶.

[16] *Ibidem*, p. 99.

Esse diagnóstico “enigmático” com relação aos antigos povos tupi-guarani atravessa os escritos de P. Clastres e acaba por constituir uma inquietação recorrente em sua obra, uma vez que se apresenta, como já salientado, um caso no qual a “sociedade primitiva” deve enfrentar-se com o seu limite.

É num ensaio anterior publicado em 1963, “Independência e exogamia”, que P. Clastres lança pela primeira vez o problema da transformação da sociedade dos antigos Tupi e Guarani, atinando para aspectos propriamente sociopolíticos. Mediante a comparação com as sociedades atuais da floresta amazônica, propriamente “primitivas”¹⁷, o autor vislumbra entre os antigos povos tupi-guarani um lento de trabalho de forças centrípetas e unificantes que transformava grupos locais dispersos em grandes aglomerados (de quatro a oito casas comunais), cada qual dotada de um subchefe que, de sua parte, deveria se reportar a um chefe local, geralmente escolhido devido ao seu prestígio extraído da guerra. Note-se que P. Clastres vai de encontro às teses arqueológicas e etno-históricas correntes em sua época, que alegam que as sociedades do passado eram mais complexas e, portanto, “involuíram” devido à ação da Conquista. Para ele, o mesmo “Ser” primitivo atravessa os tempos, não sem correr riscos. O mau encontro não seria, assim, mero resultado da Conquista, já que as transformações políticas dos antigos Tupi-Guarani começaram a se processar antes mesmo da chegada dos colonizadores. O que elas revelam é o avivamento de certas tendências centrípetas:

[17] A imagem da “sociedade primitiva” ideal é, sobretudo, a dos Yanomami, que P. Clastres pôde visitar durante os anos de 1970, ao lado de Jacques Lizot. Ver, a esse respeito, Clastres, P., “O último círculo”. In: *AV*, op. cit.

Os Tupi, particularmente os da costa brasileira, revelam pois uma nítida tendência à constituição de sistemas políticos amplos com chefias poderosas, cuja estrutura deveria ser analisada; de fato, ao estender-se, o campo de aplicação de uma autoridade central suscita conflitos agudos com os pequenos poderes locais; surge então a questão sobre a natureza das relações entre chefia principal e subchefias: por exemplo, entre o “Rei” Quoniambec e os “reizinhos, seus vassalos”¹⁸.

[18] Clastres, P., *SCE*, op. cit., p. 91.

Apesar de toda a sua inquietação, P. Clastres jamais dedicou um estudo aprofundado para analisar essas “chefias poderosas” que se distanciavam do modelo da chefia impotente delineado por ele no ensaio de 1962, tampouco demonstrou um interesse por sistemas políticos supostamente complexos, como os tais “proto-Estados” revelados pelos arqueólogos e etno-historiadores em regiões como a circum-Caribe e a várzea amazônica. No que diz respeito ao material dos antigos Tupi e Guarani, o autor precisaria desconfiar um pouco mais das fontes que manuseava, pois elas insistiam em projetar o ideário político da época em que estavam inscritas. Voltarei a esse ponto adiante. Por ora, gostaria de tecer algumas considerações sobre o problema da demografia, uma vez que P. Clastres toma, em todos os ensaios então citados, o aumento populacional como um fator importante, para não dizer crucial, para a emergência do Estado. Em “Elementos de demografia ameríndia”, de 1973, ele assinala que

[...] entre o guia de um bando de caçadores nômades guayaki de 15 a 30 pessoas ou o chefe de um partido de um centena de guerreiros no Chaco, e os grandes mburuvicha [referência aos morubixabas dos Guarani antigos], os líderes tupi-guarani que levavam ao combate exércitos de vários milhares de homens, há uma diferença radical, uma diferença de natureza¹⁹.

[19] *Ibidem*, p. 114.

O autor já havia relativizado esse forte determinismo em ensaios anteriores como “Independência e exogamia”, em que demonstra a vitalidade de um sistema segmentar apesar das fortes tendências centrípetas entre os antigos Tupi e Guarani. Em “O retorno das luzes”, de 1977, respondendo às críticas de Pierre Birnbaum, que o acusa justamente de “determinismo demográfico”, P. Clastres escreve em tom de blague, indicando que seu pensamento opera de modo diverso:

Seria um verdadeiro alívio se pudéssemos, com um único salto, passar do crescimento demográfico à instituição do Estado, teríamos tempo de nos ocupar de outra coisa. Infelizmente, as coisas não são tão simples. Substituir o materialismo econômico por um materialismo demográfico? A pirâmide ainda continuaria apoiada em sua ponta. O que é certo, em contrapartida, é que etnólogos, historiadores e demógrafos durante mui-

to tempo partilharam uma natureza falsa, a saber: que a população das sociedades primitivas era necessariamente pequena, estável, inerte. Pesquisas recentes demonstram o contrário: a demografia primitiva evoluiu e, o mais das vezes, no sentido do crescimento. De minha parte, eu tentei mostrar que, em certas condições, o demográfico não pode ter efeitos sobre o sociológico, e que esse parâmetro deve, de modo igual aos outros (não mais, mas não menos), ser levado em conta se quisermos determinar as condições de possibilidade de mudança da sociedade primitiva. Daí uma dedução do Estado...²⁰.

[20] Clastres, P., *AV*, op. cit., p. 206.

O que Clastres quer restituir é a reflexão sobre a mudança quando o assunto é a dinâmica sociopolítica indígena. Para ele, é preciso compreender as condições de possibilidade de certas transformações que podem significar o mau encontro, o Estado.

No final de *A sociedade contra o Estado*, de 1974, ele volta mais uma vez ao “enigma” dos antigos Tupi e Guarani, desta vez para introduzir a problemática religiosa dentro desse quadro sociopolítico. Diante da suposta centralização política que os grandes chefes de guerra engendraram, eclodiam movimentos proféticos conduzidos pelos *karai*, profetas ou xamãs, que pregavam o abandono das regras de parentesco e de aliança e a busca imediata da terra sem mal. Líderes de grandes migrações, que contavam com a adesão de membros de diferentes grupos locais, por vezes inimigos entre si, esses profetas acabavam muitas vezes por se tornar líderes políticos, agregando muitos seguidores e dando forma a novos coletivos:

Eis uma sociedade primitiva que, atravessada, ameaçada pela irresistível ascensão dos chefes, suscita em si mesma e libera forças capazes, 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, pelas palavras desses homens, a ponto de acompanhá-los até na morte²¹.

[21] Clastres, P., *SCE*, op. cit., p. 233.

P. Clastres entrevê nesses movimentos proféticos a formação de um germe de poder político, capaz de pôr em xeque a existência do “mundo exemplar tupi-guarani”. Os profetas assumiam para si uma prerrogativa eminentemente política, qual seja, reunir membros de grupos locais diversos em torno de um ideal comum. Eles acabavam, assim, por se tornar espécies de rivais dos chefes de guerra, que também ganhavam destaque num âmbito supralo-

cal, designado nas fontes como “províncias”. Se os chefes de guerra seduziam pelos seus feitos, objetivados em seu renome e em suas marcas corporais, os profetas atraíam o interesse dos indígenas pela sua eloquência, capaz de antecipar os fatos e dar forma espacial a um destino esperado, a terra sem mal. Os primeiros operavam no plano das relações de parentesco e de afinidade, fomentando, assim, o campo da inimizade. Já os últimos, desprendiam-se desse plano de relações e regras sociais, possuindo livre trânsito entre províncias inimigas e, portanto, sendo capazes de reunir gente de diferentes blocos de aliança, inimigos entre si. Prossigamos com o raciocínio do autor:

O que isso quer dizer? Os profetas, armados apenas de seus logos, podiam determinar uma “mobilização” dos índios, podiam realizar essa coisa impossível na sociedade primitiva: unificar na migração religiosa a diversidade múltipla das tribos. Eles conseguiram realizar, de um só golpe, o “programa” dos chefes! Armadilha da história? Fatalidade que apesar de tudo consagra a própria sociedade primitiva à dependência? Não se sabe. Mas, em todo o caso, o ato insurrecional dos profetas contra os chefes conferia aos primeiros, por uma estranha reviravolta das coisas, infinitamente mais poder do que os segundos detinham. Então talvez seja preciso retificar a idéia da palavra como oposto da violência. Se o chefe selvagem é obrigado a um dever da palavra inocente, a sociedade primitiva pode também, evidentemente em condições determinadas, se voltar para a escuta de uma outra palavra, esquecendo que essa palavra é dita como um comando: é a palavra profética. No discurso dos profetas jaz talvez em germe o discurso do poder, e sob os traços do condutor de homens que diz o desejo dos homens se dissimula talvez a figura silenciosa do Déspota²².

[22] Ibidem, pp. 233-34, grifos meus.

Estamos, com P. Clastres, diante de um mundo virado do avesso. Como um mecanismo de pulverização pode dar origem a uma nova unidade? Como a palavra, antítese da violência, pode desenvolver o seu germe? A palavra profética, libertária, perdia a sua inocência, fazendo-se comando. Se a palavra do chefe de “Troca e poder” é destituída de significado, é puro valor, perdeu a capacidade de comunicar-se e surtir efeito sobre a ação de outrem, o mesmo não pode ser dito da palavra do *karai*, que induz pessoas de distintas proveniências ao movimento. Se o chefe não é ouvido, é feito prisioneiro do grupo, o profeta, que se liberta do grupo por um desejo de evasão, de superação das condições impostas pela sociedade, seduz pela sua eloquência.

O profetismo nascia de um registro religioso, guiando-se pela promessa de uma *metamorfose divina* capaz de livrar os homens dos infortúnios dados pela sua condição. P. Clastres, em textos como “Profetas da selva”, de 1970, e *A fala sagrada*, de 1974, reencontra o

mesmo desejo de metamorfose entre os líderes proféticos dos Guarani Mbyá e Chiripá atuais, que jamais se cansam de impelir a todos a buscar a terra sem mal, seja em deslocamentos espaciais, seja em rituais, via cantos e danças. No entanto, se entre os Mbyá e Chiripá esse desejo espelha o trágico reconhecimento da fratura inevitável do mundo social, não restando nada a fazer senão entregar-se ao ascetismo, entre os antigos Tupi isso se converte na possibilidade de refundação desse mundo, o que faz despontar um paradoxo. O autor identifica no discurso dos antigos *karai* uma ruptura com o discurso “tradicional”, realizado em defesa das regras que fundamentam a “sociedade primitiva”. Os *karai* propunham o abandono das regras sociais, do parentesco da aliança e do trabalho em nome da busca da terra sem mal, onde os homens voltariam a viver como os seres celestiais. Mas ao se voltar contra a própria sociedade, pergunta-se P. Clastres, eles não estariam abrindo espaço para a irrupção daquilo que ela mesmo nega? Residiria aí a passagem para uma sociedade com Estado ou simplesmente o sintoma de uma crise supostamente irresolúvel? Como vemos, a questão ganha densidade.

*Palavra profética, poder dessa palavra: teríamos nela o lugar originário do poder, o começo do Estado no Verbo? Profetas conquistadores das almas antes de serem senhores dos homens? Talvez. Mas, mesmo na experiência extrema do profetismo (porque sem dúvida a sociedade tupi-guarani tinha atingido por razões demográficas ou outras os limites extremos que determinam uma sociedade como sociedade primitiva), o que os selvagens nos mostram é o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes, é a recusa da unificação, é o trabalho de conjuração do Um, do Estado. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história de sua luta contra o Estado*²³.

[23] *Ibidem*, p. 234.

O profetismo dos Tupi e Guarani antigos é retratado como uma “experiência extrema”, qual seja, um movimento desesperado contra fenômenos indesejados, que colocam limites à “sociedade primitiva”, tornando manifestas tendências centrípetas latentes. Ora, se ele iniciava como resistência a essas tendências, culminava por realizá-las de modo ainda mais radical. Se ele principiava como conjuração das unidades esboçadas ou impostas, como desterritorialização, terminava pela proposição de uma nova unidade, dotada de maior amplitude, por uma espécie de reterritorialização. O profetismo é apresentado, então, como reflexo de uma sociedade ameaçada, em vias de destruição; e é sob essa ameaça que habitaria o germe do infortúnio.

Tais intuições, que não deixam de soar precipitadas, jamais foram desenvolvidas de modo sistemático pelo autor, que muitas vezes tratou do problema da emergência do poder político como

“mistério” ou “enigma” e que nunca tomou os antigos Tupi da costa tampouco os antigos Guarani do Paraguai como objetos de estudo propriamente ditos. Além disso, P. Clastres não desconfiou suficientemente dos relatos que lançavam projeções por vezes fantasiosas sobre os chefes tupi e sua “jurisdição”, contou com projeções pouco precisas sobre a demografia antes da Conquista, produziu elucubrações pouco aprofundadas sobre uma suposta estrutura de linhagens tupi, e prestou pouca atenção à constituição das lideranças religiosas²⁴. Apesar disso, a enunciação desse “mistério” ou “enigma” parece decisiva, ousou insistir, para a compreensão da obra deste autor, visto que abre para uma reflexão sobre os limites do modelo da “sociedade primitiva”. Ora, se esta é mesmo “contra o Estado” é preciso saber, então, onde está — e o que é, afinal — este “Estado” e, nesse sentido, conceber como possível a sua irrupção. Como já suscitado no texto de 1963, a diferença entre esses antigos Tupi e Guarani e outros povos ameríndios, mais “adequados” ao modelo, pode ser muito menos de natureza do que de grau, pode ser devido a uma maior sensibilidade — ou *vertigem* — dos primeiros em relação à história²⁵.

O PONTO EM QUE ESTOURA A CONTRADIÇÃO

Em um ensaio posterior a *La terre sans mal*, Hélène Clastres alega que é preciso “conceber a religião [indígena] positivamente, fora de seus deuses e os deuses fora de seus cultos”²⁶. Diferente do Altiplano, nas terras baixas sul-americanas, não haveria nem ídolos, nem deuses, mas apenas *idéias*, confirmando a tese de que a religião como fenômeno mais amplo não se reduz a aspectos institucionais tampouco à transcendência, mas pode revelar-se como *filosofia da imanência*. A religião, nesses termos, não estaria em relação de representação com a estrutura social; ela seria, de sua parte, lugar para uma *utopia* ou *fabulação*, que projeta um espaço fora do espaço ou um tempo fora do tempo. A autora lança aqui uma interpretação não-durkheimiana da religião, decisiva para o argumento da terra sem mal como revés de toda a ordem.

H. Clastres distingue entre a religião “nômade” ou “profética” dos povos tupi-guarani e as “religiões de Estado”. As primeiras são, por definição, negadoras do Estado, impelindo ao movimento, como a migração e a dispersão para impedir a cristalização de unidades estáveis, das quais possa brotar uma totalidade transcendente. Se não há deus transcendente, é possível afirmar que haja, nessas religiões, *deuses imanes*, que não se relacionam com os homens em chave de veneração, mas que, como sugeriu Viveiros de Castro em sua síntese sobre as cosmologias tupi-guarani, já são o destino de todos os

[24] Para uma crítica às incongruências presentes na análise de P. Clastres, cf. Fausto, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico do conhecimento etno-histórico”. In: Carneiro da Cunha, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

[25] Seria, com efeito, essa a conclusão de Fausto (op. cit.), quando conclui que a estrutura tupi-guarani é fortemente aberta ao evento.

[26] Clastres, H. “La religion sans les dieux: les chroniqueurs du XVI^e siècle devant les Sauvages d’Amérique du Sud”. In: Schmidt, Francis (ed.). *L’impensable polythéisme: études d’historiographie religieuse*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1988, p. 6.

[27] Viveiros de Castro, *Araweté*, op. cit.

homens²⁷. As religiões de Estado, de sua parte, vêm-se comprometidas com um projeto de unidade, são *religiões-para-o-político*, e não mais contra ele. Seus deuses são transcendentais ou mesmo reduzidos a um só Deus, símbolo máximo da transcendência, que cumpre apartar o mundo divino do mundo humano. A discussão que Viveiros de Castro propõe sobre o problema da crença entre os antigos Tupi encontra-se com essa idéia de uma religião imanente. Segundo o autor, este problema é *tanto epistêmico como político*: a inconstância dos indígenas surpreendia os padres em seu trabalho de catequese e fazia com que eles se perguntassem por que, apesar de se dizerem crentes, permaneciam incrédulos.

Aqui está: os selvagens não crêem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, porque obedecem a ninguém. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logicamente a conversão [...]; ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência da situação: “não há quem os obrigue a obedecer...”. Crer é obedecer, lembra-nos Paul Veyne (1983:44); é curvar-se à verdade revelada, adorar o foco de onde emana, venerar os representantes²⁸.

[28] Idem. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002 [1992], p. 217.

[29] Como propõe Fausto (op. cit.), seria importante distinguir entre um profetismo “latente” e um profetismo “manifesto” que se turva em movimento. Ele desenvolve a idéia de H. Clastres de que os movimentos migratórios têm sua condição de possibilidade numa religião nômade.

Diferente de P. Clastres, H. Clastres se atém exclusivamente ao caso tupi-guarani, tomando o profetismo — movimento de busca, próprio ou figurado, da terra sem mal — como núcleo duro de uma filosofia social e política que atravessa os tempos e que viaja literalmente no espaço, que passa dos Tupi e Guarani dos séculos XVI e XVII aos Guarani atuais. Diferente também de P. Clastres, a autora não vê no profetismo tupi a fonte de irrupção do poder político, mas sim a vitalidade de uma “religião nômade” que se opõe freqüentemente a ele, e que tende a se tornar mais aguda conforme ele ameaça emergir²⁹. Mas, como já salientado, esta não é simplesmente “contra o Estado”, funda-se sobretudo numa vontade de evasão, de renunciar às regras sociais para alcançar uma qualidade divina perdida, uma vontade, enfim, de metamorfosear-se em deus. Nesse sentido, H. Clastres vê a filosofia política tupi encompasada por uma filosofia mais ampla que se pergunta pelo Ser dessas sociedades, e esse Ser, como desenvolverá Viveiros de Castro mais tarde, é sobretudo Devir, negação do princípio de identidade.

A religião profética tupi — “religião nômade” — é, para ela, fundamental no delineamento de um agenciamento político, estando na origem das migrações em direção à terra sem mal, capazes de impedir o crescimento em demasia das aldeias, baseadas numa economia agrícola sedentária, bem como de evitar que a influência de

certos líderes em ascensão aproxime-se de uma relação de mando e de um poder de decisão. O profetismo é, para a autora, o lugar da liberdade. Ele não é revolucionário, pois a revolução já seria uma estratégia para tomar o poder, e não para negá-lo. O que P. Clastres viu num determinado momento de sua obra como uma “estranha reviravolta das coisas”, como um “enigma” — essa conversão de uma liderança religiosa em liderança política — H. Clastres viu como grave *contradição* inscrita no social, uma vez que, entre os grupos tupi-guarani, a função profética, associada às migrações e à busca da terra sem mal, não seria de modo algum compatível com a função política, associada à chefia e a processos de territorialização. Ao se tornar um líder político, ao conformar um novo coletivo, o profeta perderia o seu caráter negador, deixaria de agir em favor da religião nômade, cujo compromisso é com o movimento, para compactuar com um projeto de unidade que bem poderia culminar na emergência de um poder separado, um proto-Estado ou Estado. Nas palavras da autora,

Alguns caraíbas foram efetivamente chefes de uma província. Ora, o estatuto de chefe é incompatível com o estatuto de karai. Sem dúvida, sobretudo no Quinhentos, eram raros aqueles que acumulavam as duas funções. É possível que eles nem existissem antes da Conquista. No Seiscentos, no entanto, era possível encontrar alguns deles (como Pacamon). A potência deles se devia, de forma abusada, à reunião dos dois poderes que, todavia, deixavam de estar no mesmo plano: o poder religioso era, ali, necessariamente subordinado ao político³⁰.

[30] Clastres, H., *TSM*, op. cit., p. 55, grifos meus.

O profeta feito chefe, o chefe-profeta, figura que prolifera, por exemplo, nos relatos dos capuchinhos franceses na ilha do Maranhão (França Equinocial), no século XVII, é para H. Clastres uma exceção e, pior, uma expressão contraditória. Ele seria menos um personagem da religião profética do que o resultado de uma perversão histórica, no caso, o confinamento de uma massa de migrantes numa região geograficamente circunscrita marcada pela aliança política entre certos franceses e chefes tupi.

A autora vislumbra entre os Tupi e Guarani antigos uma separação necessária entre dois “poderes” de natureza diversa, o “político” e o “religioso”, que atua no sentido de impedir a emergência de um poder político separado e transcendente, baseado na coerção e no mando. Nesse ponto, ela não se distancia de P. Clastres, no que toca ao projeto de uma nova antropologia política: os indígenas conhecem os perigos do Estado, por isso evitam o seu aparecimento. E os povos tupi-guarani o fazem, acrescenta ela, não permitindo a condensação de papéis, tais os de chefe (“tradicional” ou “de guerra”) e

os de profeta (grande xamã, líder das migrações). A idéia mesma de um “chefe-profeta”, a conjugação dos planos políticos e religiosos, seria para os Tupi uma forma de contradição a um só tempo ontológica e sociológica. Continuemos com a autora:

Ao se tornar chefe, deixa-se de ser completamente profeta: mais exatamente, conserva-se o prestígio e a potência, mas se perde o status. Um chefe não possui, e não pode possuir, o privilégio do “livre-trânsito” por entre províncias entre si inimigas, pois ele é aquele que decide as expedições guerreiras, aquele por meio de quem as comunidades se definem como aliadas ou inimigas. Ele dificilmente saberia manter-se alheio das alianças políticas, sendo aquele que precisamente as encarna. No mais, ele não pode estar alheio à comunidade, cuja administração é responsabilidade sua, tampouco à sua rede de parentesco. Um chefe ocupa sempre uma posição precisa no espaço e no tempo, pois ser chefe é pertencer a uma linhagem privilegiada (a chefia é hereditária), é governar uma aldeia e ali residir. Por conseguinte, a ambigüidade coextensiva do personagem dos karai, como homens-deus, era levada até o extremo, ou seja, até a contradição, uma vez que esses acediam à chefia³¹.

[31] *Ibidem*, grifos meus.

O conflito de forças antagônicas, que se desenrolava entre os Tupi e Guarani antigos, é tomado, por H. Clastres, como caos sócio-lógico. Se o profetismo como religião reside em valores como a mobilidade social, a ruptura com os laços de parentesco e a busca da terra sem mal — o profeta, nesse sentido, é um desgarrado —, a chefia como alicerce do domínio político consiste em valores como certo sedentarismo, laços de parentesco e alianças com outros grupos locais, o que passa pelo casamento e pelo ritual. O profetismo opera uma desterritorialização, a chefia é o lugar mesmo da territorialização. A terra sem mal é, nesse jogo de oposições, o negativo da sociedade humana organizada pelos laços de parentesco, laços que H. Clastres interpreta como sendo de “filiação”³². O profeta, embora marcado por isso que ela chama de uma “ambigüidade co-extensiva”, é um *antichefe* por excelência, pois se revela uma figura do movimento perpétuo, não pode parar. Ele não precisa fazer-se visível para ser controlado, afinal ninguém pode fazê-lo, seu comércio é com o invisível, o mundo dos seres celestiais. Compreende-se, sob esses termos, que um assim chamado chefe-profeta, fortemente descrito nos relatos seiscentistas, venha a constituir uma *contradição*: ele (re)cria o político — a possibilidade do Um, mesmo que sufocada pelos mecanismos conjuratórios — a partir de algo por definição contra o poder político.

Se idealmente, para esses povos tupi antigos, o “político” e o “religioso” não podem se tocar, na prática, isso não deixa de ocorrer, resultando formas inesperadas, o que causa perplexidade na auto-

[32] H. Clastres parece sobreestimar o valor da patrifiliação para os grupos Tupi da costa, pois apesar de haver uma forte ideologia de que a concepção se deve sobretudo ao pai, não haveria como provar a operação de linhagens como grupos corporados. Para uma revisão da questão da filiação tupi-guarani, tocando inclusive o problema dos Tupi antigos, cf. Fausto, C. “De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará”. In: Viveiros de Castro (org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

ra. Teria a realidade indígena, prenhe de “ambigüidades”, resvalado numa imensa contradição? Tudo se passa como se forças centrífugas passassem a buscar, em determinadas circunstâncias, uma espécie de cristalização, como se o que era uma linha de fuga aparecesse como princípio segmentar, podendo redundar até mesmo em uma espécie de enrijecimento. Que pensar, então, da relação entre o “político” e o “religioso” nessas paisagens? Não seria prudente, talvez, abandonar uma idéia rígida (ou molar) de contradição, para apostar na idéia (molecular) de *relação*, *passagem* ou *transformação*, que mobiliza eventos e figuras subjetivas paradoxais? Para continuar com os termos deleuze-guattarianos, a desterritorialização propiciada pela religião não pode resvalar em reterritorialização? Não seria a figura desse líder profético o próprio lugar dessa transformação, a própria do-bradura entre um e outro domínio³³?

A oposição que H. Clastres opera entre religião — fuga, evasão — e política — segmentação, Estado — traduz-se em outra, por ela proposta, entre profetismo e messianismo. O profetismo seria uma forma “pura”, propriamente indígena e, portanto, independente e anterior à Conquista. Ele encerra uma filosofia social baseada no mito da terra sem mal e na idéia de que é possível aceder a um “espaço fora do espaço”, onde já não é preciso trabalhar para viver, pois reina a abundância, onde as regras de troca e casamento são abolidas e onde, enfim, os homens recuperam a imortalidade tornando-se, eles também, deuses. Essa filosofia é, segundo a autora, a causa propriamente dita das freqüentes migrações empreendidas pelos povos tupi-guarani, do presente e do passado, e que nada mais são do que a recusa à fixidez, ao sedentarismo e à conformação de unidades. Em suma, o profetismo estaria mais presente nos movimentos migratórios do que nos assim chamados “surto messiânicos”, que eclodem prioritariamente como reação à dominação colonial. H. Clastres propõe essa distinção tendo em vista o emprego algo fluido do termo “messianismo” por Alfred Métraux que, no entanto, já distinguia entre movimentos “puramente indígenas” e outros por assim dizer “misturados”, resultantes muitas vezes do encontro com o cristianismo e de respostas ao poder colonial. Ainda que dotados de uma roupagem religiosa, não poderiam ser descritos como profetismos justamente por sobreporem ao motivo religioso (a busca da terra sem mal) o motivo político, a insurgência contra aos europeus e uma certa busca pelo poder, evidenciada pela emergência de figuras de grande influência, tais os chefes-profetas³⁴. O messianismo não seria, para a autora, mais do que o resultado de um mal-estar colonial, mantendo-se na origem de rebeliões ou de novas religiões, advindas de sociedades que se vêem sob o signo da própria destruição³⁵.

[33] Deleuze e Guattari sugerem que é próprio da religião como máquina de guerra compensar a desterritorialização específica que ela efetua por uma reterritorialização espiritual ou mesmo física. Para pensar esse movimento, os autores passam do exemplo do profetismo tupi, oferecido por P. e H. Clastres, à idéia da guerra santa, tão presente no islamismo. “Quando a religião se constitui em máquina de guerra, ela mobiliza e libera uma carga formidável de nomadismo ou de desterritorialização absoluta, ela transforma o migrante nômade que lhe acompanha ou o nômade potencial em passe de devir, enfim ela devolve contra a forma-Estado o seu sonho de um Estado absoluto. E essa devolução não pertence menos à “essência” da religião que este sonho” (*Milles plateaux*, op. cit., p. 476).

[34] Nota-se curiosamente que a tese de doutorado defendida por Hélène Clastres, em 1973, tinha como título *La terre sans mal: le messianisme tupi*.

[35] Os exemplos de messianismos não tupi suscitados por H. Clastres — os *cargo-cults* melanésios, as *ghost dances* norte-americanas, entre outros — têm como emblema principal o combate à dominação colonial.

[36] H. Clastres faz referência ao artigo “Les hommes-dieux chez les Chiriguano”, no qual Alfred Métraux se refere a certos personagens que buscavam “reviver” mitos durante o período da colonização.

[37] Noelli, Francisco da Silva. “As hipóteses sobre o centro de origem e as rotas de expansão dos Tupi”. *Revista de Antropologia*, vol. 39, nº 2, 1996, pp. 7-53. Cf. também a réplica de Eduardo Viveiros de Castro: “Comentários ao artigo de Francisco Noelli”, *ibidem*.

[38] Meliá, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Universidad Católica, 1988.

[39] Pompa, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: Edusc, 2004.

[40] Sobre essa discussão, ver Sztutman, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2005.

H. Clastres refere-se mais detidamente a certos movimentos guarani, espalhados em diversos períodos históricos, para demonstrar que o motivo da “terra sem mal” teria sido muitas vezes vencido por uma sedução do poder político, o que não se devia à recuperação de um passado, mas sobretudo ao processo de desagregação ocasionado pela Conquista. Reprendendo mais uma vez as análises de Métraux, no caso, sobre os Chiriguano (subgrupo guarani) do piemonte boliviano, H. Clastres evidencia que aqueles profetas (“homens-deus”) não pretendiam mais evadir, mas principalmente tornar-se novos chefes: nesse exato momento a sua ação turvava-se em messianismo, *desnaturava-se*³⁶. A figura dos chefes-profetas, esses líderes a um só tempo políticos e religiosos, representaria, para a autora, o ponto “em que estoura a contradição”, a imagem mesma do horror.

Tais conclusões, é importante ressaltar, foram criticadas por autores que desenvolveram abordagens mais próximas da arqueologia e da história. Francisco Noelli, baseado nos dados de José Brochado, acusa o “determinismo religioso” em H. Clastres ao propor que as migrações dos antigos Tupi e Guaraní eram menos devidas a uma necessidade de evasão que a um movimento de expansão, ou seja, territorialização aguda, implicando, entre outras coisas, a expulsão de povos não-tupi. Nesse sentido, elas seriam tanto guerreiras como políticas³⁷. Já Bartomeu Meliá, pautando-se na tradução literal da expressão *yvy marã'ey* — a referida terra sem mal — como “solo intacto”, pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, conclui que a “linguagem mística” das migrações teria advindo em boa parte do contato com os missionários³⁸. Esse argumento é recuperado por Cristina Pompa, para quem o “profetismo tupi” é uma “ficção” produzida por Métraux e H. Clastres. Tudo o que pode ser descortinado a partir de um cotejo rigoroso das fontes é, segundo Pompa, um movimento de negociação entre indígenas e missionários que resultaria nesses profetismos ou messianismos, então novamente reunidos, dada a impossibilidade de suspender a história para se referir a um tempo anterior à Conquista³⁹. Apesar da pertinência de muitas de suas ressalvas, sobretudo no que diz respeito ao rigor no tratamento dos dados pré-históricos e históricos, esses autores põem em xeque a possibilidade de refletir sobre a duração de certos princípios comuns aos povos antigos e atuais. Ao conferir um peso grande demais ao impacto da Conquista e buscar explicações sempre exteriores ao universo nativo, eles acabam por se afastar em demasia dos discursos indígenas. Ora, a virtude do trabalho de H. Clastres é evidenciar que, apesar da descontinuidade das formas sociais e dos contextos históricos coloniais e pós-coloniais, é possível atingir um nível mais profundo e extrair princípios de uma filosofia comum, o que é bem diverso de operar por meio de uma “projeção etnológica” sobre realidade histórica⁴⁰.

H. Clastres faz referência, entre os Guarani antigos, ao movimento encabeçado por Obera, em 1579, relatado por Lozano, e à história de Guiravera, relatada no século XVII por Montoya. No primeiro caso, um chefe reconhecido como “mago” convenciu os índios a lhe darem apoio em uma revolta contra os espanhóis. A autora designa Obera como “charlatão”, uma espécie de “profeta enganador”, que não pode ser comparado àqueles que conduziam as migrações à terra sem mal. Ao sair das características do “personagem”, sobre o qual teria insistido Métraux, para adentrar os meandros do “evento”, ela descortina lutas de prestígio e rivalidades políticas. No segundo caso, uma célebre aliança entre Guarani e jesuítas contra os colonizadores espanhóis, na província de Tayaoba, produzia uma guerra entre *mburuvicha* (chefes de guerra) e *karai* (profetas), ambas as figuras engajadas nessa busca pelo poder.

*A relativa abundância [entre os Guarani antigos] de chefes-profetas significa que, nessa região, o processo de transformação do poder (vimos que o caráter ambíguo do karai o torna possível e previsível) já estava em curso. Esta não é mais do que uma hipótese que nos permitiria, ao menos, descobrir uma lógica nos eventos*⁴¹.

[41] Clastres, H., *TSM*, op. cit., p. 98.

Em suma, os chefes-profetas não seriam mais do que um sintoma de uma crise profunda no seio da sociedade guarani que, aos poucos, se “desnaturava”, abdicava da liberdade em nome de um desejo de sujeição. Profetas levantavam-se contra chefes de guerra que, de sua parte, buscavam desmascarar profetas: eis uma trama que se repetiria em outros momentos da história colonial. De modo geral, ambos entregavam-se à competição por prestígio e poder político, e a sociedade já não tinha forças o suficiente para barrá-los, visto que teria ingressado num processo de autocorrosão. Nesse jogo, padres católicos também tornavam-se profetas, prometendo libertar os índios das *encomiendas* e assegurando que a terra sem mal poderia ser alcançada após a morte desde que fossem cumpridas as regras morais estabelecidas pela missão. As reduções jesuítas e suas “cidades” faziam despontar, assim, “uma forma de poder político em direção ao qual as sociedades guarani tendiam, mas que não tinham conseguido realizar por ter desenvolvido, com o profetismo, uma religião que a recusava”⁴².

H. Clastres desenvolve, assim, uma leitura pessimista e fatalista dos movimentos messiânicos, sobretudo os mais recentes: eles não fariam mais do que sucumbir às tramas do poder político. É preciso lembrar que, se o profetismo constituiria o elemento nuclear das religiões tupi-guarani, esse elogio ao deslocamento, o messianismo seria gerado na Conquista e, nesse sentido, operaria um desvio em direção

[42] *Ibidem*, 99. Como sugere John Monteiro, tendo em vista as *encomiendas* e as invasões dos paulistas, a redução jesuíta podia significar, diferentemente do que propôs H. Clastres, um “espaço para a liberdade”. Liberdade, no entanto, pensada como segurança e não como capacidade de desenvolver as potencialidades humanas (Monteiro, John. “Os Guarani e a história do Brasil meridional, séculos XVI-XVIII”. In: Carneiro da Cunha, op. cit., p. 490).

[43] P. Clastres inspira-se em Etienne de la Boétie para tecer essas considerações acerca do caráter irreversível do “mau encontro”, que é o sucumbir à servidão voluntária, ao Estado, ao inominável (cf. “Liberdade, mau encontro, inominável” [1976]. In: *AV*, op. cit.).

ao Estado. Ele seria o próprio “mau encontro”, algo irremediável porque irreversível. Mas uma vez encontramos um ponto de convergência com o pensamento de P. Clastres, para quem a perda da liberdade não permite um movimento com volta⁴³. Se o profetismo apresenta o limite da “sociedade primitiva”, o messianismo consiste em sua abolição, pois apaga a recusa sobre a qual aquele se move.

Segundo H. Clastres, o profetismo dificilmente poderia sobreviver à Conquista, a não ser de modo simbólico, para anunciar um destino de aniquilação. Os Guarani atuais, confinados a um território restrito, teriam, segundo a autora, tomado consciência dessa iminente ameaça sofrida pela sua sociedade. A única saída por eles vislumbrada teria sido, pois, transcender, pelo ritual, pela dança, pela reza e pela adoção de uma conduta moral rígida (um ascetismo individual), o plano mundano da experiência.

O obstáculo insuperável é a dívida que desde então os habita [os Guarani]. Com o declínio de sua sociedade, apaga-se pouco a pouco a crença: aqueles que podem se dizer os últimos não o ignoram, nem que o seu discurso não tem mais nada a dizer senão para anunciar o seu próprio fim⁴⁴.

[44] Clastres, H., *TSM*, op. cit., p. 140.

Ao passar dos antigos Tupi e Guarani para a consideração de um povo atual, que ela mesmo conheceu, H. Clastres perfaz um esforço para reencontrar uma religião ou filosofia julgada perdida, e sua conclusão consiste em alertar que a negociação entre o ideal “primitivo” da liberdade e a presença, em algum nível, do poder político — que emerge de dentro ou é imposto de fora — é impossível. Diante da desnaturação, restaria apenas o canto triste dos Guarani Mbyá e Chiripá do Paraguai, que anuncia a morte do mundo e que não encontra outra opção senão a de buscar a terra sem mal em deslocamentos constantes e na submissão a uma ética cotidiana ascética, capaz de fazer suportar essa espera pelo tempo em que os “escolhidos”, os Guarani, hão de recuperar a perfeição divina perdida em sua experiência na terra má, *yvy mba'è megua*.

Não obstante o retrato de H. Clastres, se pensarmos que essa “consciência do fim” se arrasta durante anos a fio — os Guarani não desapareceram, muito pelo contrário, continuam movendo-se sem cessar por entre um vasto território, que une os campos paraguaios à cidade de São Paulo — podemos talvez analisar de outra maneira, ou seja, que o profetismo pode, ao seu modo, estar atrelado à fundação ou à refundação de uma — outra? — vida mundana. A idéia de que o modo de ser Guarani está fortemente atrelada ao ascetismo e ao fatalismo pode ser questionada por meio de etnografias recentes. Conforme Elizabeth Pissolato, por exemplo, entre os Mbyá do litoral do Sudeste brasileiro, a busca da “terra sem mal” é

[...] uma busca, no limite, de vida terrena, que se faz a cada dia e que se expressa na imagem de uma terra limítrofe entre céu e terra. [...] O ascetismo é aqui menos uma prática voltada para a superação desta vida, com a passagem para um outro domínio, e mais um exercício diário de controle sobre o que é próprio dela, a corrupção⁴⁵.

H. Clastres toma o profetismo guarani pelo caráter de negação deste mundo, tendo em vista o mundo “perfeito” dos deuses. No entanto, ela perde de vista muitas vezes a face positiva, a capacidade de construir a vida nessa terra. A evasão não seria tão avessa assim à expansão, nem a desterritorialização impediria necessariamente uma reterritorialização. Ao enfatizar a contradição entre o “político” e o “religioso”, H. Clastres deixa de lado a comunicação efetiva entre esses dois domínios que tendem a se retroalimentar. Ora, entre os antigos Tupi, o profetismo, como insistem Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, não poderia ser pensado como em oposição diametral aos valores guerreiros como parece propor muitas vezes H. Clastres. É preciso lembrar que todo profeta era também um guerreiro ou ex-guerreiro, e toda recusa da ordem por ele empreendida era também uma forma de refundar a ordem. Nesse sentido, a imagem da temporalidade tupi que vem à cabeça é a de um espiral⁴⁶. Entre os Guarani atuais, o profetismo, como nota aliás H. Clastres, é tanto uma recusa desse mundo no desejo de devir-deus, o que ganha expressão no conceito de *aguye* — traduzido por ela como “perfeição”, “completude” —, como a necessidade de estreitar os laços sociais e recriar uma relação designada pelos indígenas como *mborayu* — traduzido como “amor” ou “reciprocidade”⁴⁷. Em outras palavras, o profetismo guarani é um movimento tanto de fuga como de conservação, pois é preciso atingir o mundo dos deuses por meio, inclusive, de uma ênfase nas obrigações sociais. Se as migrações, que ressaltam da religião profética desses povos, atuais e antigos, *desfazem* coletivos — promovem fissões, evasões, fragmentações, estão a serviço da lógica faccionalista —, elas também os *fazem*, ainda que em outro plano. A massa migratória que recusa laços de parentesco e afinidade encontra, por provisório que seja, um repouso, uma pausa, e os movimentos proféticos, se não dissipados ou detidos, podem dar origem a novas formações sociopolíticas bem como a rituais ou cultos específicos. Eles são, nesse sentido, vetores criadores de formas, tanto cerimoniais como sociopolíticas⁴⁸.

FIGURAS DO MOVIMENTO, ENTRE CHEFIA E POESIA

Hélène Clastres apresenta o profetismo tupi como contrapondo ao movimento de centralização política, engendrado sobretudo

[45] Pissolato, Elizabeth. “Mobilidade, pessoa e vida breve: revisitando o tema da terra sem mal a partir de uma etnografia atual entre grupos mbyá no sudeste do Brasil”. *Estudios Latinoamericanos*, nº 24, p. 244, 2004; pp. 237-245.

[46] Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la Société des Américanistes*, nº 71, 1985, pp. 191-208.

[47] Seria possível traduzir *mborayu* por “convivialidade”, no sentido atribuído por Joanna Overing (“Introduction”. In: Overing, J. e Passes, A. [eds.]. *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Londres, Routledge, 2000). Uma discussão sobre o sentido desse conceito guarani pode ser encontrada também num artigo recente de Carlos Fausto, em que ele avalia a relação entre Guarani e missionários (“Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani do Paraguai”. *Mana*, vol. 11, nº 2, 2005, pp. 385-418).

[48] Essa interpretação, que distende o argumento de H. Clastres, pode ser encontrada em Sztutman, op. cit.

pelos chefes de guerra que, em alguns casos, se apresentavam como chefes-profetas. Sobre esses personagens, ela não diz muito; diz apenas que eram figuras que acumulam prestígio por meio da guerra e/ou do xamanismo e que, por isso, se destacavam em um âmbito não mais unicamente local, mas supralocal, chegando a exercer sua influência sobre toda uma “província”. Entre essas figuras — fortes e célebres — estavam, entre outros, Japiacu, descrito por Claude d’Abbeville no Maranhão, e Cunhambebe, descrito por André Thevet e Hans Staden no litoral brasileiro. É Pierre Clastres quem vai retomar a questão dos grandes guerreiros, ao se interrogar, em seus últimos escritos, sobre a passagem da *sociedade-para-a-guerra* para uma *sociedade de guerreiros*, marcada pela diferenciação interna e que poderia fazer-se palco — mas não necessariamente — para o desenvolvimento de um poder político transcendente. Não obstante, o material disponível sobre os Tupi antigos é deixado à margem, cedendo espaço para uma reflexão mais atenta sobre as sociedades hierarquizadas do Chaco recente, tais como os Chulupi-Nivacle, os Guaykuru e os Abipones.

Em “O infortúnio do guerreiro selvagem”, publicado postumamente em 1977, Clastres segue a indagação tecida em uma nota de pé de página, ao final de *Arqueologia da violência*, o seu célebre estudo sobre a guerra primitiva:

Qual será o destino das sociedades primitivas que se deixam levar pela máquina guerreira? Ao permitir a autonomia do grupo dos guerreiros em relação à comunidade, a dinâmica da guerra traria em si o risco da divisão social? Interrogações essenciais, pois por detrás delas delinea-se a questão transcendental: em quais condições pode a divisão social aparecer nas sociedades indivisas? A essas e outras questões tentaremos responder por uma série de estudos que o presente texto inaugura⁴⁹.

[49] Clastres, P., *AV*, op. cit., p. 270, n. 14.

Como vemos, delinea-se um novo projeto de investigação, que recupera a interrogação indigesta do final de *A sociedade contra o Estado*, desta vez dizendo respeito à relação entre guerra e divisão social, o que aponta novamente um paradoxo.

Em “Infortúnio do guerreiro selvagem”, P. Clastres examina a configuração, sobretudo entre os povos chaquenhos, de uma elite de guerreiros em busca de uma espécie de glória pessoal. Ora, o que impede que eles constituam uma verdadeira corporação, fazendo-os se destacar sobremaneira das demais partes da população, é o fato de que acabam por morrer cedo; são, por isso, *seres-para-a-morte*. Essa imagem por assim dizer poética do guerreiro do Chaco como fadado a uma morte prematura — “o guerreiro está, em sua essência, condenado à fuga para frente”⁵⁰ — é o que permite a esse povo permanecer

[50] *Ibidem*, p. 298.

primitivo, indiviso. Em outras palavras, a sociedade chaquenha é, ao seu modo, *contra os guerreiros*, o que significa afirmar que ela atua no sentido de impedir que eles acumulem glória, que transformem o seu prestígio — retenção de um grande número de nomes, troféus, influência etc. — em poder propriamente político, poder de mando e decisão.

O mundo chaquenho viveria, pois, nessa tensão constante entre a negação do poder político e a exaltação da subjetividade do guerreiro, em que se inscreve a possibilidade de transcendência em relação ao coletivo. Nas palavras de P. Clastres:

De antemão, o guerreiro está condenado à morte pela sociedade: não há boa fortuna para o guerreiro selvagem, somente a certeza do infortúnio. Mas por que é assim? É porque o guerreiro poderia trazer o infortúnio à sociedade, nela introduzindo o germe da divisão, tornando-se órgão separado do poder. Eis o mecanismo de defesa que a sociedade primitiva instala para afastar o risco do qual o guerreiro, como tal, é portador: a vida do corpo social indiviso em troca da morte do guerreiro. Aqui se explicita o texto da lei tribal: a sociedade primitiva é, em seu ser, sociedade-para-a-guerra; ela é ao mesmo tempo, e pelas mesmas razões, sociedade contra o guerreiro⁵¹.

[51] *Ibidem*, p. 307.

Temos, assim, um caso bastante interessante de uma sociedade caracterizada pela sua disposição hierárquica, que deve lidar com esse germe do poder político, ou seja, com a iminência do “grande acidente”, a emergência do Estado. P. Clastres vê no Chaco a passagem da operação permanente da máquina de guerra, que está na base da “sociedade primitiva” e que em si mesmo não pode engendrar a divisão, para a guerra efetiva permanente, na qual se destacam certas figuras ávidas pela glória pessoal, estas sim a origem potencial da desigualdade. Um quadro não muito distinto poderia ser obtido entre os Tupi e Guarani dos séculos XVI e XVII, entre os quais despontam os tais chefes de guerra e a vertigem cede lugar por vezes à expansão.

É possível conceber um diálogo, no interior da obra de P. Clastres, entre o guerreiro chaquenho, revelado pela sua paixão pela guerra e pelo perigo, isto é, por forças claramente anti-sociais, com os caçadores aché guayaki, visto que todos eles vêem-se engajados numa espécie de movimento de singularização que não deixa de ser uma espécie de fuga em relação à vida em coletividade. O grande guerreiro chaquenho — o *kaanoklé* chulupi — não é qualquer guerreiro, mas aquele que escarpa os inimigos e, assim, acumula para si nomes, marcas e troféus. É a partir desses índices que ele confirma seu prestígio e se destaca dos demais. Como indica P. Clastres, não é todo guerreiro que quer escal-

[52] Clastres, P., “O arco e o cesto”.
In: *SCE*, op. cit.

[53] Clastres, P., *AV*, op. cit., p. 304.

par, mas apenas aqueles que buscam a glória, que desejam destacar-se e para tanto se mostram dispostos a arriscar a própria vida. Em menor grau, os caçadores guayaki buscam diferenciar-se pelos seus cantos solitários, “hinos de sua liberdade”, odes a si mesmos, cujo objetivo deixa de ser servir à comunicação e à troca para se tornar um escape anti-social, uma remodelação da subjetividade⁵². Ambos, guerreiros chulupi e caçadores guayaki, no afã de ir de encontro às regras que fundam a vida social, de rejeitar a obrigação da troca, buscam a liberdade em sua própria solidão. No caso dos primeiros, o infortúnio — a “vizinhança trágica com a morte”⁵³ — é justamente o preço a ser pago pelo gozo efêmero da glória.

Guerra pelo prestígio, lógica da glória: a que grau último de bravura elas podem levar o guerreiro? De que a natureza é façanha que proporciona mais glória por ser insuperável? É a façanha individual, é o ato guerreiro que, sozinho, vai atacar o acampamento dos adversários, que se iguala, nesse desafio maior no qual se inscreve a desigualdade mais absoluta, a toda força de seus companheiros, que reivindica e afirma a superioridade sobre o conjunto dos inimigos. Sozinho contra todos: tal é o ponto culminante da escalada na façanha. Aqui quase não conta habilidade do guerreiro experiente, seu senso da astúcia lhe é de pouca valia a partir do momento em que está pronto para agir, nesse face a face que tem a seu favor apenas a esmagadora surpresa da presença solitária⁵⁴.

[54] *Ibidem*, p. 301, grifos do autor.

O guerreiro chaquenho manifesta uma vontade de não se reduzir ao social. Ele quer extrair da guerra, esse fluxo de forças anti-sociais, a sua glória. Ao se banhar no perigo, ele torna-se também perigoso, pois é alguém que deseja separar-se. Não seria equivocado afirmar que o que une o caçador guayaki, o guerreiro chaquenho e também o profeta tupi é justamente esse aspecto solitário e anti-social, esse ato de colocar-se no exterior da sociedade, de fazer valer sua subjetividade contra o projeto social. Mas se o canto dos caçadores guayaki não faz mais do que manifestar uma subjetividade rebelde, as investidas dos guerreiros chaquenhos e a eloquência dos profetas tupi representam um perigo significativo dado pela possibilidade de uma separação. Em “Infortúnio do guerreiro selvagem”, P. Clastres vê-se novamente às voltas com um “surpreendente paradoxo”. Assim como o profetismo tupi, evocado no final de *A sociedade contra o Estado*, a guerra chaquenha parece conter algo como um germe do poder político. Ora, o paradoxo reside no fato de que a guerra é reconhecida pelo autor como mecanismo que assegura a liberdade, não os grilhões.

A guerra traz dentro dela, portanto, o perigo da divisão do corpo social homogêneo da sociedade primitiva. Surpreendente paradoxo: por um lado, a guerra

permite à comunidade primitiva perseverar em seu ser indiviso; por outro, revela-se como o fundamento possível da divisão em Senhores e Súditos. A sociedade primitiva como tal obedece a uma lógica da indivisão, a guerra tende a substituí-la por uma lógica da divisão⁵⁵.

[55] *Ibidem*, p. 298.

Decorre das análises de P. Clastres que o profetismo e a guerra ameríndias podem ser pensados como forças paradoxais, como “máquinas de guerra” no sentido deleuze-guattariano. Suponho que seja possível generalizar para os ameríndios o que P. Clastres avistou em poucos exemplos etnográficos, sobretudo nos exemplos tupi e chaquenhos, antigos e atuais. A guerra permite que a sociedade persevere em sua indivisão interna: as comunidades mantêm-se independentes umas das outras, impedindo a formação de um grande bloco de alianças que acabaria redundando em um fortalecimento de tendências centrípetas. Atua, em suma, como uma força centrífuga, impondo resistência à formação de centros. Não obstante, ela contém em si, como toda linha de fuga, o perigo da divisão, que reside na possibilidade de formação de um corpo de guerreiros ávidos por glória e como que *magnificados* por seus atos e pelas relações que conseguem angariar. Com o profetismo algo próximo se observa. Um discurso que impele ao movimento é desta vez responsável por migrações que fracionam coletivos populosos e muitas vezes sob a influência de chefes de guerra dotados de grande prestígio. Do mesmo modo, vemos aqui operar um vetor centrífugo. No entanto, aquele que profere o discurso da evasão se revela logo capaz de reunir em torno de si um bom número de seguidores, membros de grupos aliados ou inimigos. Isso porque sua palavra, ao contrário da palavra de um chefe de paz, perde toda a inocência e passa surtir efeitos sobre a ação de outrem. Percebe-se, assim, que para compreender como funciona uma sociedade “contra o Estado” é preciso encará-la ao mesmo tempo como “propriedade de máquinas sociais primitivas” e sob o ângulo das “figuras subjetivas que a acompanham”. Nessa perspectiva, concluem Tânia Lima e Marcio Goldman, “os selvagens, ganhando uma subjetividade geralmente excluída das análises antropológicas, estão vivos, têm paixões, são ativos, e a indivisão da sociedade selvagem aparece como uma prática política deles”⁵⁶.

Se a guerra e o profetismo são forças indispensáveis para a constituição da “sociedade primitiva”, elas são, ao menos em princípio, forças anti-sociais no sentido de que inibem redes de troca. Em *Arqueologia da violência*, P. Clastres define a guerra como freio para o estabelecimento de trocas. Em consonância com as reflexões de H. Clastres, ele conclui, em vários momentos, que o profetismo tupi consiste numa crítica da condição social do homem, dada pela necessidade de intercambiar mulheres, bens e palavras. Se cabe à guer-

[56] Lima, Tânia e Goldman, Marcio. “Pierre Clastres, etnólogo da América”. *Sexta Feira*, nº 6, 2001, pp. 291-311.

ra apenas limitar esse intercâmbio, propiciando assim a autonomia de cada comunidade e um pequeno ciclo de aliados, cabe ao profetismo tupi uma tarefa mais radical ou mesmo “fundamentalista”⁵⁷: o rompimento com a vida social, a evasão em busca da terra sem mal e de um devir-deus. A liberdade significaria, nesse sentido, a possibilidade de desatamento dos laços sociais.

O guerreiro e o profeta são ambos figuras anti-sociais, pertencem à exterioridade e, por isso mesmo, oferecem perigo. Em seu direcionamento para fora eles podem obter glória, prestígio e magnitude. Por meio de sua braveza, um guerreiro glorioso ou um corpo de guerreiros gloriosos podem sobrepor-se aos demais e cooptar suas ações, podem também propiciar a origem de um complexo de chefias e subchefias de guerra hierarquizadas que clamam por alguma centralização. Por meio da palavra eloqüente, um *karai* reconhecido pode reunir em torno de si um número imenso de seguidores que, por sua vez, podem constituir um novo tipo de coletivo e até conformar uma espécie de culto. Um *karai* pode dar origem, então, a novas formas por vezes distanciadas das formas modelares da “sociedade primitiva”, fazendo-se assim líder não apenas religioso, mas também político.

É preciso refletir em que medida essa magnificação e proliferação de guerreiros e profetas significam a possibilidade de emergência de um poder separado. Lembremos que em “Infortúnio do guerreiro selvagem”, P. Clastres apresenta essa corporificação dos guerreiros Chulupi como algo comumente fadado ao fracasso. Em outras palavras, os guerreiros chaquenhos raramente conseguiriam converter sua inclinação à exterioridade na produção de uma interioridade. Eles agem solitariamente e, ademais, vivem com a morte à sua frente. Algo próximo se passa entre os *karai*. Se eles são apresentados no posfácio de 1974 como germe de um poder despótico, passam a ser associados, nos textos seguintes do autor, aos xamãs guarani da atualidade, figuras que, apesar de sua função política que caberia melhor qualificar, estão menos próximas da imagem de virtuosos chefes de guerra do que de filósofos às voltas com o fim de seu próprio mundo.

Sistematizando o conhecimento sobre os povos tupi-guarani, disponível até então, o que inclui os seus estudos e os de Hélène, P. Clastres discorre, em “Mitos e ritos dos índios da América do Sul”, sobre a descontinuidade entre pajés e *karai*, os primeiros atendo-se ao mundo da cura e da feitiçaria, os últimos revelando-se detentores de um conhecimento elaborado e de uma fala eloqüente. Diferente dos pajés, os *karai* passam por um longo processo de iniciação, que supõe reclusões, jejuns, abstinências, entre outras disciplinas corporais. Pierre e Hélène Clastres veriam na oposição entre pajés e *karai* algo como um dualismo entre o que Stephen Hugh-Jones

designa como xamanismo “horizontal” e xamanismo “vertical”, o primeiro sendo mais facilmente encontrado nas terras baixas da atualidade do que o segundo⁵⁸. Ainda que esse dualismo não possa ser tomado de modo rígido, os *pa’i* (sábios, grandes xamãs) dos Guarani Mbyá e Chiripá descritos pelos Clastres estão mais próximos dos *karai* do que dos pajés, são “mais profetas do que pajés [...], às vezes médicos, mas não necessariamente”⁵⁹. Cultivam um conhecimento preciso extraído de um *corpus* mitológico, desenvolvem uma palavra eloqüente manifestada sobretudo por meio de cantos e, ainda, mostram-se aptos não apenas em conduzir migrações, mas também em cuidar da coletividade. Nesse sentido, eles esbarram numa função política, são espécies de líderes político-religiosos. A verticalização que promovem no campo do xamanismo diz respeito à sua capacidade de produzir exegeses metafísicas a partir de temas mitológicos e, assim, engendrar “falas duras”, discursos que impelem outras pessoas ao movimento. Esses profetas guarani imprimem ao *corpus* mitológico uma reflexão mais pessoal, tomando como foco a condição humana e a possibilidade de sua superação. Ora, se toda mitologia carrega em si uma filosofia virtual, se sempre oferece um comentário sobre a natureza do poder, cabe aos *pa’i* interpretar, por meio dos mitos, as próprias situações vividas e, então, agir⁶⁰.

P. Clastres encontra na arte oratória dos *pa’i* a passagem da narração mitológica para uma reflexão propriamente metafísica. Assim, a transformação do pajé em profeta, ou “sábio”, transborda o seu sentido político, passando a dizer respeito a uma relação particular com o conhecimento. Em uma obra mais poética do que científica, e com certa aspiração filosófica, como o é *A fala sagrada*, o autor reflete sobre o *corpus* mitológico guarani, identificando ali menos a profusão de versões, que marca a mitologia ameríndia em geral, do que o desenvolvimento de um pensamento propriamente reflexivo. À diferença de Lévi-Strauss, que nas *Mitológicas* chega a lamentar os momentos de passagem do mito à filosofia, P. Clastres detecta, nas belas palavras dos profetas guarani, a constituição de um pensamento que interroga o “mundo e a infelicidade do mundo, colocando a questão das causas: por que os homens são humanos demais?”⁶¹. O objeto da reflexão dos *pa’i* seria, com efeito, a condição humana: os Guarani querem ser deuses — pois já o foram e o serão — mas ainda são homens. É porque sabem que podem antecipar-se como deuses que eles, os “últimos homens”, os “adornados”, lançam-se a um trabalho ritual intenso: entregam-se à dança, à reza e ao cauim para atingir, por meio da trilha desenhada na bruma do tabaco, o mundo de lá, o mundo da perfeição. O autor lança luz sobre o relato de um informante para demonstrar a possibilidade de extrair dessas palavras eloqüentes, povoadas de metáforas, um pensamento efetivo sobre a ordem do mundo e sobre a origem do “mal”:

[58] Hugh-Jones, Stephen. “Shamans, prophets, priests and pastors”. In: Thomas, N. e Humphrey, C. (eds.). *Shamanism, history and the State*. Michigan: University of Michigan Press, 1994. Para um desenvolvimento desta tese, ver Viveiros de Castro. “Xamanismo e sacrifício”. In: *A inconstância da alma selvagem*, op. cit.

[59] Clastres, P. “Os profetas da selvagem” [1970]. In: *SCE*, op. cit., p. 179.

[60] Ao acusar a análise estrutural de ter “esquecido a sociedade”, ele propõe que tomemos os mitos como guardiões de certas filosofias sociais, isto é, filosofias políticas. Basta lermos artigos seus, como “De que riem os índios?” (In: *SCE*, op. cit.) ou “Infortúnio do guerreiro selvagem” (In: *AV*, op. cit.), ambos debruçados sobre mitos chulupi, para nos darmos conta dessa análise da mitologia não como reflexo, mas como um comentário sobre a natureza do poder.

[61] Clastres, P. *A fala sagrada*. Campinas: Papirus, 1990 [1974], p. 13.

Ele [o informante] deixava progressivamente o terreno do mito para se abandonar a uma reflexão sobre o mito, a uma interrogação a propósito de seu sentido, a um verdadeiro trabalho de interpretação através do qual tentava responder à questão que se colocam, até a obsessão, os Guarani: onde está o mal, de onde vem a felicidade? Eis o que profere, em uma fresca noite de inverno, na sua floresta do Paraguai, junto a uma fogueira que ativava pensativamente de vez em quando: “As coisas em sua totalidade são uma. E, para nós, que não havíamos desejado isso, elas são más.” Ele reunia, assim, o mal desse mundo ruim e a razão desse mal; a infelicidade da condição dos habitantes desse mundo e a origem de sua infelicidade. É porque a totalidade das coisas que compõem o mundo pode se dizer segundo o Um e não segundo o Múltiplo que o mal está inscrito na superfície do mundo. E quanto a nós, os adornados, não é esse mundo que desejávamos, não somos culpados, sofreremos o destino do peso do Um: o Mal é o Um; nossa existência está doente, achy, por se desenrolar sob o signo do Um⁶².

[62] *Ibidem*, p. 14.

Clastres extrai desse discurso uma versão da filosofia ameríndia da “sociedade contra o Estado”. Ora, se essa filosofia permanece virtual na maior parte dos povos ameríndios, ela ganha uma formulação específica com os *pa’is* guarani, que se apropriam de um saber coletivo para constituir a sua interpretação do mundo e, mais importante, para agir sobre o mundo. É assim que eles interpretam a “crise”, muitas vezes provocada pelo contato com o mundo dos brancos — os *jurua* —, sob o signo do cataclismo, e formulam alternativas sob o signo da evasão, do deslocamento contínuo, vertical e horizontal.

A palavra dos *pa’i*, dada como exegese da mitologia, não é mais a palavra esvaziada do chefe titular, ela é antes de tudo metafísica que produz movimento. O *pa’i* é decerto um líder religioso que pode vir a assumir uma função política, mas isso não significa que ele constitua uma ameaça para o funcionamento do “contra o Estado”. O mesmo talvez pudesse ser dito sobre os *karai* de outrora. Creio que o problema trazido pelos antigos Tupi e Guarani e pelos Guarani atuais para antropologia política de P. Clastres não é o de exemplificar a passagem de uma “sociedade primitiva” para uma sociedade “com Estado”, tampouco o de atestar a morte mesma de uma sociedade. O problema é encontrar nesses povos os *limites* do que P. Clastres chamou de “sociedade primitiva”. Tratar desses limites não é conceber o seu fim ou desnaturação. É pensar o entrelaçamento de linhas de força heterogêneas no interior dela, e isso não deve ser visto como exclusividade dos povos tupi-guarani, ainda que eles se empenhem de modo exemplar para mostrar que a “sociedade primitiva” vive constantemente o seu revés, e é nesse revés que se constitui.

Tanto Pierre como Hélène Clastres são claros quando evidenciam o radicalismo posto no profetismo tupi: é preciso romper com as regras sociais, com o modo de produção econômica e com a ter-

ritorialidade vigente; é preciso evadir e encontrar, enfim, o lugar em que os homens se experimentam como deuses, como se fosse possível *chegar à terra da abundância sem passar pela prova da morte*. Como sugeriu H. Clastres, estamos diante de uma “antropodicéia”, na qual os humanos, fartos da vida em sociedade, querem recobrar o que perderam, isto é, sua divindade. Se entre os Araweté, como indica Viveiros de Castro, isso só é mesmo possível com a morte física, entre os antigos Tupi-Guarani e entre os Guarani atuais, essa qualidade pode ser reencontrada no espaço. Mas os profetas, eles mesmos gerados nesse movimento de resistência, sabem que a desterritorialização que eles efetuam em termos absolutos é impossível, pode redundar na própria morte. Figuras do movimento realizam uma reterritorialização jamais absoluta, conformando uma pausa que permite estabelecer mais uma vez as regras sociais, o modo de produção econômico e a territorialidade. Retiram dessa potência negadora da qual eles mesmos brotam a matéria para uma reconstrução.

Em suma, o profetismo leva a “sociedade primitiva” ao seu limite, desnuda o seu revés, e o profeta a restabelece, constituindo-a sempre como um estado precário, um estado limite. O profetismo seria, nesse sentido, a melhor expressão da “máquina de guerra”, que mobiliza forças anti-sociais, antitroquistas, de modo a permitir a existência da “sociedade primitiva”, que vive sempre “no limite”, porque está *entre* um estado anti-social, aquele no qual os humanos se experimentam incessantemente como seres celestiais, míticos, e o próprio Estado, este poder separado. Se a “sociedade primitiva” é, para falar como Deleuze, Guattari e Viveiros de Castro, um “entre”, isso se dá porque ela não é uma Sociedade no sentido durkheimiano e transcendente do termo, ela é um conjunto de relações e forças imanentes⁶³.

O profetismo tupi seria, nesta releitura algo heterodoxa de Pierre e Hélène Clastres, a radicalização da guerra, e o profeta, a radicalização do guerreiro, visto que se torna capaz de converter a violência em palavra potente. Não haveria aqui, a despeito do que imaginaram estes autores, contradição entre o religioso e o guerreiro, mas sim co-extensão, entrelaçamento entre ambos. Tampouco haveria contradição entre o religioso e o político, já que o último se faz, nessas paisagens, a partir dessa exterioridade que fundamenta tanto o religioso como o guerreiro. Os profetas e os guerreiros selvagens, figuras do exterior e do movimento, ao assumirem funções políticas, fazem-se figuras-limite da “sociedade primitiva”. Para que eles pudessem se constituir no germe de um poder separado seria preciso um enrijecimento muito forte, algo muito improvável se analisarmos as disposições tupi e, de modo mais geral, ameríndias. Entre o devir puro da religião profética e a política pura do aparelho de Estado e do motor colonial revela-se um espaço para matizes e cristalizações que, longe de apontarem uma res-

[63] Ela é, em outras, palavras uma *socialidade*, termo usado por Marilyn Strathern para recuperar a imanência das relações sociais contra a idéia de uma totalidade transcendente, como costuma operar com conceito de sociedade durkheimiano e estrutural-funcionalista. Como sugere Gustavo Barbosa, em um trabalho primoroso sobre a obra de P. Clastres, não se trata mais de falar em sociedade, mas sim em “socialidade contra o Estado” (Barbosa, Gustavo. “A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres”. *Revista de Antropologia*, vol. 47, nº 2, 2004, pp. 529-76).

Recebido para publicação
em 10 de fevereiro de 2009.

NOVOS ESTUDOS

CEBRAP

83, março 2009

pp. 129-157

sonância capaz de instaurar um poder político substantivo, indicam um processo dinâmico e povoado por vetores de reversibilidade.

Chefes de guerra e chefes profetas decerto existiram entre os Tupi e Guarani dos séculos XVI e XVII. Os segundos, sujeitos às mais diversas variações, devem ser vistos menos como déspotas emergentes do que como líderes político-religiosos, tomados à imagem dos *pa'i* guarani da atualidade, isto é, menos como homens de Estado do que como filósofos ou — por que não? — poetas, poetas da selva, cujos cantos vemos transcritos por entre os belos ensaios de Pierre e Hélène Clastres. O que as reflexões destes autores nos ensinam, ainda que eles mesmos tenham incorrido em certas projeções, como aquelas aqui apontadas, é que para pensar, ou melhor, experimentar um outro pensamento e uma outra prática é preciso abandonar certas imagísticas carregadas pelo universo de sentido no qual fomos adestrados. Chefes de paz, chefes de guerra, profetas, líderes político-religiosos, grandes xamãs, tais como os vimos passear por essas páginas, não se deixarão capturar assim tão facilmente pelas nossas filosofias e práticas políticas. Será preciso reinventar modos de descrição e conceitos. Pierre e Hélène Clastres iniciaram a tarefa, cabe a outros continuá-la.

RENATO SZTUTMAN é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e pesquisador do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo — NHII/USP.