

# Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias<sup>1</sup>

Tânia Stolze Lima

*Universidade Federal Fluminense*

RESUMO: O artigo procura uma vizinhança entre Pierre Clastres e o perspectivismo ameríndio. Seu argumento é o de que a etnografia de Clastres, a *Crônica dos índios Guayaki*, é rica para se pensarem potências das cosmopolíticas ameríndias e seus regimes de diferenças. O enfoque é basicamente etnográfico, mas buscou-se ler Clastres no horizonte de suas alianças com a filosofia de Deleuze & Guattari.

PALAVRAS-CHAVE: Cosmopolíticas, ameríndios, perspectivismo, regimes de diferenças, Pierre Clastres, olhada-de-animal.

*Em vez de antes de Cristo e depois de Cristo,  
para nós deveria ser a.B. e d.B.,  
antes e depois do Branco.  
Mayrawë Kayabi.*

Como todo mundo, também me descubro ocasionalmente refazendo listas de melhores romances, filmes, livros ou poemas. Se bem me lembro, a *Crônica dos índios Guayaki* (Clastres, 1995) raramente esteve presente numa lista, embora seja o livro que me impressiona mais. De maneiras diferentes ao longo do tempo, como se eu não envelhecesse sem que eles se renovassem, os livros de Clastres não param de me surpreen-

der. Por sua imagem da antropologia como uma figura sobre um fundo trágico, sua multivocalidade, sua escrita intempestiva, em suma, devo ter uma relação de paixão com Clastres, quer dizer, “uma relação interior”, na qual e pela qual posso entrar em outras multiplicidades, realizar o sonho de não ser mais o que sou, tal como o que ele descreveu em sua análise do canto dos caçadores Aché (Guayaki) como “um canto geral” (Clastres, 2003, pp. 142-143). Esta intervenção não poderia ser senão passional.

Foi o que vim a redescobrir recentemente lendo três comentários publicados nos Estados Unidos sobre a *Crônica dos índios Guayaki*. Todos os três se tecem com o “pecado original” (Sahlins, 1997) do a-historicismo, primitivismo, essencialização, busca de heroísmo, exotização do Outro, romantismo rousseauísta ou rousseauísmo romântico... Todos os três pareceriam, como diz o filósofo, funcionários dos valores em curso.<sup>2</sup> Mas Clastres exigiu dos resenhistas que se temperassem tais clichês com um pouco mais de pimenta. Um deles começa declarando que “[N]o *design* e no conteúdo, a *Crônica* é uma monografia antiquada que detalha encontros heróicos com o Outro exótico” (Dean, 1999, p. 9). E termina nos lembrando, por assim dizer – aos antropólogos, certamente, e aos índios, talvez – do perigo que existe em se ser ouvido e visto como povo indígena! A outra resenha, mais modesta, ressalta que o estilo narrativo é controverso, e que pairam dúvidas quanto às fontes do material, para terminar com uma declaração de esperança: poder um dia ouvir da boca dos próprios Guayaki a sua história! (Brown, 2000). A última resenha é um tanto mais capciosa, no que pretende, entre muitas outras coisas, fazer ao leitor uma espécie de revelação: verdadeiramente, os Guayaki estudados por Clastres não eram senão refugiados em um posto comercial do Estado paraguaio! (Geertz, 2000, p. 110).

Não quero esconder que fiquei chocada. E me inclino a perguntar se por acaso a entrada da monografia de Clastres em certas comunidades

antropológicas norte-americanas na virada deste século não renovava, ao menos sob a forma de uma farsa, o sentido da afirmação do próprio Clastres sobre ter a civilização europeia encontrado seus Outros absolutos nos povos ameríndios (Clastres, 1995, p. 91). Pois eis o que se declara inequivocamente em uma das resenhas, a propósito de ações guayaki no contexto de suas relações com os mortos: “Repugnante violência retaliatória [dos Guayaki]...” (Dean, 1999, p. 9). Mas não se tratava aí, por certo, de pôr os Guayaki fora da lei, pois, e como diria o outro, a iniciativa dessa história, o seu momento de drama, já havia sido tomada em 1959 por Antonio de Jesus Pereira (Clastres, 1995; Münzel, 1973, 1974), a quem também desagradava a cultura guayaki, especialmente no tocante aos seus modos de relações com os mortos. Decididamente, Clastres motiva uma variedade de paixões, mas o que me choca é que não se tenha sabido ou podido desqualificar, senão condenar, a *Crônica dos índios Guayaki*, sem que sobrasse para os próprios Guayaki. Nem para os Guarani (Geertz, 2000)!<sup>3</sup>

Com o que precede pretendo chamar a atenção de vocês para a admirável resistência da etnografia clastriana a certos ambientes da máquina acadêmica: sua irreduzibilidade à função Autor; sua difícil recuperabilidade pelo aparelho universitário, sua “ilegibilidade” mesmo.<sup>4</sup> Talvez merecesse ser ampliada a caracterização de Clastres, por Prado Jr. (2004, p. 4), como um “herético de primeira hora”. O filósofo tinha em mente os vínculos de Clastres com o estruturalismo antropológico, mas acredito que poderíamos afirmar que a antropologia de Clastres é enraizada na recusa do que poderíamos chamar de contrato antropológico moderno, a saber, a falsa sinonímia, a presumida superposição entre Civilização e Cultura. Em minha opinião, Clastres está mais perto de Nietzsche que de Boas. “Não nos desviemos do antagonismo abissal entre cultura e civilização”. “A civilização quer algo diferente do que deseja a cultura: talvez seus fins sejam opostos”. Estas duas afirmações

de *Vontade de potência* (Nietzsche, s.d, p. 105), independentemente do sentido particular que cada um dos dois termos atualiza nesta obra, são suficientes para esclarecer o sentido de minha caracterização da antropologia clastriana como uma heresia nos domínios regidos pelo contrato antropológico moderno. Há, em seu pensamento, toda a distância do mundo entre a cultura e a civilização, e a cultura é, por definição, primitiva, selvagem, *contra a Civilização*.<sup>5</sup> Qual é, afinal, a ideia dessa distância que se atualiza no ensaio “Do Etnocídio” (Clastres, 2004, pp. 79-92) senão que civilização é cultura com Estado e capitalismo dentro?<sup>6</sup>

A linguagem de Clastres não é do tipo, “as pessoas sobre quem os antropólogos mais escrevem...” (assinada naturalmente por Geertz), decisivamente não é civilizada, policiada, como a de muitos dos seus críticos, e com certeza a *Crônica dos índios Guayaki* nutrirá ainda por alguns anos o que Serres chamou de “processo da filosofia”.<sup>7</sup> Mas isso não tiraria o sono de Clastres, e o que pretendi até agora não foi absolutamente lamentar semelhante recepção de sua monografia, mas usar os meios disponíveis nesta ocasião para frisar que a alteridade, em Clastres, não poderia ser senão radical, irreduzível, absoluta – “prodigiosa distância!” (Clastres, 1995, p. 61).<sup>8</sup> E que não estou convencida de que a irreduzível alteridade, tal como pensada por Clastres, veio ou venha a ser anulada pelo novo contrato antropológico (a)moderno que Latour (1994) ofereceu à antropologia com sua preciosa crítica dos chamados grandes divisores, baseando-se (entre muitos outros, é claro) no argumento de que a divisão entre Selvagens e Civilizados teria por fundamento a grande divisão entre natureza e cultura.

Gostaria de sugerir que Clastres criou, na *Crônica dos índios Guayaki*, um estilo, um procedimento, que explicaria por que esta obra pode se mostrar tão admirável para algumas pessoas e tão irritante para outras. Justamente a criação de uma defasagem entre o que se trata de fazer ver e o que se trata de analisar. Em Clastres, como bem ressaltou o poeta du

Bouchet (2011), a anexação não é forma da relação entre “teoria” e “etnografia”. E não é um traço menor do seu gênio criar problematizações originais em um ambiente – o seu próprio texto – em que elas se espremem entre, ou batem nos ombros de, convenções antropológicas.<sup>9</sup> Talvez só uma paixão da escrita etnográfica possa explicar a criação de um estado de desequilíbrio permanente, uma zona de turbulência entre o antropólogo, o filósofo e o cronista. Não tenho competência para perseguir a trajetória do filósofo como desejaria; em todo caso, é indubitável que as relações do cronista com o antropólogo estão longe de se mostrarem pacíficas: se o antropólogo tem pontes a oferecer, o cronista está sempre adiante a cavar a distância.

Na *Crônica*, é patente a sua capacidade de criar conexões entre heterogêneos a fim de fazer acontecer uma multivocalidade assombrosa, em que convenções antropológicas, figuras filosóficas, convenções aché, palavras de ordem dos discursos coloniais e dos Estados nacionais, do cidadão e da cidadã coexistem ensurdecidamente, tragicamente. E nesse gesto mesmo, “os selvagens” já se transformaram em uma multiplicidade sem que tivéssemos nos dado conta. Lembremos que Clastres se pensava como um habitante da grande partilha, da prodigiosa distância – categoria de uma antropologia *outra* que a do “olhar distanciado” de Lévi-Strauss.<sup>10</sup> Pois o que dizer, por exemplo, da prodigiosa distância entre a percepção das mortes provocadas por epidemias de gripe e a percepção da má intenção dos espíritos dos mortos e outras potências cósmicas contra os Aché, as Pessoas? Senão que existiria todo um pendor Henry James em Clastres, que existiria toda uma força Maise na *Crônica*: dramas dentro de dramas e inumeráveis perspectivas, como afirmou o escritor em algum lugar.

O que pretendo fazer nesta intervenção é, primeiro, restituir o clima do encontro filosófico de Clastres com um homem guarani como um momento particular da trajetória do conceito de sociedade contra o Es-

tado e da figura do Um em sua obra. Situar, em seguida, a problemática do princípio de identidade, recusado, segundo Clastres, pelo filósofo selvagem, no seio de uma análise de alguns aspectos do problema da diferença na etnografia dos Yudjá, povo tupi do Alto Xingu que venho estudando há bastante tempo e que me propiciou os meios para participar da elaboração da teoria etnológica do perspectivismo ameríndio. Minha intenção será criar (ou, ao menos, explicitar) uma zona de vizinhança com Clastres, vizinhança entre o perspectivismo indígena e a sociedade contra o Estado, o pensamento contra o princípio de identidade.<sup>11</sup> Por último, pretendo voltar a Clastres, a fim de oferecer alguma contribuição para os estudos de “cosmopolíticas” ameríndias que Renato Sztutman (2005) teve a feliz ideia de introduzir na pauta de interesses da etnologia indígena contemporânea.

A necessidade de maior elaboração da minha reflexão, nesta última parte, não passará despercebida, mas posso ao menos deixar claro que, partindo de um deslocamento em relação à concepção “merográfica” do objeto antropológico conscientemente sustentada por Clastres, a direção para a qual aponta o meu pensamento é o exame de regimes de diferenças e a relação de conhecimento antropológico que podemos manter com as potências que fazem tais diferenças diferirem. Tenho em mente aquelas potências que os índios afirmam existir mas não entram na pauta da antropologia política, e das quais, como se sabe, incontornavelmente dependemos para a consistência da ideia de cosmopolítica ameríndia. Tudo isso implica também um deslocamento em relação àquelas porções da obra de Clastres que nutrem leituras e interessantes reflexões de filosofia política. Um deslocamento, portanto, com os próprios conceitos clastrianos de poder, para voltar a atenção a conceitos indígenas que Clastres teria situado fora da política.

## O poder de uma fala

Gostaria de trazer à memória de vocês uma fala muito singular e que provocou, no sentido forte do termo, o ensaio “Do Um sem o múltiplo” (Clastres, 2003, pp. 185-192; data de 1972-73 a publicação original), talvez o mais carregado de mistérios e beleza dentre todos os que Clastres escreveu. Ela provém de um xamã mbyá (um dos povos Guaraní), que Clastres considerava como um profeta, um *karai*. Em junho de 1965, numa noite muito fria em uma aldeia situada no seio da floresta, em território paraguaio, perto do rio Paraná, aconteceu a esse xamã inserir na narração de um mito cosmogônico que fazia a Clastres e aos de sua aldeia uma nota apenas aparentemente singela: “As coisas em sua totalidade são uma”, exclamou, “e para nós que não desejamos isso, elas são más”.

Após um breve resumo da narração, e antes de nos apresentar esse poderoso aforismo, com a percepção atenta sobre uma oscilação imprevista nas posições enunciativas do relato que o xamã fazia das ações e das palavras de Tupã, o criador da terra atual, a terra imperfeita que os Mbyá afirmam habitar, Clastres, com base nessa percepção fulgurante de um encurtamento assombroso da distância entre o discurso citado, característico da narração mítica (a que com certeza estava muito habitado), e o discurso indireto livre, Clastres, como eu dizia, indaga-e-responde: (Permitam-me segmentar o texto para tornar mais sensível que ele nos convida a uma leitura em três ou mais vezes.)

Quem fala assim em nome do deus?

Que mortal destemido se iguala sem tremer a um dos poderosos do alto?

Ele não é doido, entretanto, esse modesto habitante da Terra.

É um desses pequenos seres a quem, desde o início dos tempos, Tupã confiou o cuidado de sua própria própria distração.

É um índio Guarani.

[...]

Os deuses revelam algumas vezes seus desígnios. E ele, o *karai* hábil em ouvi-los e dedicado a dizer a verdade, revela-a aos companheiros.

Aquela noite, Tupã o inspirava; sua boca era por isso divina, ele próprio era o deus e narrava a gênese da Terra imperfeita, *ywy mba'emegua*, a estada maliciosamente atribuída à felicidade dos Guarani.

Ao discurso do deus sucedia a procura do seu sentido, o pensamento de um mortal se exercitava em traduzir-lhe a enganadora evidência.

Os divinos não precisam refletir.

E os Últimos Homens, no que lhes concerne, não se resignam: últimos, sem dúvida, mas sabendo por quê.

E eis que os lábios inspirados do *karai* dissiparam o enigma da desgraça, glosa inocente e constatação glacial, cujo brilho nenhum ressentimento vem alterar:

“As coisas em sua totalidade são uma: e para nós que não desejamos isso, elas são más” (Clastres, 2003, pp. 187-188).

O conceito de *sociedade contra o Estado* passou, entre outras coisas, por uma transcrição das reverberações no pensamento de Clastres, provocadas pelas afecções desse evento mítico. O transbordamento do mito permitia-lhe entrever uma meditação filosófica. Como também sugerido em “Profetas na Selva” (Clastres, 2003, pp. 173-184) e em *Le Grand parler* (1974), a linguagem mítica se transformara em prece, a prece se transformava em questionamento endereçado aos deuses, mas também esse questionamento se transformava ele mesmo em conclusão humana, constatação glacial. Conclusão, para Clastres, no mínimo ambivalente. Pois, se assombrosa é a percepção da distância infinita em que os deuses desejam se manter, há também aí, paradoxalmente, um signo estonteante da proximidade igualmente infinita do *karai* e de



Tupã, o deus que o inspirava e falava por seus lábios. É luminosa a afirmação de Clastres (2003, p. 188): “Ele falou longamente: a luz das chamas clareava metamorfoses”.

Sobre esse pensador, tudo o que sabemos (Clastres, 1974) é que se chamava Soria, um nome parece que paraguaio, pois ele, a um só tempo ativo e engraçado, ao ser indagado sobre o seu nome verdadeiro, disse ao antropólogo que nunca ouvira nada a respeito dessa história de nomes Mbyá! Sigamos Clastres:

Obscuridade e profundidade: elas certamente não faltam nesse fragmento. O pensamento que aí se enuncia solicita duplamente: por sua dureza, por sua origem. Pois é um pensamento de Selvagem... [mas] sente-se perfeitamente que ele não nos é de todo estranho. Trata-se da genealogia da desgraça (2003, p. 188).

E o que Clastres veio a afirmar na sequência não deixaria de nos deixar atônitos: a estranheza do aforismo logo se transformou em ambivalente familiaridade, pois ele atraiu e enlaçou fragmentos *outros* na mente de Clastres. Da fala de Soria, sustentou que ela é “de natureza a fazer tremer até a vertigem a mais longínqua aurora do pensamento ocidental” (p. 189). Oferecendo-se assim o seu pensamento como um palco para esse insólito encontro, nele, a fala de Soria tem o poder de fazer vacilarem as longínquas meditações dos pré-socráticos. Encontro insólito, e fulgurante, que dá gênese a um incerto sentido: o sentido da diferença entre a “*nostalgia contemplativa* do Um” atribuída aos pré-socráticos e a “*insurreição ativa* contra o Império do Um” do pensamento guarani (p. 189; ênfase do autor).

Está assim preparada a trama para um conjunto de hipóteses sobre o pensamento religioso guarani, o qual, por meio de seus sábios, se dobra sobre si mesmo para gerar “preces meditativas”, as quais se oferecem ao

mesmo tempo como “meditações metafísicas”, “pensamento reflexivo”, pensamento “no sentido ocidental do termo”, dirá o autor mais tarde (Clastres, 1974). Em suma, a hipótese de que os sábios guarani vinham criando na atualidade uma metafísica que germina no solo de uma mitologia mais antiga e cujo objeto é uma genealogia do mal.

Em “Do Um sem o múltiplo”, Clastres trata de, primeiro, afastar o mal-entendido a que se resumiria uma interpretação do Um Guarani como Todo – “categoria”, frisa, “talvez ausente desse pensamento” (p. 190) – e, depois, examinar o seu sentido etnográfico. A ideia não é a de que as coisas formem um Todo, mas a de que toda coisa é Um. Seu “modo de existência é o transitório, o passageiro, o efêmero”. “Chega-se aqui, indiretamente, através de um estranho acionamento do princípio de identidade, ao fundamento do universo religioso guarani. Atirado para o lado do corruptível, o Um torna-se signo do Finito” (p. 190). Obscuridade e profundidade, diremos nós – mas não reclamemos.

E o movimento de restituição do sentido do aforismo se traça assim: as coisas, sendo mortais, são finitas; são finitas por serem incompletas; são incompletas por sua qualidade de Um:

A terra imperfeita [...] é o reino do incompleto e o espaço do finito é o campo de aplicação rigorosa do princípio de identidade. Pois dizer que  $A = A$ , que isto é isto, e que um homem é um homem é declarar ao mesmo tempo que  $A$  não é não- $A$ , que isto não é aquilo e que os homens não são deuses. É descobrir tragicamente que esse poder de designar o mundo e determinar seus seres – isto é isto, e não outra coisa – não é senão irrisão da verdadeira potência, da potência secreta que pode silenciosamente enunciar que isto é isto e ao mesmo tempo aquilo. Descoberta trágica, pois nós não desejamos isso [...] nós que nunca poupamos esforços para alcançar a pátria da verdadeira linguagem, a morada incorruptível dos deuses, a Terra sem Mal, onde nada do que existe pode ser dito Um (pp. 190-191).

Não se subordinando ao princípio de identidade, os habitantes da Terra sem Mal não são passíveis de definições unívocas. Entretanto, e como ressalta Clastres, “[o] bem não é o múltiplo, mas o dois, ao mesmo tempo o um e seu outro, o dois que designa verdadeiramente os seres completos” (p. 191).

Clastres retomou esse mesmo problema tanto em sua antologia *Le Grand Parler* como no ensaio “A Sociedade contra o Estado” (Clastres, 2003, pp. 207-234), ambos publicados em 1974. Este último oferece uma transposição da análise da fala de Soria para a conjuntura tupi-guarani nos séculos XVI e XVII, envolvendo as relações entre chefes e profetas, entre a política e a contrapolítica, o poder e o contrapoder (ou chefia e profetismo), e sua transliteração para a política selvagem “como recusa radical do Um como essência universal do Estado” (2003 [1974], p. 233).<sup>12</sup> Clastres, como que em chamas, assim se pergunta: “Questão talvez sacrílega: não se poderia submeter à semelhante leitura toda a metafísica do Um? *Em que condições é possível pensar o Um como Bem?*” (Clastres, 2003, p. 233).

Ainda que, salvo engano, não mencione neste ensaio nenhuma palavra sobre La Boétie, é quase impossível aqui não recordar o filósofo crítico da servidão voluntária, sobre quem Clastres publicaria um ensaio dois anos mais tarde (Clastres, 2004, pp. 153-171), encerrando-o justamente com uma evocação ao pensamento guarani. Enigmaticamente (ou ambigualmente, como assinalou Loraux [1987, p. 168]), este pensamento que afirmaria o não-Um – o dois! – é imanente a uma sociedade qualificada por Clastres como una! Não que se trate aqui de pretender de algum modo situar o encontro com Soria antes do encontro com La Boétie, mas chamar a atenção para a imagem do pensamento que a escrita de Clastres projeta: agenciamento coletivo de enunciação, pensamento como discurso indireto livre, devir-Tupã de Soria, devir-índio da filosofia. Relembremos a frase luminosa: “a luz das chamas clareava

metamorfoses”. Nela se entrevê a divindade intensiva do sábio guarani, o devir-Tupã que arrebatou Clastres, o devir-índio que arrebatou o antropólogo-filósofo francês.

Mas isso não faz dissipar um desconforto: esse nó entre o devir, o princípio de identidade, o Mal e o Estado. Gostaria de propor, especulativamente, que Clastres, se sutilmente atribuiu a Soria uma inferência do princípio de identidade – mas a sutileza é tanta que não posso afirmar nem negar – ou se inseriu no problema o princípio de identidade, por seu duplo vínculo com o Estado e com a presumida tomada de consciência por Soria de sua impossibilidade de afirmar-se deus, recusou-se, contudo, decisivamente a emprestar-lhe o problema filosófico do um e o múltiplo, de origem grega. Mas, reivindicando a presença do dois, Clastres não poderia, no mesmo lance, no pensamento indígena, o múltiplo? Voltarei a este ponto na terceira parte desta intervenção, pois procurarei mostrar que a recusa selvagem ao Um como essência universal do Estado não é a única coisa que Clastres elucidou sobre a figura do Um na filosofia guarani.

Percebe-se, creio, alguma hesitação entre uma figura do “Um sem o múltiplo”, um Um que, portanto, necessariamente seria outro que aquele do presumido par grego, e uma figura em que se desfaz completamente, por absorção do devir, a diferença do Um e do múltiplo. O Um do pensamento guarani não seria o múltiplo? Não seria uma tal indiferenciação que faria fugir o princípio de identidade?

Nicole Louraux, que se propôs a “ler Clastres de um ponto de vista grego” (1987, p. 159), levantou uma série de finas questões sobre o um, o dois, o múltiplo, na obra de Clastres (na qual percebeu certos impasses) e também na Grécia. Foram suas questões e ponderações que aguçaram minha atenção ao reler Clastres e ela mesma – de um ponto de vista amazônico. A indagação inquietante, e tal como argutamente formulada pela historiadora, não é isenta de beleza: “estranho é o dois dos

Guarani já que não se o obtém nem por divisão nem por adição, mas pensando a copresença do que a vida terrestre separa... Mas este dois está por vir: o único número pensável não é deste mundo” (Loraux, (1987, p. 166)!

A natureza do problema levantado por Clastres, com certeza, não é numérica. A ontologia que se poderia esperar encontrar em sua obra deveria sua consistência bem mais às forças que aos números.

Clastres não publicou em *Le Grand parler* o conjunto das falas que obteve de Soria ao longo de dez noites de gravação, contentando-se em publicar apenas os temas que considerou comparativamente novos (em relação aos textos publicados por Cadogan e que ele verteu para o francês). Entre eles, o originalíssimo relato do abandono da terra imperfeita pelas divindades conhecidas como os gêmeos Sol e Lua. Soria compõe sua fala com as falas de Sol ao seu irmão, falas que ora parecem descrever panoramicamente a terra imperfeita, ora ordená-la por meio do dizer-lhes o nome ou a condição. Gostaria de citar esses pequenos trechos que deixam transparecer o fino humor de Soria em sua retratação do devir:

[...] Se tudo isso secar, se caírem os galhos, então a partir disso se criará outra vez a terra. E também, por causa das árvores que caem e apodrecem, não choremos, meu caçula!

Vamos prestar atenção ao movimento daqueles que enviamos [as almas-palavras destinadas a nascer entre os humanos], daqueles que moram na terra corrompida. Eles são nossos animais domésticos. Mas nós não temos que sentir o desejo de ser seus mestres/senhores. Eles terão de criar seus filhos de tal modo que os tenhamos sempre presentes sob os olhos. Nos os faremos outra vez brincar conosco, e sua mãe chorará, e seu pai chorará.

As coisas, meu caçula, vamos pôr em ordem. Essas coisas são quentes, pois estão situadas perto do sol. Aquele que está situado nos arredores do sol é Ñavandu. Ele é aquele que produz a bruma. É preciso que ele seja ornado de coroas de plumas, que ele seja coberto de bandoleiras de plumas. Ele deverá possuir a flecha também. Tudo isso que ele sempre traz consigo em suas viagens pelos caminhos abandonados da terra. Tudo isso são coisas que não se pode negligenciar. [...] Ele é o enviado do mestre do bastão-insígnia, aquele que chamamos de Ñavandu. Dos cantos, nós dizemos que são todos bons. Porém o canto de Ñavandu é quente. Por isso, meu caçula, não te apaixones demais por ele. [...] (Clastres, 1974, pp. 127-128, minha tradução).<sup>13</sup>

## Olhada-de-onça

Começarei chamando a atenção para a distância entre dois idiomas analíticos relacionados à descrição dos regimes sociocósmicos da Amazônia indígena, o animismo e o perspectivismo. Esclareço que me situo entre as pessoas que vêm trabalhando com um deles, e que a questão que me interessa versa sobre o que se pode aprender com Clastres a propósito da “oposição” entre, no caso em pauta, natureza e cultura, posta em questão pelos dois idiomas. Não ignoro que eles podem aparentar uma convivência mais ou menos amistosa no mesmo único texto etnográfico; mas isso é mais raro do que em textos em que eles simplesmente não se estranham, por mostrar-se suprimida sua incompatibilidade recíproca. E que talvez seja eu, dentre todos os colegas, a pessoa mais preocupada com essa distância, cuja natureza não é etnográfica, nem tampouco unicamente teórica. Tratar-se-ia antes de uma questão de regime, de práticas de conhecimento antropológico. Estou certa de que eu não ofenderia nenhum dos dois autores que mais contribuíram para a cu-

nhagem desses idiomas, a saber, Viveiros de Castro e Descola, se dissesse que eles se situam, o primeiro, na vizinhança de Clastres, e o segundo, à distância. Minha preferência por falar em “idiomas analíticos” mais que em “teorias” (que é precisamente o que penso que são) se deve ao fato de suas fronteiras serem altamente flexíveis e difíceis de precisar segundo muitos dos meus e das minhas colegas.<sup>14</sup> Esclareço ainda que só posso olhar o animismo de fora e que estou consciente de que a distância entre os dois não é a mesma para um e para o outro. Além disso, o meu propósito aqui me constrange a ser um tanto esquemática e simplificadora.<sup>15</sup>

A caracterização mais geral das cosmopolíticas indígenas efetuada pelo idioma animista tende a se apoiar sobre afirmações tais como: os índios não separam humanos de não humanos; não separam natureza e cultura; conferem intencionalidade aos animais; não diferenciam os humanos e os não humanos; consideram os animais como pessoas morais e sociais autônomas, como sujeitos sociais. Em suma, tais regimes sociocósmicos teriam como sistema de referência global a *humanidade* enquanto condição. Uma tal hipótese retiraria seu fundamento etnográfico principal dos conceitos indígenas que de hábito são traduzidos por *alma*. Minhas inquietações diante desse idioma são multifacetadas. Não soaria um tanto “cristão” fazer da alma um atributo que *humaniza* os animais? um traço de humanidade? Aproximar-nos dos conceitos indígenas por uma via que nos constrange a afirmar que os índios dotam, atribuem ou conferem almas aos demais seres não seria a mesma coisa que dizermos que os biólogos dotam os seres vivos de vida? Se nos sentimos estimulados pelos índios a abalar o grande divisor natureza e cultura, por que recuar diante de corpo e espírito (Lima, 2005)? Durante quanto tempo hão de valer os eufemismos com que nos contentamos em disfarçar o dualismo cartesiano? É realmente necessário converter ao *humanismo* a invenção, pelos povos caçadores, de conceitos que poderí-

amos glosar como “pensamento além do homem, da planta e do animal”?

O ponto nevrálgico que percebo no idioma animista está no fato de que toda vez que a diferença entre ameríndios e modernos, o animismo e o naturalismo, projeta imagens de simetria (no sentido matemático do termo), ou produzem efeitos de simetria, deixa-se ver um signo do regime das relações de conhecimento que estabelecemos com as sociedades indígenas. O jogo de simetrias entre o “animismo” e o “naturalismo” que nutre esse idioma não deixaria de evocar uma argumentação de Lévi-Strauss que estudei noutro trabalho (Lima, 2008). Lévi-Strauss trouxe à luz o seguinte fenômeno: a imagem de um dualismo diametral usada na descrição das e/ou pelas sociedades Jê-Bororo ocultava o seu dualismo concêntrico, o seu triadismo, o seu caráter assimétrico. Minha hesitação em relação ao idioma animista deriva, igualmente, da forte impressão de que ele nos convida a um impasse: no mesmo lance em que afirmamos que essas sociedades não opõem natureza e cultura, não separam nem diferenciam os humanos e os outros animais, somos paradoxalmente obrigados a mobilizar a mesma oposição na pintura de um retrato seu.

Minha hesitação é também que o idioma animista perderia o sentido do bom senso indígena, sendo obrigado a situá-lo “fora” ou “antes” do pensamento indígena. Talvez sobre o sentido do bom senso indígena fosse permitido suspeitar que sua particularidade mais notável seria a de ser algo o menos bem partilhado do mundo. Bom senso de índio é assim; poucos índios teriam, e brancos, nenhum – aliás, como já foi dito praticamente com todas as letras por Davi Kopenawa Yanomami, em um estudo admirável de Bruce Albert (2000).

Uma das razões mais importantes pelas quais “perspectivismo” convém para batizar regimes de diferenças nas cosmopolíticas indígenas da Amazônia é menos o fato empírico da afirmação de existência de pers-



pectivas animais pelos humanos do que o fato de sua descrição etnográfica permitir (e exigir, creio) uma ferramenta conceitual outra que aquelas que põem a diferença a serviço da identidade e do todo – categoria talvez ausente de seu pensamento, como Clastres indicou. Ou seja, o entendimento da diferença como uma questão de contexto tem por pressuposto a ideia de que a diferença deve (obrigatoriamente, se preciso for) conduzir a uma identidade (unidade, totalidade) de ordem superior. Estou portanto afirmando que as diferenças entre os humanos e os animais, entre os povos amazônicos, não são propriamente diferenças contextuais, não são diferenças de grau. Essas diferenças são perspectivas. E com isso quero asseverar que são radicais, irredutíveis, prodigiosas, nos termos de Clastres, termos que apontam não para a incomunicabilidade entre as posições de alteridade em jogo, mas sim para a consistência e a condição mesma de sua comunicação: multivocalidade.<sup>16</sup> E a aposta, aqui, ainda é a de Clastres (2003, p. 38): “alguma coisa existe na ausência” da oposição entre natureza e cultura.

Em uma tarde de agosto de 1989, uma olhada-de-onça implicou para um homem yudjá um longo período de sofrimentos e suspeitas de que havia chegado sua hora de morrer. Uma onça aparecera na aldeia durante o dia, e Mareaji, retornando de uma caçada coletiva, foi com alguns companheiros procurá-la. Em um caminho de roça estava a onça, sossegada, fitando Mareaji com a espingarda em punho, contra ela dirigida. Matá-la para quê, se não se mostrava agressiva? Mareaji desistiu de atirar. Não posso narrar aqui os desdobramentos desse encontro, que reverberou em sua mente e em seu corpo por alguns anos (Lima, 1995). Limite-me a destacar três elementos. Tendo golfado sangue naquela noite, Mareaji inferiu que a onça jogara-lhe sua própria doença (a da onça). Em fevereiro do ano seguinte, no Rio de Janeiro, uma médica lhe disse, ao apertar-lhe as pontas dos dedos, que estava cheio de sangue, querendo dizer-lhe que não estava anêmico (sobre o que lhe falei

inutilmente, nos dias seguintes, a fim de confortá-lo). Mareaji não deixava de suspeitar que esse sangue excedente podia ser o da onça. Ele pôde, no mês de maio, ao finalmente retornar para sua aldeia, escarificar-se, a fim de derramar fora o sangue. Bem, em lugar de compreender o resultado desse encontro maldito, dessa olhada desastrosa, como um signo da ausência de oposição gente e onça, poderíamos compreendê-lo como um encurtamento assombroso da distância entre um homem e uma onça, uma “fraternidade subterrânea” (Clastres, 1995, p. 208), que poderia culminar não em “identificação” com a onça, mas em morte: uma alteração letal em Mareaji.

Nas ocasiões em que morei com os Yudjá, quando se falava que os Yudjá antigos faziam uma trombeta com o crânio de vítimas de guerra, disseram-me algumas vezes que se podia fazer trombeta com crânio de onça também. E aí, podia-se acrescentar o seguinte: “Cabeça de onça é igual cabeça de *abi*” – os *abi* são os outros povos indígenas, não falantes da língua yudjá. Uma primeira questão é: qual o estatuto deste enunciado? Teria ele o estatuto de uma premissa que me permitiria em seguida prosseguir com um raciocínio silogístico? Ou seja: pode-se extrair desse “é igual” o pressuposto de que *abi* e onça são *identificados* pelos Yudjá? Estendendo-se o raciocínio, se afirmará que se *abi* é *dubia*, gente, e onça é *abi*, então onça é *dubia*? Ou devemos, mais simplesmente, tomar o enunciado como uma pura e simples inferência yudjá baseada no fato de que matar onça motivava uma variação do rito de celebração da guerra?<sup>17</sup>

Na verdade, contra a conjectura de que a operação em jogo seria a *classificação* ou a *identificação*, conspira o fato de que se onça é igual a *abi*, já não se poderia dizer que *abi* seja igual à onça. Entre as ideias que os Yudjá professam a respeito dos sonhos, a onça se destaca como tendo um poder de virar *abi*. O que se acompanha também de um poder do próprio sonho de ganhar uma expressão concreta na vida desperta do

sonhador: sobrevém uma onça em seu caminho. Além disso, cabeça de Yudjá não é absolutamente parecida com cabeça de *abi*, nem com a de onça. Não me parece, pois, haver dúvidas que o enunciado “cabeça de onça é igual à cabeça de *abi*” aponta para uma similaridade nas distâncias relativas que onça e *abi* têm para com os Yudjá. Pois a razão pela qual a cabeça yudjá difere das outras é que o homem yudjá que porventura dela fizesse uso em uma trombeta se condenaria a perder sua própria humanidade: ele viraria um espírito selvagem, isto seria uma alteração letal para ele. Sendo o uso de uma cabeça de branco igualmente impróprio, os Yudjá afirmavam-me que nossa cabeça era igual à sua. Ou seja, a identidade conjectural entre onça e *abi* se desfaz em benefício de uma similaridade entre duas relações diferenciais.

É, porém, verdadeiro que a onça, à diferença de todos os demais animais, tem, segundo me enfatizavam os Yudjá, “(uma) alma igual à alma da gente”. As onças são, além disso, xamãs, ou têm potência xamânica. Segundo descrições que me faziam de um festival xamânico dos espíritos dos mortos que habitam o interior dos grandes rochedos do rio Xingu, espíritos de onças que vivem com os mortos dançavam e cantavam entre os Yudjá vivos; também podiam comparecer a esses festivais espíritos de onças da floresta, por serem as onças xamãs. Dos xamãs que os celebravam, pelo fato de dançarem com espíritos de onça, os Yudjá me diziam que, após a sua morte, eles tinham o poder de “virar igual onça”. E o fazem a fim de andar pela floresta. Parece-me, pois, que por esta via também podemos inferir que o pensamento yudjá afirma uma similaridade entre as distâncias relativas dos Yudjá para com os mortos dos rochedos e as onças da floresta.

Está claro, creio, que me afasto do idioma analítico do animismo, recusando a sua hipótese classificatório-identificatória, usando, até agora, uma ferramenta analítica tomada de Lévi-Strauss (1962, p. 99, *passim*): a ideia de “distâncias diferenciais” (*écarts différentiels*). Ainda que

não se pretenda abraçar aqui a estratégia de sobrecodificar as distâncias diferenciais com as categorias formais Natureza e Cultura tão característica de Lévi-Strauss, parece-me fora de questão que essas categorias formais não são postas a serviço de um regime de grandes divisores – o próprio conceito de *pensamento selvagem* é eloquente quanto a isso – nem manifesta qualquer dualismo ontológico. Desatrelada da estratégia sobrecodificadora, a ferramenta de Lévi-Strauss permite-nos ver uma miríade de distâncias (o que aqui pude apenas ilustrar por meio da onça): as disjunções são afirmadas como tais; e as conjunções são um meio privilegiado para afirmar outras disjunções – como mostrado na célebre análise do arco e do cesto por Clastres (2003, pp. 117-145).<sup>18</sup> Vou agora abordar o problema de um outro ângulo etnográfico e conceitual.

Em contextos de conversa muito variados, os Yudjá me diziam (podendo citar diferentes animais) que a onça é *dubia*, gente, para si mesma. Qual é o peso, o valor deste enunciado? Poderíamos anular a informação “para si mesma”, e inferir que onça é gente, segundo os Yudjá? Assim, mais uma vez, elevaríamos uma inferência unicamente nossa ao estatuto de premissa do pensamento indígena. Isto nos serviria depois de passaporte para o silogismo. Mas nisto haveria também um segundo gesto de destruição. Pois, quebrando a unidade do enunciado, a fim de nele introduzir um passo lógico que ele não tem – do tipo: a onça é gente, logo ela não se toma como onça – dissociaríamos drasticamente o enunciado do seu sentido, a saber: a onça (só) é onça para a gente. Afirmando que é este o sentido, estou levando em conta também a interação comigo, e minha observação da interação das pessoas umas com as outras: isto também me diz o que devo entender.

Tais assuntos importam aos Yudjá como lições de bom senso, não como lições de cultura yudjá. Bem ao contrário, tudo sugere que os Yudjá dão à perspectiva um uso distinto daquele que caracteriza a linguagem convencional das ciências sociais, em que as perspectivas se re-

velam à medida das diferenças entre as representações. O que é “desnaturalizar representações” senão distinguir perspectivas? O que é distinguir perspectivas senão separá-las de uma natureza imaginada como una e separada? Fazer trabalho de campo entre os Yudjá passaria antes por um apelo para “desrepresentar a natureza”. A propósito, Marilyn Strathern (1999), em uma discussão das diferenças entre o que ela chama de teorias da perspectiva, ressalta um aspecto notavelmente característico da teoria mobilizada pelas práticas de conhecimento euro-americanas contemporâneas: são práticas que “incorporam” a perspectiva alheia, anulando-a como tal, reduzindo-a a uma representação. Quer dizer, opera-se uma incorporação no sentido forte do termo: uma anexação – o que não seria desprovido de paralelos com as próprias formas de incorporação da natureza (ver também Strathern, 1980) – que é ao mesmo tempo exclusão dos conceitos indígenas como não tendo “valor científico”.

O que afirmo é, em resumo, que os Yudjá efetuam um tratamento da distância gente-e-jaguar como um fenômeno perspectivo. Começamos agora a preparar nossa reaproximação de Clastres.

Uma tradução mais abstrata das relações diferenciais implicadas pelo idioma do perspectivismo indígena pode ser a seguinte. Um ser aparece para si mesmo de modo distinto do que ele aparece para outrem, isto é, a relação a si difere da relação a outrem – “pronomes cosmológicos”, como propôs Viveiros de Castro (1996). A relação diferencial que liga-e-separa o ser humano e a onça também liga-e-separa a onça de si mesma e o ser humano de si mesmo. Em outras palavras, a distância gente-onça separa ao meio as onças e os seres humanos, cada um por sua vez; ela passa pelo meio de cada um desses seres.<sup>19</sup>

Estamos próximos aqui, sem dúvida, do dois – a dupla afirmação – de Clastres. Longe de mim a intenção de transformá-lo em um dualismo ontológico. E tentarei mostrar como a descrição da estética do perspec-

tivismo envolve pelo menos três termos, mas deixarei o terreno da etnografia yudjá, uma vez que gostaria de explicitar um aspecto que ela não facilitaria.<sup>20</sup> Para introduzir a especificidade desse triadismo, consideremos essa frase de *Ave, Palavra* (Rosa, 1978):

*O macaco está para o homem como o homem está para x.*

Cega para a destreza dialética de Rosa, troquei certa madrugada x por Espírito, sem dúvida imaginando algo provavelmente como uma escala do ser. Do macaco a Deus, passando pelo homem, obtém-se uma ordenação hierárquica orientada de um mínimo a um máximo de espírito, por meio da distribuição desigual de um valor. Mas quase instantaneamente não ficou menos evidente que a leitura cristã não era a única permitida. Os Yawalapíti, por exemplo, que dizem que gente é macaco de onça, poderiam ser tentados a trocar x por onça. Como deveríamos distinguir essas permutações senão por seu regime de diferenças, por sua política da diferença? A onça é indiferente à diferença entre o macaco e o homem: somos macacos como os demais macacos. O macaco, por sua vez, é indiferente à diferença entre a gente e a onça: somos onças como as demais onças.<sup>21</sup> Não é preciso dizer que os homens e as mulheres yawalapíti mantêm a guarda sobre sua diferença com o macaco e com a onça. Em contrapartida, seria mais do que impróprio, até ridículo, dizer-se que o homem é o macaco de Deus. Como emprestaríamos a Deus uma ótica em que se dissipasse a distinção entre o macaco e o homem se é ele o criador dessa diferença?

Este ponto nos deixa com uma questão adicional: existe uma analogia aparente entre a tríade ameríndia e a tríade cristã pois, por mais de um caminho, a nossa tradição também situa a humanidade no meio. É, com efeito, justo uma posição do meio que se acha no coração do perspectivismo – um entre-dois.<sup>22</sup> Esse jogo de diferenças que se dissi-

pam para uns e se afirmam por outros permite-nos perceber, sem dúvida, um vínculo entre o princípio de Identidade e o princípio hierárquico. Recusaria o pensamento indígena ambos em um só e mesmo lance?

Diferentemente da tríade hierárquica cristã, totalizadora, garantia da identidade humana e de sua precedência opositiva sobre os outros animais, na tríade ameríndia a posição do meio pertence a todo aquele que a ocupa, enquanto a ocupa; ela é por isso aberta. O ponto de vista não é propriedade de x. Não creio, porém, que pudéssemos caracterizar os regimes indígenas como igualitários. Restituamos, portanto, à frase de Rosa o seu x, que sempre esteve lá para assinalar, ao modo de um “índice”, a assimetria irreduzível à forma-Estado do Um (à Identidade, ao Todo). Ele serve para representar graficamente não só a especificidade do ponto de vista contra a hierarquia como a dimensionalidade fractal do perspectivismo indígena. É desnecessário oferecer aqui uma transcrição pagã da tríade cristã. Leiamos, porém, esse comentário de Hercule Piston-Palawadya (homem de um povo tupi-guarani da Guiana Francesa):

Os rios são as sucuris das sucuris.

As sucuris são as sucuris dos humanos.

Os seres humanos são as sucuris das araras...

Mas eis que uma certa nota do humor crítico de Clastres aplica-se tão certeira à minha exposição...

A América indígena não cessa de desconsertar aqueles que tentam decifrar sua grande face. Vê-la colocar por vezes a sua verdade em locais imprevistos nos obriga a reexaminar a *imagem pacífica* que dela temos, e sua esper-teza talvez consista justamente em se conformar a ela (Clastres, 2003, p. 175; ênfase minha).

## Multiplicidades selvagens

No livro *100 mots pour commencer à penser les sciences* (Stengers & Bensaude-Vincent, 2003), pode-se ler um verbete particularmente marcante: Invenção, cujo assunto é o conceito de natureza. Depois de assinalarem que “os chineses não tinham uma palavra para o que chamamos ‘natureza’”, as autoras indagam, “para que designar com uma mesma palavra um conjunto heteróclito, que compreende pedras, estações, polvos, montanhas, gatos, tremores de terra?”. Problema que pede para ser formulado por um outro viés, para assim tornar-se mais importante e passível de uma resposta. Qual é a diferença explícita da invenção do conceito de natureza? Qual é a diferença que a invenção do conceito de natureza explicita? Uma diferença de regime, justamente. Trata-se de uma invenção que duplicou as tensões existentes entre os saberes (do contrário, o conceito nem teria “colado”, ressaltam as autoras). Que incrementou essas tensões ao mesmo tempo em que não parou de mobilizá-las, em práticas de exclusão. Sua diferença, assim, foi a constituição de uma linha divisória que se manteve triunfante mesmo depois de ter sido esquecido o acontecimento que a originou! Finalmente, pegando o problema sob o ângulo da invenção das ciências modernas, as autoras assim definem a “singularidade temível” desse acontecimento: mobilizar um ceticismo que autoriza a pôr “no mesmo saco” tudo o que não é “enunciado científico”; isto é, tudo o que não é dessa espécie de enunciados em favor dos quais se dispõe de um poder de fazê-los passar como não tendo um autor. Um poder de criar transparência recíproca entre fato e razão.

Refraseemos a pergunta das autoras para a região da invenção de Pierre Clastres. A diferença que o conceito de sociedade contra o Estado explicitou não foi justamente que “alguma coisa existe na ausência”? Não foi a reconfiguração da oposição *empírica* entre sociedades com e



sem Estado em uma diferença de *outra* natureza? A transformação da natureza da diferença Selvagens e Civilizados, posta pelo Ocidente (de Clastres) como diferença de grau, em diferença de natureza? Sociedade contra o Estado, pensamento contra o princípio de Identidade.

Versa sobre o regime da diferença econômico-sexual entre os Aché (Guayaki) o primeiro ensaio etnográfico de Clastres sobre esse povo de caçadores. “O Arco e o cesto” oferece uma interessante experimentação com a relação de oposição. Esse modo da diferença, tido como nobre pelo pensamento estruturalista (e sobre o qual é preciso lembrar que a face de complementaridade da oposição tem menor importância que a sua face de determinação recíproca<sup>23</sup>), é levado a um limite onde se corre o risco de dissolvê-lo no princípio de identidade<sup>24</sup> ao trazer para a análise dois casos que aparentemente fugiriam à organização da economia aché (escândalo lógico, fator de desordem – como ele os caracterizou). Reporto-me às vidas de Krembegi e de Chachubutawachugi: dois homens cuja condição de não caçadores tornava-os anômalos. Neste ensaio, uma análise troquista das relações econômico-sexuais desarmou o principal conceito de poder desses caçadores, o *pane*, a potência que impõe o azar na caça. Clastres dissolveu-o em um tabu do incesto metafórico, cuja faceta positiva gerou um retrato hipertroquista (a palavra é dele) da sociedade aché.

Na *Crônica dos Índios Guayaki* tudo pareceria permanecer igual, mas tudo mudou. “Homem = caçador = arco; mulher = cesta = coleta. Terceiro termo, não há” (Clastres, 1995, p. 212). Nós nos enganaríamos, contudo, deixando de perceber que a análise não tem, nesta monografia, seu ponto final na conclusão de que Krembegi era mulher. Efetivamente, Clastres faz ver Krembegi como uma mulher entre as mulheres. Mas também que diferia das outras em aspectos que dele faziam uma singularidade: sua alma virou um certo pássaro (destino póstumo dos homossexuais), não participava do canto que singulariza as mulheres, sua sexua-

lidade não tinha curso no âmbito das relações afins, já que Krembegi não podia ser parceiro sexual de seus cunhados, mas apenas de seus próprios irmãos. Krembegi era o anômalo: nem homem nem mulher, ele era *pane* – quase uma mulher entre as outras mulheres. Podia atuar como fêmea para seus irmãos, não podia ser metaforicamente igualado a suas irmãs. Krembegi havia renunciado ao que era incapaz de ser, e feito sua vida como mais uma entre as mulheres. “Ninguém no acampamento presta-lhe muita atenção, ele é como todo mundo” (Clastres, 1995, p. 211).

Com Chachubutawachugi, tudo era diferente: ele fincava pé em permanecer homem quando era *pane*. Ele fez da caça e, portanto, do *pane*, o seu ponto de subjetivação. Infeliz, desprezado, alvo de escárnio, dândi de mau gosto, presente em toda parte e em parte alguma, invisível. “Tropeço imóvel em que não se pode sonhar em voltar sobre seus passos, em que se teme ir avante” (Clastres, 1995, p. 213).

Na *Crônica*, assim, o sombrio *pane* ganha outra presença; reconquista sua potência contra a Lei, a troca, a lei de troca. E Clastres faz-nos ver todo o cuidado e o empenho dos Aché, homens como mulheres, em guardar a distância dos sexos, em proteger os caçadores disso que introduz uma disparidade entre a relação a si e a relação a outrem. “[O] *pane*, em definitivo, não é o estabelecimento de um corte entre o homem e seu arco que se lhe torna assim exterior, como se este se insurgisse contra seu senhor?” (Clastres, 1995, p. 208). O *pane*, que assim afasta o homem e o arco, o homem e a caça, também afasta o homem de si mesmo, e impõe, no ato mesmo em que a encarna, a distância entre homem e mulher.

À sua revelia, as mulheres têm parte com o *pane*. “[T]al é a potência das mulheres, que ela é maléfica aos homens. Para ser caçador, isto é, homem, é preciso constantemente ter cuidado com as mulheres, mesmo quando elas não estão menstruadas. Não se pode ser homem, dir-

se-ia, senão contra as mulheres” (Clastres, 1995, p. 209). Poderíamos dizer que Krembegi e Chachubutawachugi personificavam, enquanto vítimas do *pane*, a própria distância entre as mulheres e os homens.

Se, então, também na *Crônica* encontramos um regime de oposições ou disjunções exclusivas (“se é um ou outro, homem ou mulher, arco ou cesta: nada entre os dois, como terceira possibilidade” (p. 210), também descobrimos que esse regime garante um equilíbrio unicamente instável: ele é experimentado pelos Aché como tal, pois existe o *pane* – essa potência sombria, esse sexo-zero. E tal regime coexiste assim com uma zona de turbulência produzida pelo *pane*. “Esse gênero de má sorte sobrevém não se sabe bem por quê” (Clastres, 1995, p. 207). “*O Objeto = x constitui o diferenciador da própria diferença*” – afirma Deleuze (2006, p. 239; ênfase minha) sobre essas potências tão importantes na ontologia simbólica do estruturalismo, o qual demonstra ter sabido retirá-las do imaginário mas não manifesta (salvo engano) muita habilidade para lidar com elas sem desarmar sua natureza ou sua qualidade política.<sup>25</sup> Nas mãos de Clastres, com efeito, o método estrutural revela uma face mais negra: seu pacto com o princípio de identidade, o pacto da troca com o contrato social, o pacto que a projeção dos conceitos indígenas no inconsciente tem com uma forma-Estado de pensamento, essas coisas que Lévi-Strauss em sua maestria soube controlar, e que implica relações com o pensamento indígena que desarmam seus conceitos de poder. Relações que não mais desejaríamos ter. (A esperança é a última que morre!)

A onça, que quase não é uma onça, mas um parente morto – “que valem as aparências?” (Clastres, 1995, p. 79) – é uma dessas figuras entre os Aché. Ao contrário do que sucede a homens e mulheres, que manifestam um desejo recíproco de guardar a distância que o *pane* ameaça desfazer, os vivos e os mortos têm desejos divergentes. Eu não poderia oferecer aqui uma síntese da rica e complexa análise de Clastres sobre a distância com os mortos, mas cabe ao jaguar atuar como o diferenciador

da diferença no que toca à distância entre os Aché, as Pessoas, e o aspecto celeste em que elas se decompõem após a morte. Vamos continuar seguindo o *pane*, cuja linha também passa pela onça.

Clastres escreveu páginas muito profundas sobre a parte que o sangue das mulheres<sup>26</sup> tem com o *pane*. A menarca, o aborto e mais ainda o parto provocam nos homens (no pai da criança ainda mais) uma condição dita *bayja*, na qual e pela qual deles emana uma potência que “nos-sas palavras são quase inaptas para dizer (1995, p. 21)”. Eles se tornam um centro que atrai ou para o qual convergem os animais e o jaguar, mais precisamente, os jaguares – “os primeiros a descobrir a presença no mato de um homem em estado de *bayja*” (p. 22). E se os animais quase se precipitam à frente de um homem, de sua parte os jaguares mantêm-se ocultos ao seu olhar, na espreita, “mil olhares... espiando nas brenhas obscuras...” (p. 22). Esse encadeamento dramático, que situa o homem no meio do animal e do jaguar, Clastres o descreveu como um sombrio encurtamento da distância entre caçador e caça, “o homem é a um só tempo caçador e caça... o animal que o jaguar vai tentar fazer em pedaços...” (p. 22), como um momento de “vacilo ontológico” entre o estatuto de homem e o de animal. Tudo isso é mais grave para o pai de um bebê. Uma olhada sequer sobre a mãe do bebê o condenaria irremediavelmente a virar o animal do jaguar. E sua única chance de impor a distância entre o homem que deseja seguir sendo e o animal que pretende seguir caçando é a de afirmar sua humanidade – sua hominidade (para não dizer homice) – matando um animal logo após o nascimento de seu filho sob o olhar do jaguar, sob seus mil olhares.

Com a menina, na menarca, também tudo pode ser dito mais grave. Seu estatuto ontológico não se mostra menos vacilante: ela se encontra destituída de sua “natureza” – sua calma. Fonte que irradia o *bayja*, especialmente sobre seus amantes e marido (caso já o tenha), a menina precisa ocultar-se, fazer-se invível para impedir-se de ver os homens.

Não devem eles correr o risco de ficar sob o olhar da menina, pois ela se acha desastrosa.<sup>27</sup> Os Aché anulam a potência do *bayja* por meio do timbó, cuja seiva é utilizada em um banho ritual. “Se eles não se submeterem à purificação, cairão sob as garras dos jaguares que seu estado de *bayja* atrai como um ímã... (p. 114)”. E, ainda que um homem *bayja* não virasse um animal estraçalhado pelo jaguar, ele viraria *pane*. Se, portanto, o *pane* é o fator da distância entre os sexos e o *bayja*, o fator da distância entre o homem e o animal, é também a parte do *bayja* com o *pane* que interessa aos Aché.

Versa assim uma canção de Chachubutawachugi registrada por Münzel na década seguinte ao campo de Clastres, traduzida por Meliá, e que parece ser uma recriação imaginativa da sua desgraça e rancor (cito apenas a quarta e a vigésima estrofes):

Yo toqué en otro tiempo/ el flujo fuerte de sangre/ de mi ahijada niña  
mujer/ con quien no debo juntarme./ Pero mi corpo ya no tiene aguante.

Vosotras, nossas sobrinhas,/ vuestro generoso sexo/ hizo llegar los jaguares,/  
estabais fuera de nuestra posesión,/ oh qué lejano todo esso! (Münzel, 1980,  
p. 202).

Não posso aqui abranger nesta discussão o conceito do *jepy*, que traduz a ação basilar do mundo habitado pelos Aché, e envolve a ideia de que todo acontecimento implica uma contraparte, um contrapeso, compensação, isto é, vingança. Respondendo pela engrenagem da vida aché na vida dos outros seres do cosmos, o *jepy* é também o fio principal da trama etnográfica de Pierre Clastres. Nas sínteses que pretendem exprimir o que lhe pareceu característico no mundo habitado pelos Aché – e que deveríamos ler como sínteses da cosmopolítica aché – Clastres faz passar a figura do Um – o aforismo de Soria, inclusive. A dissociação

desta figura com o princípio de identidade, signo do Estado, não poderia ser mais resoluta.

É preciso astúcia com os animais, é preciso fingir que se fala com algum outro [que não a caça morta], e, enganando assim a caça, abole-se a agressão dos homens, suprime-se o ato mortal... [É preciso] respeitar o mundo que é um para conservá-lo generoso (1995, p. 101).

[T]odas as coisas são uma, a mesma ordem rege a vida do mundo e a vida da comunidade das pessoas (p. 107).

Eis o fundamento de todo o saber dos Aché e a razão de sua submissão a esse saber: ele repousa sobre essa verdade, a de que uma fraternidade subterrânea alia o mundo dos homens e o que acontece com uns não fica sem eco no outro. Uma mesma ordem os rege, não se deve transgredi-la (p. 208).

Clastres descreve, pois, como *um* o mundo dos Aché. Contra a fraternidade subterrânea da mulher com o jaguar, do jaguar com as *ove* celestes, dos animais com o jaguar, do jaguar com os meninos em processo ritual de virar caçadores, do mestre cerimonial cujo devir-jaguar salva os meninos e desarma a pancadaria que os homens então destituídos de sua “natureza” armam contra as mulheres, contra tudo isso, os Aché se empenhavam na imposição de uma ordem feita de distâncias, necessariamente provisória e instável, por meios cuja invenção eles não reivindicavam, mas enfrentavam como sua a responsabilidade de sua implementação contra o caos emergente – um avesso que é um.

Parece-me que Clastres não deixou de se sentir perturbado com o poder dos Aché de conjurar a desordem por meio de ações humanas aparentemente tão mínimas como fazer uso da seiva do timbó, lançar no fogo uma porção de cera de abelha, apagar um tição na água do ba-

nho, não tocar o arco quando se é mulher, não comer a caça quando se é o seu próprio caçador etc., e a *Crônica* talvez não esteja isenta dessa espécie de signo de impotência do pensamento em que consiste a ternura, uma impotência sobre a qual, contudo, o leitor ou a leitora jamais poderia assegurar-se de que sua fonte não está nele ou nela própria. Mas certamente é à linha de Nietzsche, não à linha da agência que pretensamente Clastres teria recusado aos Aché (Brown, 2000), que deveríamos associar a inocência aché.

\* \* \*

É hora de lembrar que articulei o que vim trazer para este Colóquio a um conjunto de questões provocadas pelo encontro de Clastres e Soria. Acredito poder agora ao menos formular melhor que questões são essas. Ao deprender “o Um e o dois” como figuras conceituais do pensamento indígena, figuras que à primeira vista seriam homólogas ao “um e o múltiplo” da metafísica ocidental, o que estaria sucedendo ao múltiplo? Estaria sendo lançado para fora do pensamento indígena? Ou, muito pelo contrário, estaria sendo completamente dissipada a distinção entre o um e o múltiplo? A intuição de Clastres não seria exatamente que o Um de Soria é o múltiplo? Em segundo lugar, que é do dois? Implicaria o dois uma relação de oposição? Ou, longe disso, uma dupla afirmação? Finalmente, o que pensar quanto à relação entre as figuras do dois e do um = múltiplo? Não tive como abranger aqui esta última questão, especialmente porque Clastres a associou à genealogia da desgraça e às figuras do bem e do mal. E isto exigiria que eu traçasse outras linhas de transversalidade que as que nos trouxeram até aqui.

O espaço aqui não permite que eu abra *Le Grand parler* – esta obra tão eloquente sobre a dedicação que Clastres investiu no pensamento indígena. Em suas cotraduções (com Cadogan) da metamitologia dos

sábios mbyá, bem como em suas pequenas mas potentes transcrições das traduções de Cadogan para o francês,<sup>28</sup> há lugar para esta interessante série de figuras: o Um, a completude finalizada, a completude dessemelhante, o desprovido de semelhança. Limito-me a sugerir que o convite de Clastres é que entendamos a divindade maior do panteão Mbya, Ñamandu, como um = multiplicidade: divindade, em cujo desdobrar, desdobra-se a si mesma, e as coisas, em seu próprio desdobramento. “[D]e sua divindade que é uma”, desdobra-se “o fundamento da Palavra futura, conhecido Um o que reúne”, jorra a fonte do canto sagrado, “... aberta Uma a fonte do canto sagrado...”. Esta figura do Um é, por si só, eloquente.

A potência do canto sagrado é a de fazer as Palavras-habitantes atualizarem-se como seres de completude finalizada, seres descritos por Clastres (pois o mito-prece silencia quanto a isso) como “fabulosamente indistinguíveis”, “formas animais que envelopam a beleza sagrada da palavra”; seres que exibem, portanto, a potência da *divindade que é uma*. Já o distanciamento em relação ao canto sagrado dissolve a completude finalizada, enfraquecendo as Palavras-habitantes, isto é, tornando a sua completude dessemelhante. Os seres desprovidos de semelhança, por sua vez, acham-se condenados a se transformar em uma série de animais, futuros habitantes da futura terra imperfeita.

Mas seu distanciamento da fonte do canto sagrado é um “reuni[r-se] à fonte do saber desastroso [*mauvais*]”.<sup>29</sup> É preciso, ainda assim, insistir na pergunta: a completude dessemelhante se deixaria determinar unicamente pela perda da divindade? da completude finalizada? Teria algum vínculo com o “Um signo do Finito”? com o princípio de identidade? Ou será que, também aqui, em face da destituição ou da ausência da potência imanente aos divinos, deveríamos afirmar, ou ao menos conjecturar, que alguma coisa existe na ausência?



Evidentemente, a resposta se antecipa à pergunta. Pois, com efeito, criada a terra imperfeita, os deuses são encarregados do envio de almas, ou melhor, Belas Palavras-habitantes, “pequeno[s] pedaço[s] da substância divina”, para tomar banco, como se diz nas Palavras divinas, isto é, para nascer, vindo com isso alegrar os homens e as mulheres e habitar a terra imperfeita. São encarregados os deuses, então, de dizer-lhes e redizer-lhes esta lição a respeito da natureza, ou melhor, do poder das coisas imperfeitas, as coisas desastrosas:

Bem, você vai partir,  
filhinho de Ñamandu:  
que seja grande tua força na morada terrena;  
e mesmo que as coisas em sua totalidade,  
desprovidas todas de semelhança,  
se ergam, monstruosas,  
que seja grande teu coração! (Clastres, 1974, p. 111).

Há, pois, toda uma positividade na dessemelhança: as potências do mau devir. Os dessemelhantes são aqueles que atraem as pessoas humanas para arrastá-las às suas metamorfoses demoníacas, suas multiplicidades monstruosas.<sup>30</sup>

Reencontramos aqui a onça, e Hélène Clastres. Em seu estudo exemplar e fonte inesgotável de inspiração desde pelo menos três gerações de etnólogos brasileiros, Hélène Clastres descreveu a ação sobre a pessoa humana de um tal erguer-se monstruoso de que são capazes os seres desprovidos de semelhança (ou de completude dessemelhante), como um aprisionamento da pessoa em uma “cilada das aparências”. Cair na cilada da onça é tomar as suas pintas como adornos, uma bela e sedutora mulher: o que, para a vítima humana, não vai sem passar por um

virar-onça. É digno de nota, portanto, que essa cilada produza um efeito corpóreo.

Sua vítima se põe a unhar a terra e rosnar... É possível a cura do *tupichua* enquanto a possessão não se torna completa. [O] xamá invoca o pai da alma-palavra do possesso: ... vejamos como o pai da sua palavra vai proteger sua palavra e vai de novo recompô-la para nós. [O] possesso deve ficar de pé; se ele se dobra, é que já é tarde demais: *ñe'ë*, a sua palavra, já o abandonou e o espírito da carne crua está no seu sangue: o possesso vai começar a rosnar... [É] preciso matá-lo a flechadas e queimá-lo (H. Clastres, 1978, p. 94).

Uma palavra, ainda. Se me pareceu existir uma divergência produtiva entre uma figura do Um como signo do finito (ligado ao princípio de Identidade ou à forma-Estado) e uma outra que remetia a uma potência ativa, algo como a gênese e a razão das multiplicidades, presumi que Clastres teria algo a nos dizer sobre cosmopolítica, e busquei tornar mais manifesta sua atenção para as potências que recairiam, em sua opinião, fora do político. Longe de mim, porém, a ideia de que seria preciso arrastar mecanicamente tais potências para o “interior” da política: proponho apenas que as cosmopolíticas ameríndias também suscitam um fora *outro* que o Estado. Como um sintoma de fato indissolúvel de seu gênio, acredito que Clastres insistiu – e insistiria até o último momento – na Lei. Decisivamente Clastres recusava “essa decidida recusa do acaso e da descontinuidade” pelo pensamento ameríndio que ele soube com tanta firmeza e sutileza descrever em seus estudos etnográficos. E em mais de um contexto tomou as potências que qualificou de cósmicas como uma espécie de metáfora da “ordem da Lei” (a maiúscula é dele), da “instituição do social”. “[A] sociedade encontra sua fundação no exterior dela mesma” (Clastres, 2004, p. 102).

Receio de avançar contra o conceito de sociedade: o ponto nevrálgico? Pessimismo quanto ao futuro dos índios: um sintoma conceitual? Creio, em todo caso, que as tentativas de reduzir a inquietude clastriana a uma pretensa influência do canto durkheimiano são pouco convincentes, e que nada teria de infeliz a sua opção por reunir a indivisão ao um-multiplicidade da sociedade contra o Estado (como avaliou Lefort, 1987, pp. 198-200). E a crítica a ele dirigida por seus leitores mais célebres e mais fiéis admiradores (Deleuze & Guattari, 1980, pp. 441-446) poderia ser evocada aqui para ser extrapolada ou desdobrada: Clastres tratou como independência real a exterioridade formal do mito – cuja autoria efetivamente seus narradores, poetas ou filósofos indígenas não reivindicam – o qual responde, contudo, pela fundação de uma ordem sempre ainda por remendar e pela emergência de uma desordem sempre ainda por conjurar. A ideia sendo aqui que essa exterioridade formal do mito explica que seu modo de existir são suas próprias metamorfoses (ver Albert, 2000; Gow, 2001). Caso seja este o ponto nevrálgico, talvez se deva a ele a fonte do sentido do trágico e de tudo mais que faz da *Crônica dos índios Guayaki* um objeto absoluto.

## Notas

- <sup>1</sup> Quero agradecer vivamente a Renato Sztutman o convite para participar desse Colóquio e o estímulo para transformar minha intervenção neste artigo. Parte do que aqui apresento vem de uma comunicação na mesa redonda “Diferenças, diferenças: regimes contemporâneos da natureza” – XXX Encontro Anual da ANPOCS – e agradeço a Eduardo Viveiros de Castro e a Mauro Almeida pela oportunidade e discussão. Minha gratidão, ainda, aos velhos parceiros de aprendizado e susto com Clastres: Janice Caiafa e Marcio Goldman.
- <sup>2</sup> A expressão é de Nietzsche, retomada por Deleuze (1976, p. 77), ao caracterizar a distância entre o pensamento nietzschiano e o de Kant.

- <sup>3</sup> Clastres esteve entre os Aché na virada de *a.B* para *d.B*. Era a ditadura Stroessner, e um antigo raptor de pessoas aché (crianças, especialmente), Antônio de Jesus Pereira, que ganhava seu pão vendendo suas vítimas, tornara-se o seu chefe e o seu senhor, posição que conseguia manter por meio dos mantimentos e outras mercadorias obtidas junto ao governo em nome dos índios. Seu interesse era ampliar o número de seus comandados, para fazer crescer o fluxo de mercadorias que ele assim podia desviar para o comércio. Os Aché Gatu que ele reuniu em 1959 foram convencidos a atrair outro subgrupo que eles não conheciam ou de que tinham um conhecimento muito indireto; das pessoas desse grupo que haviam resistido à admoestação, as últimas 12 se renderam, chegando ao encontro dos outros no mesmo dia da chegada de Clastres, em fevereiro de 1963. Juntos, os Aché somavam naquele momento 100 pessoas, dentre as quais 25 morreram ao longo do ano em que Clastres esteve fazendo campo. Somavam uns 30 em 1968. Os Aché vincularam essas mortes aos espíritos dos mortos – os seus Outros absolutos (Clastres, 1995, p. 218) e, por si só, isto explica razoavelmente a velocidade assumida pela máquina do mundo por ocasião de seu trabalho de campo. Em suma: foi esse o momento da vida aché que Clastres procurou restituir em sua contundência. Achar-se Clastres, como ele se sentia, por vezes, no século XVI? Era, como propôs Ailton Krenak (1999, p. 25) a respeito dos Jaminawa, o ano 1500 dos Aché? Era seu ano 1, como indica a reflexão mais radical, e altamente perspectivista, de Mayrawë Kayabi?
- <sup>4</sup> Em resposta à resenha de Dean, e que vale para as de Brown e Geertz, Abbink (1999) oferece uma rápida mas muito elucidativa contextualização da obra de Clastres no panorama antropológico dos anos 1960 e 1970, e da *Crônica* na obra de Clastres. Ver também o emocionante ensaio que Verdier (1987) dedicou a esta obra.
- <sup>5</sup> Para uma reflexão sobre os laços entre Clastres e Nietzsche, ver Abensour (2011).
- <sup>6</sup> Ver Sahllins (1997) para uma análise iluminadora da gênese histórica de cultura e civilização.
- <sup>7</sup> Limitemos-nos aqui a ilustrar tal “processo” com este questionamento: “Por que a filosofia, em todo processo que ela abre, toma o lugar do procurador? Do denunciador? Por que e em qual direito? A filosofia que assume os métodos policiais, a ponto de refinar o inspetor Dupin, e que critica para requerer, como um ministério público...” (Serres a Latour, 1993, pp. 213-214).

- <sup>8</sup> Uma proposição de Lévinas (1988, p. 92; minha tradução) pode servir-nos aqui para delinear melhor o ponto de Clastres e os polos entre os quais se situariam seus leitores: “Não é absolutamente a diferença que faz a alteridade; é a alteridade que faz a diferença”.
- <sup>9</sup> Nem sempre isso se mostra tão explícito como nesta passagem de “O Arco e o Cesto” (Clastres, 2003, p. 142): “O homem é um animal político, a sociedade não equivale à soma de seus indivíduos, e a diferença entre a adição que ela não é e o sistema que a define consiste na troca e na reciprocidade pelas quais os homens se ligam. Seria inútil lembrar essas trivialidades se não quiséssemos frisar que se indica o contrário”. A indicação contrária sendo a seguinte: “A vida social não é a vida, e a troca não é a luta” (p. 139).
- <sup>10</sup> *Olhar distanciado* foi o nome de batismo que Lévi-Strauss deu à coletânea de textos que poderiam ter vindo a compor o seu “Antropologia Estrutural Três”. O caráter estratégico dessa distância está vinculado à astronomia como uma metáfora da antropologia do autor: a distância é estratégica para a apreensão das propriedades gerais da vida social.
- <sup>11</sup> Alguns colegas já procuraram desenvolver “uma base” para o perspectivismo indígena. Kelly (2001) buscou estabelecê-lo sobre a troca; Willerslev (2004) buscou sua gênese na mimésis – para citar apenas duas contribuições importantes. É por si só curioso para mim que o perspectivismo lhes tenha parecido carente de sustentações. Não é o caso aqui de fazer uma reflexão retrospectiva sobre minha participação na elaboração do conceito de perspectivismo indígena, o qual se afigurou primeiramente para mim como um relativismo selvagem (Lima, 1995), no sentido de Clastres, um relativismo não policiado, insubmisso ao Um em que consiste o papel da Natureza no relativismo antropológico clássico. Subjetivamente, experimentei meus anos de campo e de elaboração da tese como um atalho que a Ideia indígena de ponto de vista me propiciava, permitindo-me certo afastamento em relação ao problema etnológico da predação sobre o qual se debruçavam então meus colegas e meu orientador. Mas o senso de que seu solo é a guerra, o canibalismo, a morte, o poder nunca me abandonou.
- <sup>12</sup> Ver também Hélène Clastres (1978). Sztutman (2005) oferece uma discussão aprofundada desse problema nas obras de ambos os autores; para uma síntese, ver Sztutman (2011).

- <sup>13</sup> Clastres suspeita que Ñavandu seja Jaguar: essa potência declaradamente perigosa para os habitantes da terra imperfeita seria uma “conversão” da divindade suprema do panteão Mbyá: Nãmandu. Todas as coisas são uma? Para outros comentários sobre o encontro com Soria, ver Clastres (1974, pp. 11-12; 123-136). A propósito, esse encontro motivou o espetáculo *Soria*, do grupo paraguaio Hara Teatro-Danza, e eram muito bonitas as suas fotos que circulavam na internet.
- <sup>14</sup> No ponto de partida do idioma perspectivista, achava-se a intuição, por Viveiros de Castro (1986), de que a noção de “oposição complementar” (conceito etnográfico importante que havia sido mobilizado na descrição etnológica da dialética jê-bororo) não permitia fundar satisfatoriamente uma descrição etnológica tupi-guarani. Era necessário diferenciar as diferenciações. E se é verdadeiro que a “oposição hierárquica” dumontiana pôde solucionar algumas das inquietações etnográficas da ocasião, as outras foram solucionadas com o auxílio da dupla afirmação e do dever oferecidos pela filosofia da diferença deleuziana. O animismo foi (re)introduzido em 1992 na etnologia indígena da Amazônia por Descola, que restringia deliberadamente o seu valor heurístico a um empreendimento comparativo de grande escala. Ele havia recusado (deliberadamente, também) o conceito de animismo como ferramenta etnográfica em sua monografia de 1986 e, assim, minha divergência com o autor se anula nos quadros da atividade etnográfica. O ponto em questão diz respeito a retratos de síntese elaborados em trabalhos metaetnográficos. No que se segue estarei me baseando principalmente em Descola (1998), mas quero ressaltar que em Descola (2005) encontra-se uma linguagem mais refinada, além de uma elaboração aprofundada de sua reflexão.
- <sup>15</sup> Certamente o animismo não é só uma hipótese etnológica – mas estarei falando apenas desta última. É notável a tendência atual para se redescobrir que nós também, no fundo, ou de vez em quando, somos animistas, mas teríamos sido desviados desse caminho e a ele faríamos bem em retornar. A esta parece-me preferível a hipótese bem mais radical sugerida por Bateson (1972) para o problema da nossa excelente capacidade de comunicação com os mamíferos: temos o mamífero sob a pele.
- <sup>16</sup> Ver Viveiros de Castro (2004) para a ideia de equivocação e uma notável reflexão sobre as relações de conhecimento antropológico (um tema que também recebe um tratamento crucial em Viveiros de Castro, 2002, 2008).

- <sup>17</sup> Devo a Bateson (1996) a atenção para com a leitura classificatório-identificatória do silogismo Bárbara a que tendemos a reduzir as proposições alheias.
- <sup>18</sup> Pode-se objetar ao meu argumento o fato de Lévi-Strauss ser um teórico da classificação. Não posso aqui desenvolver, contudo, esta sugestão: a destreza dialética de Lévi-Strauss passa justamente por afastar dos sistemas de classificações que estudou o conceito de classe, a fim de articulá-los a um conceito de significação.
- <sup>19</sup> É do mesmo modo que a disjunção que liga os Yudjá vivos e os Yudjá mortos separa uma pessoa viva de si mesma (o seu eu onírico, ou a sua alma) e uma pessoa morta de si mesma (o seu corpo onírico) (Lima, 2005).
- <sup>20</sup> O sistema Yudjá faz, de homens e mulheres yudjá e do cauim produzido por mulheres yudjá, termos invariantes de todas as perspectivas. A razão de isto dificultar a exposição que quero fazer logo ficará clara. Aproveito para agradecer vivamente, aqui, ao meu colega Jayme Aranha (comunicação pessoal) esta sugestiva observação: o que em outros sistemas indígenas se mostra como uma capacidade de xamãs humanos, isto é, ver os animais do ponto de vista dos próprios animais, se mostra no sistema yudjá como uma capacidade xamânica dos próprios animais: ver os humanos tal como estes se veem.
- <sup>21</sup> Isto é simplesmente uma especulação. Eu poderia aqui ter tomado da descrição do perspectivismo por Viveiros de Castro (1996) a permutação Campa que seu estudo tornou célebre: o queixada está para o homem como o homem está para a onça. Mas o macaco da série de Rosa me exige passar por outro trabalho, não publicado, do mesmo autor sobre os Yawalapíti (sua dissertação de mestrado).
- <sup>22</sup> Já uma permutação totêmica do x de Rosa requereria que passássemos do artigo definido para o indefinido: o macaco está para um homem assim como um outro homem está para x. No regime de diferenças totêmico talvez não sejam os humanos os ocupantes da posição do meio (ver Lévi-Strauss, 1962).
- <sup>23</sup> Poderíamos compreender esta precedência da determinação recíproca como um signo da novidade do estruturalismo ou, mais precisamente, do conceito estruturalista de estrutura em relação a teorias da totalidade, que põem a oposição, entendida como complementaridade, a serviço da totalidade. O preço disso sendo – mas não seria justo esta a intenção? – a dissolução da diferença na identidade.
- <sup>24</sup> Isso não escapou à admirável e arguta leitura de Clastres por Loraux (1987).
- <sup>25</sup> “E mesmo Lévi-Strauss, que em certos aspectos é o mais positivista dos estruturalistas, o menos romântico, o menos inclinado a acolher um elemento fugidio, re-

- conhecia no ‘*mana*’ ou seus equivalentes a existência de um ‘significante flutuante’, de um valor simbólico zero circulando na estrutura. [...] [O] não sentido não é a ausência de significação, mas ao contrário, o excesso de sentido, ou aquilo que proporciona sentido ao significado e ao significante” (Deleuze, 2006, pp. 240-241).
- <sup>26</sup> Para uma importante discussão sobre a centralidade da problemática do sangue e do gênero na Amazônia indígena, ver Belaunde, 2005.
- <sup>27</sup> A propósito, a etnografia de Clastres é eloquente para uma avaliação da crítica feita à teoria etnológica do perspectivismo, bem como das tentativas de correção das suas distorções (Santos-Granero, 2006), quanto a sua pretensa inclinação etnocêntrica ao chamado visualismo ocidental.
- <sup>28</sup> Ver Clastres (1974, pp. 14-15) sobre a divergência das intenções políticas do trabalho de tradução que o afastam de Cadogan. Cadogan teria pretendido justamente fazer suas traduções dizerem aos cétricos e racistas que os índios sabem pensar *como* nós. Não se pense, porém, que é com base em sua “pouca familiaridade” do idioma indígena que Clastres faz o que aqui chamei de transcrições; é com base no cipal de notas lexicográficas publicadas por Cadogan.
- <sup>29</sup> Já disse o poeta que lutar com as palavras é a luta mais vã. Apesar disso, minha tradução de *mauvais* por “desastroso” é uma tentativa de recuperar um mínimo que seja o conceito indígena do que não me soaria bem dito pelo adjetivo “mau”. Reconheço estar sendo influenciada pela palavra que os Yudjá empregariam em tal contexto, *makabiãw*, o que também quer dizer emaranhamento e é típico das descrições de formas emaranhadas ou processos de metamorfose oníricos. Sua ação é desastrosa, desgraçosa, para quem a sofre: diz-se da olhada-de-onça que afetou Mareaji que ela foi *makabiãw*, desastrosa, desgraçou-o com a sua doença. Falando português, os Yudjá empregam o verbo “estragar”.
- <sup>30</sup> A admirável monografia de Pissolato (2007) abriu-me o horizonte para essa leitura.



## Referências bibliográficas

ABBINK, Jon

1999 “Doing justice to Clastres”, *Anthropology Today*, 15, n. 4.

ALBERT, Bruce

2000 “O Ouro canibal e a queda do céu uma crítica xamânica da economia política da natureza”, in ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (orgs.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*, São Paulo, Unesp, pp. 239-270.

ABENSOUR, Miguel

2011 “Lire Pierre Clastres à la lumière de Nietzsche?”, in ABENSOUR, M. & KUPIEK, A. (orgs.), *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka, pp. 249-267.

BARBOSA, Gustavo

2004 “Socialidade contra o Estado”, *Revista de Antropologia*, 47(2), pp. 530-576.

BATESON, Gregory

1972 “Problems in cetacean and other mammalian communication”, in \_\_\_\_, *Steps to an ecology of mind*, New York, Ballantine Books, pp. 364-378.

1996 “Les hommes sont de l’herbe: la métaphore et le monde du processus mental”, in \_\_\_\_, *Une unité sacrée quelques pas de plus vers une écologie de l’esprit*, Paris, Seuil, pp. 319-328.

BELAUNDE, Luisa Elvira

2005 *El recuerdo de luna género sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

BROWN, Denise F.

2000 “Chronicle of the Guayaki Indians (review)”, *Ethnohistory*, 47(3-4), pp. 818-821.

CADOGAN, L.

1959 “Ayvú Rapytá (textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá)”, in BAREIRO SAGUIER, Ruben, *Literatura Guaraní del Paraguay*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. 11-79.

CLASTRES, Hélène

- 1978 *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*, São Paulo, Brasiliense.  
1980 Primitivismo e ciência do homem no século XVIII *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP*, n. 13, pp. 187-208.  
2011 “De quoi parlent les indiens”, in ABENSOUR, M. & KUPIEK, A. (orgs.), *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka, pp. 211-220.

CLASTRES, Pierre

- 1974 *Le Grand parler mythes et chants sacrés des indiens Guarani*, Paris, Seuil.  
1995 *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché caçadores nômades do Paraguai*, São Paulo, Editora 34.  
2003 *A Sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify.  
2004 *Arqueologia da violência*, São Paulo, Cosac & Naify.

DEAN, Bartholomew

- 1999 “Critical Re-Vision Clastres: Chronicle and the Optic of Primitivism”, *Anthropology Today*, XV, pp. 9-11.

DELEUZE, Gilles

- 2006 “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”, in \_\_\_\_, *A Ilha deserta*, São Paulo, Iluminuras, pp. 221-247.  
1976 *Nietzsche e a Filosofia*, Rio de Janeiro, Editora Rio.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F.

- 1976 *O anti-Édipo*, Rio de Janeiro, Imago.  
1980 *Mille Plateaux*, Paris, Minuit.

DESCOLA, Philippe

- 1992 “Societies of nature and the nature of society”, in KUPER, A. (org.), *Conceptualizing society*, Londres, Routledge, pp 107-126.  
1998 “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”, *Mana*, 4(1), pp. 23-45.  
2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

DU BOUCHET, André

- 2011 “Lettre à Pierre Clastres”, in ABENSOUR, M. & KUPIEK, A. (orgs.), *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka, pp. 43-45.

GEERTZ, Clifford

- 2000 “Deep Hanging Out”, in \_\_\_\_, *Available Light Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press, pp. 107-118.

GOW, Peter

- 2011 *An Amazonian Mith and its History*, Oxford, Oxford University Press.

KELLY LUCIANI, José Antonio

- 2001 “Fractalidade e troca de perspectivas”, *Mana*, 7(2), pp. 95-132.

KRENAK, Ailton

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

LATOUR, Bruno

- 1994 *Jamais fomos modernos*, Rio de Janeiro, Editora 34.  
2009 Perspectivism: “Type” or “bomb”?, *Anthropology Today*, 25, n. 2.

LEFORT, Claude

- 1987 “L’oeuvre de Clastres”, in ABENSOEUR, M. (org.), *L’Esprit des Lois Sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, pp. 155-171; 183-209.

LÉVINAS, Emmanuel

- 1988 *La vocation de l’autre* (Entrevista), in HIRSCH, E. (entrevistador), *Racismes L’autre et son visage*, Paris Cerf, pp. 88-102.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1962 *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon.

LIMA, Tânia Stolze

- 2005 *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*, Rio de Janeiro/São Paulo, NuTII/ISA/Unesp.  
2008 “Uma história do dois, do uno e do terceiro”, in QUEIROZ, Ruben Caixeta de & NOBRE, Renarde Freire (orgs.), *Lévi-Strauss Leituras Brasileiras*, Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 209-263.

LORAU, Nicole

- 1987 “Notes sur l’un, le deux et le multiple”, in ABENSOUR, M. (org.), *L’Esprit des Lois Sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, pp. 155-171.

MUNZEL, Mark

- 1973 *The Aché Indians genocide in Paraguay*, IWGIA Document 11, Copenhague.  
1974 *The Aché genocide continues in Paraguay*, IWGIA Document 17, Copenhague.  
1980 “Seis canciones Aché”, in BAREIRO SAGUIER, Ruben, *Literatura Guaraní del Paraguay*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. 195-215.

NIETZSCHE, Friedrich

- s/d *Vontade de Potência*, Rio de Janeiro, Ediouro.

PISSOLATO, Elizabeth

- 2007 *A Duração da pessoa: mobilidade parentesco e xamanismo Mbya (Guaraní)*, Rio de Janeiro/São Paulo, NuTI/ISA/Unesp.

PISTON-PALAWADA, Hercule

- 1994 “Voyage au pays des anacondas”, in COUCHILI, T. & MAUREL, D. (orgs.), *Contes des Indiens Émerillon*, pp. 14-28, Maripasoula Kobue Olodju/Conseil International de la Langue Française (Publicado no Projeto AmaZone onde foi consultado (ver Páginas mortais) Disponível em: [http://amazonewikicities.com/wiki/Projeto\\_AmaZone](http://amazonewikicities.com/wiki/Projeto_AmaZone). Acesso em: 27/11/2007.

PRADO JR, Bento

- 2004 Prefácio e Entrevista com Bento Prado por Leiner & Toledo, in CLASTRES, P., *Arqueologia da violência*, São Paulo, Cosac & Naify, pp. 13-26.

ROSA, João Guimarães

- 1978 *Ave palavra*, Rio de Janeiro, José Olympio.

SAHLINS, Marshall

- 1997 “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção” (parte I), *Mana*, 3(1), pp. 41-74.

SANTOS-GRANERO, Fernando

- 2006 “Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena”, *Revista de Antropologia*, 49(1), pp. 93-131.

STRATHERN, Marilyn

- 1980 “No nature no culture: the Hagen case”, in MACCORMAC, C. & STRATHERN, M. (orgs.), *Nature Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 174-222.
- 1999 *Property Substance & Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*, London, The Athlone Press.

SZTUTMAN, Renato

- 2005 *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*, tese, Universidade de São Paulo – USP.
- 2011 “Le vertige des prophètes et des guerriers amérindiens déploiement des quelques paradoxes clastriens”, in ABENSOUR, M. & KUPIEK, A. (orgs.), *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka, pp. 193-209.

VERDIER, Yvonne

- 1987 “Prestige de l’ethnographie”, in ABENSOUR, M. (org.), *L’Esprit des Lois Sauvages Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, pp. 19-39.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1986 *Araweté os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- 1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, 2(2), pp. 115-144.
- 2002 “O nativo relativo”, *Mana*, 8(1), pp. 113-148.
- 2004 “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti*, v. 2, n. 1, pp. 3-22.
- 2008 “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”, in QUEIROZ, Ruben Caixeta de & NOBRE, Renarde Freire (orgs.), *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*, Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 79-124.

WILLERSLEV, Rane

2004 "Not animal not not-human hunting and empathetic knowledge among the Siberian Yukaghirs", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10(3) pp. 629-652.

ABSTRACT: This article seeks an approximation between Pierre Clastres and Amerindian perspectivism. The argument is that Clastres' ethnography, *Chronicle of the Guayaki Indians*, is a rich source to think of the potentialities of Amerindian cosmopolitics and their regimes of difference. The focus is basically ethnographic although Clastres is interpreted through the horizon of his thought's alliances with Deleuze and Guattari's philosophy.

KEY-WORDS: Cosmopolitics, Amerindian, perspectivism, regimes of difference, Pierre Clastres, animal gaze.

Recebido em abril de 2011. Aceito em junho de 2011.