

FUNDAÇÃO ESCOLA DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA DE SÃO PAULO  
I SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

**Reflexões sobre a contribuição de Pierre Clastres à Antropologia Política**

Leandro Carneiro de Souza

SÃO PAULO  
NOVEMBRO DE 2009

## Reflexões sobre a contribuição de Pierre Clastres à Antropologia Política

*Leandro Carneiro de Souza*

*Graduando em Sociologia e Política-Escola de Sociologia e Política (ESP)*

**RESUMO:** Para Pierre Clastres as sociedades ameríndias são as sociedades da liberdade, onde não há a presença do Estado coercitivo, e não se desdobra a relação de comando-obediência como nas sociedades complexas. A divisão social entre dominantes e dominados é desconhecida, e a manutenção da lógica da sociedade indivisa consiste na negação do Estado a partir de instâncias reguladoras que impedem o seu surgimento. A guerra é o elemento centrífugo de forças externas de outros grupos que permite a independência política e a negação de uma centralização, as sociedades contra o Estado são sociedades para a guerra. Há uma proposta de uma nova antropologia política desvincilhada de uma preocupação valorativa, Clastres adentra nas filosofias do universo ameríndio, lançando interrogações que inquietam o pensamento de seu leitor, o objetivo desta pesquisa é fomentar discussões que estas proporcionam através de reflexões de algumas de suas obras através de uma análise teórica.

**PALAVRAS-CHAVES:** Pierre Clastres, sociedades contra o Estado, ação política, sociedade ocidental.

O presente trabalho pretende a partir das discussões de Pierre Clastres, investigar o pensamento do autor, através de seus trabalhos de campo materializados em seus textos, uma análise teórica de suas proposições e a possibilidade de fomentar quando possível analogias das sociedades ameríndias para as sociedades divididas.

A partir de algumas análises como a questão do poder em ambas, a não centralização de um Estado nas sociedades indivisas, e a presença marcante deste na sociedade ocidental, enseja-se a profusão de interrogações que o autor arrasta seu leitor em blocos de devir e de inquietações. Através de algumas explicações de seus conceitos na forma de uma resenha por vezes crítica, busca-se esclarecer o leitor com alguns elementos presentes no decorrer de seus textos de forma sucinta a fim de suscitar no mesmo às mesmas inquietações experimentadas à profusão de novas interrogações.

A partir dos estudos de campo feitos por Pierre Clastres na América do Sul entre os índios Guayaki, Guarani e Yanomami, sendo o primeiro grupo objeto de sua tese de doutorado: *Crônica dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai* cujo trabalho etnográfico e a vivência entre o grupo, proporcionou ao autor situações que tornaram basilares para o desenvolvimento de seu pensamento direcionado a explorar a questão do poder nas sociedades ameríndias.

Permeia em seus estudos subseqüentes *A sociedade contra o estado (1974)* e *Arqueologia da Violência* análises que a certo ponto reivindicam se não fundam uma antropologia política interessada na dinâmica da organização deste domínio e, da ação do poder nos sujeitos ameríndios em coletividade, e não em um evolucionismo do político cujo ápice preconizado pela etnologia clássica seria a instituição política separada da sociedade ocidental com o concebimento do Estado.

Situação contemplada por Clastres entre os Guayaki, que elucida seu pensamento e fomenta uma teoria própria para a questão do poder, e justifica o subtítulo de sua tese- *o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai* torna-se argumento permanente para a compreensão de sua proposta.

(...) “Quando o paraguaio tinha a declarar-lhes alguma coisa, ele os reunia diante de sua casa de taipa e lá falava em uma bizarra e confusa mistura de Guayaki e de Guarani (...), eles não consideravam realmente informados senão a partir do momento em que obtinham seu saber da própria boca de Jyvukugi: como se só suas palavras pudessem garantir o valor e a verdade de qualquer outro discurso” (...). “Eu aprendia aí, tão simplesmente, a natureza essencial do poder político entre os índios, a relação real entre a tribo e seu chefe (...), Jyvukugi devia demonstrar

que diferente do paraguaio, ele não exercia sua autoridade por meio da coerção, mas que ao contrário, a desdobrava no que é mais oposto a violência, no elemento do discurso, na palavra". (Clastres, P.1972.p.67)

A partir dessa circunstância controversa entre voz negligenciada e voz que se quer ouvir, o que não garante a obediência do grupo, permitiu à Clastres analisar o poder e portanto o político sem diminuir sua dinâmica própria caracterizada pela ausência de autoridade do chefe como alguns viajantes atestavam: " gentes sem fé sem lei sem rei".

No primeiro capítulo de *A sociedade contra o estado (1974)*, Clastres parafraseando o 'tu farás' de Nietzsche, argumenta sobre a inexistência da equação comando-obediência nas sociedades ameríndias, e ressalta que o tradicionalismo de tal concepção forjado na etnologia clássica, definiu o poder político nunca desvencilhado de seu predicado: a violência.

Tal proposição serviu para reiterar continuamente a superioridade da sociedade ocidental no bojo desta "ciência" que concebia as sociedades autóctones caracterizadas pela economia de subsistência, falta de escrita, e sem história. A ausência de poder do chefe nestas sociedades afastou uma análise comprometida da etnologia clássica, por compreender que se não há poder exercido por este, não há o político possível de análise. Com a apropriação dos estudos de M. Lapiere em (*Essai sur le fondement de pouvoir politique, 1968*) cuja explicação para o arcaísmo das sociedades índias é estabelecido pelas características descritas acima, e que a quantidade de poder político nelas pode tender a zero ou mesmo abster-se de poder político, Clastres traz o pensamento que: "não nos é evidente que a coerção e a subordinação constituem a essência do poder político sempre e em qualquer lugar" (Clastres,P.1974.p.11), imbuindo àquela "ciência" argumentos infundados de um conceito pobre oriundos do campo ideológico do ocidente moderno, e de forma alguma do arsenal conceptual de uma ciência.

Clastres promove então um pensamento criativo e a contra corrente do cientificismo da ortodoxia da época, docemente positivista, e herético de primeira hora como afirma Bento Prado Júnior no prefácio de *Arqueologia da violência*. A cultura ocidental, ao conceber o poder somente em uma relação de comando-obediência, autoritária e hierarquizada e que toda forma de poder constitui essa relação à priori, destituiu à análise dos povos autóctones de sua forma de exercer o poder, pretendendo-se uma ciência universal instalada em certos aspectos particulares e conseqüentemente um obscurantismo de sua proposta científica.

Conforme as crônicas mais antigas dos viajantes e das monografias dos pesquisadores, a idéia de obedecer a uma ordem é atípica ao pensamento do sujeito ameríndio, a não ser em ocasiões específicas como o caso de uma expedição guerreira, portanto o chefe indígena é

destituído de poder e não exerce autoridade sobre o grupo, a política para estes é imanente ao social, e a separação da mesma figura a ameaça ao fim do social, portanto segundo Clastres são sociedades não só sem estado, mas sociedades contra o Estado.

A visão exótica e etnocêntrica das sociedades índias pela ocidental reduziu as primeiras à incapacidade de desenvolver um poder político em virtude destas não se exercerem como o esperado: na relação de comando-obediência.

Clastres apresenta sua crítica à etnologia clássica que admite a sociedade ocidental como o avatar do poder político em uma linearidade histórica, ou seja, a vida dos atores sociais no Estado, para ele e por ele, sob sua égide. Em contraponto os grupos ameríndios apresentam o poder como o não poder, a negação do estado com instâncias que impossibilitam seu surgimento e a morte do social, em suma o inverso ocidental.

“É necessário aceitar a idéia de que a negação não significa um nada, e de que quando o espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que não haja nada que observar” (Clastres. P, 1974, p.16).

Há uma proposta do autor para que se adentre no campo do político desvencilhado da idéia de estado ocidental que não possui razão científica alguma para ser privilegiado, reivindica, portanto, reflexões sobre a diversidade existente na esfera do poder político, e uma nova apropriação da antropologia para a questão despreocupada em cunhar concepções valorativas.

Sabendo que a ausência da coerção é notável nas sociedades ameríndias para a efetividade do poder político, Clastres pontua o papel de seus líderes em seu clássico texto de 1962- A filosofia da chefia indígena.

O chefe indígena é aquela instância moderadora do grupo, é o pacificador, generoso com seus bens é aquele que tem o dom oratório cujos mantenedores desta posição são a própria sociedade, mesmo que em uma expedição guerreira se exerça certa autoridade do chefe para com o grupo, findada esta e independente de seu resultado, o chefe possui as mesmas características, e se deseja impor-se como tal, se quer “banicar” o chefe é negligenciado e banido do grupo e em última instância morto pelos mesmos.

A guerra proporciona prestígio ao chefe e não o poder, portanto este se torna escravo da guerra por buscar sempre novas proezas para que seja lembrado. Entretanto, se busca levar tal empresa a contragosto do grupo corre o risco de ser destituído de tal posição, o chefe torna-se nestas condições, escravo da sociedade por uma busca obsessiva individual pelo prestígio que o grupo não corresponde.

Ou seja, há uma instância que impede que a centralização de um poder separado do social seja concebida.

“Tudo se passa, com efeito, como se essas sociedades constituíssem sua esfera política em função de uma intuição que teria nelas lugar de regra: a saber, que o poder é, em sua essência, coerção; (...) elas pressentiram muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura” (Clastres. P, 1974, p.33).

Em sua análise com os grupos da América do Sul, Clastres verifica que o chefe se define por quatro traços, a saber, além dos três já citados. Além de ser um apaziguador profissional, o chefe deve ser generoso e bom orador e possui o privilégio da poliginia.

A palavra torna-se também um privilégio do chefe, que presenteia o grupo com discursos ao crepúsculo, lembrando os feitos dos antepassados e como o grupo deve viver, de acordo com o desejo destes. Todavia, as sociedades ameríndias, ao perceberem o ensejo da palavra à incorporação de um poder separado, criou mecanismos para que sua efetivação não ocorresse e colocasse em cheque a própria cultura.

As características da chefia indígena concernem aos mesmos elementos à constituição da sociedade a partir da troca e circulação de bens.

Clastres refuta a idéia de sociedades baseadas somente no parentesco, mas que possuem uma organização política, com estruturas em linhagens ou segmentações, portanto não há um grau zero de poder político como propôs M. Lapiere e outros etnólogos, cada comunidade tem uma força centrípeta na figura do chefe e centrífuga nos líderes familiares que podem potencialmente desmontar a comunidade.

Há assim, um jogo entre essas forças, o chefe é aquele que consegue equalizar a centrifugacidade dos líderes, e estes com o grupo impedem a centralização do chefe, e a sociedade torna-se possível.

Clastres traz em seu texto *Do Um sem o Múltiplo*, um diálogo com a filosofia dos Guarani, à sua percepção material e metafísica das coisas que compõem a vida, e sua meta de redenção da terra má, a terra em que se vive cujo símbolo é o Um, o mal, o corruptível e efêmero. O pensamento de um velho xamã Guarani do Paraguai sobre a condição das coisas na terra faz repensar a questão da centralização de um poder separado que surgia entre os Guarani, a presença de um Estado.

Afirma o xamã: “As coisas em sua totalidade são uma”. O Um é o mal, imperfeição, a finitude, o estado, o poder coercitivo, o bem não é o múltiplo, mas o dois é o um e seu outro, são os seres completos, onde os homens são homens-deuses e deuses-homens, homens-jaguares, jaguares-homens-deuses, assim os Mbya falam da “flor do arco” para designar a flecha, “do esqueleto da bruma” para citar o cachimbo e das “ramagens floridas” para evocar os dedos de Ñamandu. As coisas obedecem a uma dinâmica da completude interminável, da coisa e do outro da coisa. Ora, Clastres traz tal pensamento para pensar a sociedade Guarani cujo desenvolvimento de um poder político separado não era negligenciável, e o surgimento dos profetas do coração desta sociedade como instância de negação de uma centralização, ou seja, da separação do político do social.

O discurso profético proclamava o mau do mundo e a preservação da negação do estado, cuja redenção estava presente na busca da terra sem males, onde as coisas são completas. O profeta então podia ser o germe da existência de um poder, de uma voz de mando que o chefe não gozava, entretanto este já não pertencia a nenhum grupo, e a todos pertencia, era o “ser das lonjuras”, bem vindo por todos os grupos, mesmo em tempos de guerra.

Isso significa que uma instância reguladora foi fundada no momento em que se percebeu que os profetas Guarani possuíam palavras arrebatadoras, capaz de produzir uma insurgência no grupo em detrimento da vontade do chefe que incitava o mesmo à expedições guerreiras para reforçar seu prestígio e fundar o Estado

A partir de tal dado, Clastres arrasta seu leitor em blocos de devir, em reflexões e interrogações que permite experimentar o mundo e o outro do mundo, a partir da filosofia Guarani além de deixar catatônico o pensamento.

O que é o dois clastriano nas sociedades divididas? Qual a percepção do outro das coisas e quem são seus profetas? Há uma luta contra o Estado nestas sociedades?

O dois na sociedade ocidental é o que leva o objeto de um a outro pólo, que concebe as coisas em uma perspectiva cartesiana como absoluta, o dado é o dado, que pode até permitir a abertura para o outro do dado, mas não em sua multiplicação com outros dados que promove uma dialética incansável de interligação de conhecimentos, portanto não factível. Se a idéia de individualidade é tão arraigada no seio da sociedade ocidental, e se ainda há um subjugo positivista no ato de observar os fenômenos, como vejo o outro de mim presente no outro e o outro do outro em mim, o outro das coisas nas coisas, e o outro das coisas no outro do sujeito e vice-versa?

Se existe uma ligação entre o sujeito Guarani e a multiplicidade das coisas ou pelo menos é o que se busca em uma perspectiva totalizante- matéria e metafísica- em uma conjugação uma para compreensão das coisas no mundo, há uma separação de ambos os domínios na sociedade ocidental e na imbricação de ambas uma negação de observação conjunta defendida pelo discurso do obscurantismo que podem proporcionar, portanto fomenta-se neste trabalho esta discussão pela academia.

Assim como os profetas Guaranis preconizavam o discurso insurgente fundado na busca pela terra sem males, podem-se fazer analogias nas sociedades divididas ou complexas, com os diversos sujeitos e instituições que promovem os mesmos, como partidos políticos, movimentos sociais, intelectuais, porém em uma diversidade de discursos que não necessariamente tem o objetivo da erradicação do estado, quiçá reforçá-lo.

Sendo assim, estes agentes promoveriam uma emancipação do sujeito e proporcionariam o reencontro do político imanente ao social? Seriam instâncias que garantiriam a vontade dos sujeitos com uma proposta libertária, ou coonestariam a atuação do estado em uma relação de comando-obediência? Confiáveis, ou falsos profetas?

Talvez a filosofia Guarani se aproxime da ortodoxia das revoluções que objetivavam um lugar do bem coletivo, entretanto, a terra sem males ameríndia da cosmologia Guarani ainda se diferencia da comparação com as sociedades divididas, pois é impensável para as sociedades contra o Estado a relação de súditos e senhores a presença do Um nela é desconhecida, ou seja, não há a presença do poder coercitivo do Estado e da relação de comando-obediência sobre os sujeitos que este proporciona. Seria necessário então refletir sobre o outro das ideologias nas ideologias, e assim uma aproximação maior com o mito, mas nunca uma analogia efetiva, pois as revoluções mesmo com a promessa do não Estado, proporcionaram um outro Estado de regime totalitário, e não sua abolição.

Na busca dos Guaranis pela terra sem mal, sua verdadeira terra natal, que supunham sua localização lá longe, do lado do sol nascente, quando chegados lá, nas praias, nas fronteiras da terra má experimentavam uma dor e um fracasso já conhecido, o mesmo artil dos deuses e o obstáculo à eternidade, o mar indo com o sol. Qual a obstrução que impede a sociedade ocidental de sua meta de outra sociedade esperada, justa e igualitária? De onde provêm os ardis que a cercam? Como eles agem?

As sociedades complexas firmadas pela lógica capitalista criam mecanismos de enfrentamento para a angústia do mundo, fato que mostra isso são os projetos sociais, ambientais e propagandas apelativas oriundas de empresas e de órgãos governamentais. Contudo, estas se



anulam no sentido da proposta pela promoção individual e imagética cujo final é a acumulação nunca demasiada de bens. Ou seja, há um discurso direcionado ao coletivo que a este não corresponde, não há uma promoção do bem comum e logo o alcance desta outra sociedade permanece na abstração do discurso.

A busca da sociedade por outra, situada no campo ideológico, é obliterada em sua práxis pela ação da lógica capitalista que se entremeia na causa, demonstra sua sagacidade na união de um só corpo, porém embriagado mais de falácia e pedantismo do que de uma relação una de aliança entre o privado e o público, entre governo e sociedade, em inter-sociedades de um mesmo macrocosmo, se é permite o termo em virtude da diversidade das sociedades complexas. Deste modo, os ardis que cercam a proposta da sociedade justa, são caracterizados de heterogeneidade, e separatismo de forças semeadas pelo interesse do Um, do indivíduo, e não do divisível, pela onipotência do Estado coercitivo, mas também pela oposição dos interesses da sociedade que anula e desnatura as relações entre os sujeitos na luta pelo bem comum, e cabe a concepção weberiana: o homem criou laços que não pode sair, e está preso a uma cadeia de ferro.

Portanto, assim como os deuses impedem a chegada dos Guarani à terra sem males, os deuses cuja força e nascimento provém do senhor soberano conhecido como capitalismo figuram em forma de economia, política e indivíduo. A sociedade se vai junto com a lógica capitalista, a busca pela sociedade justa é malograda, porém reinventada na ordem do dia pelo crepúsculo do horizonte que fulgura na luta pela busca da sociedade igualitária, que a qualquer cataclismo observa a possibilidade de sua promessa realizar-se.

Clastres argumenta que o divisor entre sociedades divididas e não divididas consiste na inversão do sentido da dívida, ou seja, o chefe ameríndio deve a troca de bens para seu grupo-este deve promover a paz e ser generoso com os incessantes pedidos de seus bens pelo grupo, deve ser um bom orador; há uma dívida do chefe para o grupo, do “alto” para “baixo”. Sendo que a característica fundamental nas sociedades divididas é justamente o oposto, a instituição do poder se volta contra a sociedade entre uma base e um topo que não cessa de ascender, sob a forma de tributo perpétuo e reconhecimento da dívida.

O lugar real do poder nas sociedades autóctones é o próprio corpo social que o detém e o exerce como unidade indivisa, nas sociedades complexas uma instituição separada do social mantém e exerce o poder promovendo desigualdade e instalação de divisão na sociedade.

Além das reflexões precedentes aventadas, Clastres propõem um repensar da idéia de obediência por um único representante, através de um texto que é essencial para a

compreensão de seu pensamento e o desenvolvimento de suas argumentações. Apropria-se do texto *Discurso da servidão voluntária* de Etienne de La Boétie de 1548 que Montaigne desmente a data em seus ensaios ulteriores para dizer que seu amigo tinha 16 anos.

Para La Boétie a idéia que a sociedade na qual o povo quer servir o tirano não é eterna e não existiu sempre, e procura investigar qual foi o mau encontro capaz de desnaturar o homem de seu estado primeiro do ser, para viver abertamente para a liberdade. Ora, o acidente trágico responsável por tal evento, é o amor a servidão que suplanta o desejo de liberdade dos homens e o encarcera no esquecimento que um dia fora livre.

Para a preservação de seu estado de liberdade, as sociedades não ocidentais opõem-se ao que deve e não deve ser de sua lei cujo preceito é: “nada deve mudar em nosso ser indiviso, deve-se refutar o mau desejo”. E a defesa de Clastres por tal concepção que não é necessário ter feito a experiência do estado para refutá-lo ou ter perdido a liberdade para reivindicá-la.

Portanto a idéia de senhores e súditos são ignorados pelos ameríndios, assim como a idéia de desigualdade, não há um homem detentor do poder, nenhum sujeito é mais que o outro, o mau desejo não é efetivado, pois cada um carrega em si marcas dolorosamente inscritas que representam a lei do grupo e a vontade do coletivo em seus corpos, como manutenção e lembrança do Nós, e o querer do Nós - Si: “ tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso”. O corpo é a memória estética do desejo de sociedade indivisa pelo sujeito e pelo grupo. Ou seja, a relação precede a própria pessoa e a coletividade, está presente a idéia de um agenciamento, ou seja, uma ação que preexiste para os sujeitos- o sujeito não é ele é diversas relações dentro dele.

La Boétie defende que do ponto de vista lógico o estado é uma aberração, e que há uma anarquia primeira como repressão do estado, do mau desejo. Clastres expressa o heroísmo dele ao “deslizar da história para a lógica”, entretanto, sua observação não é apologética ou edênica às sociedades contra o estado, ser uma sociedade indivisa implica em alguns custos, pois a decisão coletiva é o alçar da voz da vontade do grupo, e esta é obedecida.

As escarificações no corpo são as representação da vontade do Nós - Si e o impedimento do encontro com o mau desejo. Estamos diante então de um durkheimianismo radical? Segundo Gustavo Baptista Barbosa, em seu resumo da dissertação de mestrado: *A Socialidade de Pierre Clastres: a antropologia de Pierre Clastres*- “Clastres promove uma "dessubstancialização" do Estado mas um “acionamento efetivo da relação de poder” e que portanto não há porque acreditar que ele tenha num pudor durkheimiano reificado a sociedade”.

Para Clastres a sociedade dividida não se cansa de mudar, pois o desejo pelo poder e a vontade de servidão nunca acabam de realizar, eis o seu mau encontro perpetrado contra sua própria sociedade. A dinâmica das relações está no fluxo de amor que os súditos sentem por seus senhores e reforçam a vontade voluntária de servir àquele que representa o Um, o poder e seu predicado: a violência. Entretanto estes sentem desprezo incessante pelos primeiros, e promovem uma imitação contrafativa de amizade, que é a cumplicidade entre os sujeitos, não há relação fraterna, mas um simulacro da amizade entre eles.

O mecanismo da crença da maioria pelo Um não está na bondade ou virtuosidade do tirano, não está em sua força efetiva, nem é caracterizado pela covardia dos súditos.

Para La Boétie há um feitiço que fomenta o amor de ser súdito, e deixam os homens mistificados pelos expedientes do tirano que, os torna efeminados na busca de sua liberdade. Os homens sem bravura e sem alegria perdem a vivacidade, a magnanimidade de produzir grandes feitos, o coração morre vazio e flácido, objetivo da covardia enxertada pelo Um e sua consolidação.

Entretanto ressalta La Boétie, que a naturalização deste dado permite a duração da situação e a produção do costume, que pertence, portanto a ordem da cultura e não da natureza.

A ênfase de Clastres, não está na idéia estruturalista que se apropria do inconsciente em busca de uma teoria geral da sociedade como propôs o mestre Lévi-Strauss, busca o entendimento de uma sociedade particular que recusa o estado com seus mecanismos específicos e pragmáticos e não uma teoria universal.

Em seus dois últimos textos da obra *Arqueologia da Violência* descritos a partir de duas experiências de campo com os Yanomami, Clastres concebe não só a idéia de que as sociedades ameríndias são contra o estado, mas que são sociedades de e para a guerra, através de mecanismos de fragmentação de grupos, a guerra é uma força centrífuga por definição nestas sociedades, que impede a centralização e o surgimento do Estado e garante a independência política do grupo.

No texto, *infortúnio do guerreiro selvagem*, Clastres expressa ligeiramente uma sociedade hierarquizada como os povos do Chaco, a existência de uma espécie de nobreza que relacionada com a guerra. Há uma elite de guerreiros que se destacam que pode voltar-se contra a sociedade pela força das armas, simbolizando o nascimento do poder do Estado.

Entretanto, estes só possuem valor se forem efêmeros, o guerreiro é um ser para a morte, pois não consegue constituir uma casta, um estrato. O chefe tupi é aquele que vai a frente às fileiras da expedição guerreira- para a morte.

Se a sociedade é contra o estado, ela é também uma sociedade contra qualquer sujeito que queira impor sua vontade ao coletivo, afim de sobressair-se dos seus iguais pelo viés do prestígio, seja o chefe, o profeta, o xamã ou o guerreiro, aquele que ameaça a ordem da sociedade indivisa merece ser banido do grupo, e em última instância morto. São sociedades contra a imposição daquele que encarna o Um.

A glória efêmera do guerreiro é mais importante que sua conservação, portanto este procura constantemente buscar prestígio para que seus feitos sejam lembrados, a guerra não traz consigo o germe do Estado, mas este está no guerreiro.

É possível estabelecer com este dado um diálogo com as explicações de estados rurais artesanais e chefias pastoris nômades de Darcy Ribeiro:

“O ingresso de comandos militares permanentes no corpo do poder estatal passa a constituir um dos principais fatores de agitação interna, em virtude das ambições que suscita a existência de um poderio guerreiro autônomo, apto a apropriar-se da máquina do Estado”. (Ribeiro, D.1968.p.88)

Entretanto, a apropriação do estado e a existência de um poderio guerreiro não ocorre nas sociedades ameríndias, pois estas exercem uma fora centrífuga sobre o guerreiro, impedindo a cristalização de um estrato.

Elas são sociedades para a guerra, cuja meta não é a conquista de territórios, ou aniquilação de outros povos, mas serve como a negação de uma instância reguladora que aproxime os seus outros para uma convivência única e se estabeleça uma ordem.

A idéia da guerra é tida com uma relação que separa, e a inimizade é concebida como princípio ordenador que reitera a fragmentação dos grupos, garante a autonomia política e a centrifugacidade de forças externas. É necessário que o inimigo exista, pois este possibilita a negação à centralização dos diversos grupos ameríndios, pois a unificação necessitaria da criação de um acordo, de um consenso homogeneizante de uma força única na figura do Estado.

Clastres se afasta da concepção troquista Levi-Straussiana que concebe a guerra como resultado de uma troca mal sucedida, e entende que nesta há uma ruptura em sua cadeia, que funciona como mecanismo efetivo de negação à unificação e centralização, torna o ideal de

autarquia e independência política dos grupos possível. Clastres entende que a guerra é sempre contra o estado, e que não pode haver a paz, pois esta pressupõe a estabilização de consensos e a diluição das diversidades.

Se para Hobbes o homem é o lobo do homem, e vive em constante estado de guerra de todos contra todos, para Clastres a guerra permanente, é o estado glorioso onde há uma sociedade de homens livres, uma sociedade contra o estado.

Clastres propõe um pensar a contra corrente, perturba o pensamento mas recusa-se a propor a questão para além deste, e surge como no início minhas perturbações ao me deparar com o verve de sua escrita. Como seria a ação política das sociedades divididas em uma perspectiva das instâncias reguladoras da não centralização das sociedades ameríndias? Estava no pensamento de Clastres fomentar a discussão para esta direção? É possível voltar ao ser primeiro para a liberdade? Como retomar esta consciência e agir para sua efetividade rumo a uma sociedade indivisa? Cabe ao antropólogo, filósofo ou cientista social propor tal ação? Cabe fazer analogias desta ordem, para uma proposta quiçá de emancipação do homem? A experiência etnográfica no campo ou aquela que se obtém através dos livros enseja a ação política de quem os experimenta para sua realidade? Esta discussão é somente possível no ambiente acadêmico, se for, qual a dinâmica de atuação frente ao arsenal teórico adquirido?

Inquietações que fomentam interessantes e produtivos debates, por certo o pensar a contracorrente de Pierre Clastres, é heresia não só na sua época que contradiz a vaga estruturalista e o cientificismo de seu tempo, mas se por certo quisermos tomar a questão do Estado e ir “para além dele”, é preciso voltar a Clastres e a sua nova antropologia política, é necessário voltar às sociedades contra o Estado e “ir além” de sua concepção ameríndia, além de nossa concepção ocidental de Estado.

É preciso fomentar não somente reflexões como as descritas ao longo desta pesquisa, e as possíveis contribuições do autor para a efetividade de uma ciência comprometida, mas exercitar o pensamento à proposta de uma ação política não só em uma antropologia contra o estado como pretendeu, mas na efetividade herética do pensamento do autor e na perturbação subjetiva de sociedade de quem estabelece diálogo com sua leitura. O que na minha experimentação resulta e pulula a idéia do estabelecimento do ser, do indivíduo contra o Estado para a sociedade contra o Estado.

## **BIBLIOGRAFIA**

BARBOSA, G.

2002 - *A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*, dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

CLASTRES, P.

1972- *Chronique des Indiens Guayaki – Ce que savent les aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon, (1991).

1974- *A Sociedade contra o Estado*, Brasil, Francisco Alves

1977- *Arqueologia da Violência- pesquisas de antropologia política*; São Paul: Cosac e Naify.

RIBEIRO, D.

1968- *O processo civilizatório- etapas da evolução sócio cultural*; Vozes.