

[ESPECIAL][ESPECIAL][ESPECIAL]

A política da multiplicidade em Pierre Clastres

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro relê o clássico ‘Arqueologia da violência’, lançado em nova edição

Eduardo Viveiros de Castro

‘Arqueologia da violência’, publicado originalmente em 1980 sob o título “Pesquisas de antropologia política”, compreende textos escritos, em sua maioria, pouco antes da morte do autor, em 1977. Ele forma um par natural com a coletânea publicada em 1974, “A sociedade contra o Estado”. Se esta última possui uma maior unidade interna, e contém mais artigos baseados em experiência etnográfica direta, a presente coletânea documenta a fase intensamente criativa em que se achava Pierre Clastres quando do acidente em que perdeu a vida, aos 43 anos, em uma estrada das Cévennes, no Maciço central francês. Os trabalhos aqui reunidos compõem, assim, um livro de transição, que projeta uma obra inacabada; transição e obra que cabe agora a seus leitores — especialmente, é claro, aos etnólogos americanistas —, completar e prolongar o melhor que soubermos.

Entre vários textos notáveis deste “Arqueologia da violência”, destacam-se, sem sombra de dúvida, os dois capítulos finais: o ensaio que dá nome ao livro nesta edição e o artigo subsequente, o último que Clastres publicou em vida. Eles imprimem uma inflexão decisiva ao conceito que tornou seu autor célebre, a “sociedade-contra-o-Estado”. Retomando o problema clássico das relações entre a violência e a constituição do corpo político soberano, Clastres propõe nesses artigos uma relação funcional positiva entre a “guerra” (melhor dizendo, o estado metaestável de hostilidade virtual entre comunidades locais relativamente autônomas) e a intencionalidade coletiva que define ou constitui as chamadas sociedades primitivas — o espírito de suas leis, para falarmos como Montesquieu.

■ ■ ■ ■ ■

A antropologia encarna, para Clastres, um projeto de consideração do fenômeno humano como definido por uma alteridade intensiva máxima, uma dispersão cujos limites são a priori indetermináveis. “Quando o espelho não nos devolve nossa própria imagem, isso não prova que não haja nada a observar” ([1974] 2003: 35). Essa constatação seca encontra eco em uma formulação recente de Patrice Maniglier a propósito do que este filósofo chama de “a mais alta promessa” da antropologia, a saber, a de “nos devolver uma imagem de nós mesmos em que não nos reconheçamos” (2005: 773-74)². O propósito de tal consideração, o espírito dessa promessa, não pode ser então o de reduzir a alteridade que envolve o percurso interno do conceito de humano, mas sim o de multiplicar as suas imagens. Alteridade e multiplicidade definem ao mesmo tempo o modo como a antropologia constitui a relação com seu objeto e o modo como seu objeto se autoconstitui. “Sociedade primitiva” ou “contra o Estado” é o nome que Clastres deu a esse objeto, e ao seu próprio encontro com a multiplicidade. E se o Estado existiu desde sempre, como argumentaram Deleuze & Guattari (1980: 445), então a sociedade primitiva também existirá para sempre: como exterior imanente do Estado, força de antiprodução sempre a ameaçar as forças produtivas, multiplicidade não interiorizável pelas grandes máquinas mundiais. “Sociedade primitiva”,



AP/18-03-1998

em suma, é uma das muitas encarnações conceituais da perene tese da esquerda de que um outro mundo é possível: de que há vida fora do capitalismo, como há socialidade fora do Estado. Sempre houve, e — é para isso que lutamos — continuará havendo.

■ ■ ■ ■ ■

O projeto de Clastres era o de transformar a antropologia “social” ou “cultural” em uma antropologia política, no duplo sentido de uma antropologia que tomasse o poder (não a “dominação”, a “exploração” ou o “conflito”) como imanente à vida social, e, mais importante, que fosse capaz de levar a sério a alteridade radical da experiência dos povos ditos primitivos, o que requeria, antes de mais nada, o reconhecimento de sua plena capacidade de autoinvenção e de autorreflexão. Para isso, era preciso primeiro romper a relação teológica — melhor dizendo, teológica — entre a dimensão política da vida coletiva e a forma-Estado, afirmada e justificada por virtualmente toda a filosofia ocidental. Deleuze escreveu, em uma passagem famosa: “A esquerda precisa que as pessoas pensem, e seu papel, esteja ela ou não no poder, é o de descobrir o tipo de problema que a direita quer a todo custo esconder” (1990a: 173). O problema que Clastres descobriu, o da coincidência descortada entre poder e coerção, é um daqueles que a direita precisa esconder. A antropologia só se tornará realmente política, afirmou Clastres, a partir do momento em que for capaz de mostrar que

o Estado e tudo aquilo a que ele deu origem (em particular, as classes sociais) são uma contingência histórica, um infortúnio acidental antes que um destino essencial, e que às sociedades que não o têm não falta nada, senão a vontade de ser tida por ele, a estranha vontade negativa de ter uma falta que o necessite. É com o Estado e pelo Estado que a necessidade se substitui à suficiência.

■ ■ ■ ■ ■

A sociedade primitiva talvez fosse, para Clastres, algo como uma essência; mas não era uma essência estática. O autor sempre a concebeu como um modo de funcionamento profundamente instável, em sua busca mesma de estabilidade a-histórica. (...) Pois existe, sim, um “modo de ser” muito característico do que ele chamou sociedade primitiva, e que nenhum etnógrafo que tenha convivido com uma cultura amazônica, mesmo uma daquelas que mostra elementos importantes de hierarquia e de centralização, pode ter deixado de experimentar em toda sua evidência, tão inconfundível como elusiva. Esse modo de ser é “essencialmente” uma política da multiplicidade; Clastres pode ter-se enganado ao interpretar-la (não é claro que o tenha feito) como se ela devesse se exprimir, em toda parte, como multiplicidade “política”, isto é, como uma forma institucionalizada de autorrepresentação coletiva.

■ ■ ■ ■ ■

Imaginemos a etnologia clastriana como um drama

conceitual onde se defrontam um pequeno número de personagens ou tipos: o chefe, o inimigo, o profeta, o guerreiro³. Todos constituem figuras de alteridade, operadores paradoxais que definem o socius por meio de alguma forma de negação (a sociedade primitiva de Clastres parece sempre projetar uma antropologia negativa, ou talvez contra-afirmativa: contra o Estado, contra a história, contra a economia, contra a troca). Assim, o chefe encarna o exterior da Troca fundadora da sociedade, e representa o grupo na medida em que tal exterioridade é interiorizada e domesticada: ao tornar-se “o prisioneiro do grupo”, ele permite sua unidade e indivisão. O inimigo nega o Nós coletivo, permitindo que este se afirme contra ele, por sua exclusão violenta; o inimigo morre para assegurar a persistência do múltiplo, a lógica da separação. O profeta, por sua vez, é o “inimigo” do chefe, ele afirma a sociedade contra a chefia quando esta ameaça escapar do controle do grupo e se afirmar como poder transcendente; ao mesmo tempo, o profeta arrasta a sociedade para uma saída impossível, a autodissolução. O guerreiro, por fim, é o inimigo de si mesmo, destruindo-se na medida da instrumentalização gloriosa, impedido pela sociedade que ele defende de transformar seu valor no combate em valor de poder. O chefe é uma espécie de inimigo, o profeta uma sorte de guerreiro, e assim por diante.

Essas quatro personagens formam então um círculo de alteridade que contraefetua



ÍNDIOS

YANOMAMI (esq.)

e Pierre Clastres: tomando a guerra como nexa da socialidade primitiva, autor vinculou política e alteridade

seria neste caso uma consequência da afirmação da guerra e não sua causa final. A guerra não teria, assim, qualquer função ou razão (isto é, uma representação que comanda a instituição) para além daquelas dadas transparentemente pelas cosmologias indígenas, mas nada mais, nem menos que consequências ou efeitos. Talvez não haja, a rigor, uma função política, apenas funcionamentos políticos. O que não é a mesma coisa que dizer que a política está em toda parte⁴. Talvez ela esteja, privilegiadamente, em certas partes — em certas dimensões da vida coletiva que não têm por que ser as mesmas em toda parte (como justamente mostrou Clastres, ao distinguir o político da divisão estatal). Ela pode estar, por exemplo, no caso amazônico, exatamente nas relações intercomunitárias, como mostram a etnografia dos Yanomami ou dos Jívaro⁵, para os quais a guerra e a política estão não apenas em “continuação”, mas em estrita cointensividade. O que seria um modo de dizer que a política não é o lugar de produção da identidade, mas a zona de circulação de alteridades.

A política, ou o político, pode assim “estar” privilegiadamente nas relações intercomunitárias — mas pode não estar, ou não apenas, ou não simplesmente. A política pode produzir a multiplicidade comunitária, na medida em que ela opera, empírica e historicamente, “antes” delas, no coraço mesmo da comunidade una e indivisa; mas só será assim porque ela existe, já lá, como guerra — o que faz com que, por seu turno, o horizonte multicomunitário esteja desde o início incluído na definição da comunidade.

■ ■ ■ ■ ■

Assim se articulam, assimetricamente, os dois lados da máquina antiestatal clastriana. A política se reintroduz dentro da comunidade una e indivisa, dividindo-a incessantemente (na horizontal) e assim funcionando ao mesmo tempo como causa empírica, *de facto*, daquele “exterior” — como motor da fissão geradora da multiplicidade de grupos locais, que passam de ex-parentes a inimigos a aliados e *back again* —, o qual, por sua vez, funciona como causa transcendental, ou *de jure*, de toda interioridade social possível. Com isso, entretanto, se dissolvem definitivamente quaisquer fronteiras outras que contingentes entre o interno e o externo. Pois não estamos, este é o ponto, sob a lei do Estado. “a lei do interior e do exterior” (Deleuze & Guattari 1980: 445). Não é mais o caso de se opor a paz interna à guerra externa, o convivalismo dos semelhantes à exclusão dos diferentes: “A ausência de uma estabilização maior do poder político não resulta do consenso em torno de um desejo comum de liberdade, mas de um constante dissenso e da ausência da noção de ‘bem comum’” (Figueiredo 2011). O chefe sem poder é um chefe não representativo — pois estamos fora do mundo da representação. Falece toda leitura convivalista da sociedade-contra-o-Estado. Uma imagem de nós mesmos onde não nos reconhecemos. Sequer no ideal. ■

■ ■ ■ ■ ■

Assim, quando Sztutman (2011: 35) discerne pertinentemente uma conversão da negatividade em positividade na evolução teórica de Clastres, na medida em que a “sociedade-contra-o-Estado” se reformula em “sociedade-para-a-guerra”, penso que haveria que ir mais longe. Deve-se poder ver (ou seja, deve-se) algo mais que uma troca de sinal. É preciso inverter a ordem das razões, liberando a teoria clastriana de qualquer interpretação funcionalista (no sentido de Radcliffe-Brown). A guerra primitiva não tem necessariamente uma “função social”, mas ela terá sempre um efeito político. A negação do Estado

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO é antropólogo, professor do Museu Nacional/UFRJ, autor de “A inconstância da alma selvagem”, entre outros. Este artigo reproduz trechos dos seus artigos que integram a nova edição de “Arqueologia da violência” (Cosac Naify, tradução de Paulo Neves, prefácio de Bento Prado Jr.)

1. Feita em “Copérnico e os selvagens”, o cap. 1 de “A sociedade contra o Estado”. O espelho etnológico de Clastres seria então um daqueles raros a seguir o judicioso conselho de Cocteau: “Os espelhos deveriam refletir um pouco mais antes de devolver as imagens” (1932: 260).
2. O ponto de Maniglier — que se situa por assim dizer no momento seguinte da “reflexão” do espelho da nota anterior — é que essa promessa é cumprida pelo estruturalismo, algo de que Clastres não poderia, pelo menos no primeiro momento de sua carreira, discordar.
3. A discussão da antropologia de Clastres em termos de “personagens” é feita com brio por Sztutman (2011). Minha inspiração mais direta aqui, porém, são as noções de “tipo psicossocial” e de “personagem conceitual” de Deleuze & Guattari 1991.
4. Ao que caberia acrescentar uma outra personagem que Clastres apenas esboçou, em seu último artigo (o cap. 12 do livro): a mulher, a posição feminina, que completaria dialeticamente o círculo, ao negar a auto-negatividade (o ser-para-a-morte) do guerreiro e se constituir no gênero que controla a reprodução (a vida) da sociedade primitiva. Contra a repescada tese da “dominação das mulheres pelos homens” nas sociedades indígenas (os dos genros pelos sogros, i.e. dos jovens pelos sogros, i.e. dos jovens pelas mulheres, por via das mulheres, de modo um tanto surpreendente, que já viriam por assim dizer pré-dominadas), Clastres afirma, de modo um tanto surpreendente, que as mulheres são as senhoras da sociedade primitiva, enquanto os homens são os servidores desta mesma sociedade. Os homens talvez controlem imediatamente as mulheres; mas estas, por sua vez, controlam os homens. Metacontrole.
5. Ou, o que dá na mesma, em lugar nenhum; ver, sobre essa dupla não-alternativa, o primeiro e o último ensaio de “A sociedade contra o Estado”.
6. Sobre os Jívaro, ver sobretudo os trabalhos de Anne Christine Taylor e Philippe Descola, que demonstram com grande riqueza de detalhes como a problemática da “chefia sem poder” está, no caso desse povo, inteiramente subordinada à problemática da máquina de guerra antiestatal.