





SUJEITO E LIBERDADE: UMA LEITURA DAS QUESTÕES DE INDIVIDUALIDADE E LIBERDADE À LUZ DE A *SOCIEDADE CONTRA O ESTADO* DE PIERRE CLASTRES

Philippe Henry¹

 <https://orcid.org/0009-0006-5771-0902>

 <https://doi.org/10.33871/27639657.2025.5.2.11014>

RESUMO: O conceito de liberdade, no Ocidente, é antigo e complexo. Orientados pela perspectiva cosmopolítica de povos originários, como a dos Guarani Mbyá de *A Sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres e, adiante ainda, iluminados por uma antropologia reversa (dos povos originários sobre nós, os “civilizados”), acabamos percebendo que liberdade e individualidade são conceitos conexos e codependentes. A partir desse reconhecimento, é possível formular uma concepção alternativa de liberdade.

SUBJECT AND FREEDOM: AN INQUIRY INTO THE NOTIONS OF INDIVIDUALITY AND FREEDOM IN LIGHT OF PIERRE CLASTRE'S SOCIETY AGAINST THE STATE

Abstract: The concept of freedom in the West is ancient and complex. When reoriented through the cosmopolitical perspectives of Indigenous peoples — such as the Guarani Mbyá, as portrayed in *Society Against the State* by Pierre Clastres — and, further still, by a reverse anthropology (in which Indigenous peoples reflect on us, the so-called 'civilized'), we come to understand that freedom and individuality are interrelated and mutually dependent concepts. From this recognition, an alternative conception of freedom becomes thinkable.

¹ Mestrando em Filosofia na FFLCH – USP. E-mail: phenry1@uol.com.br



Artigo publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 International Licence.



INTRODUÇÃO

A questão que pretendemos perseguir é aquela do sentido de se falar de liberdade (no sentido que a palavra adquiriu quando associada à noção moderna de individualidade) em nosso ambiente contemporâneo de virada linguística que enxerga *mundo* como conjunto de sinais lógicos e *sujeito* como inflexão gramatical.

Para nos guiar nessa discussão, que só enfrentaremos no final do texto, vamos seguir de perto os passos de Pierre Clastres em *A Sociedade contra o Estado*, observando o papel da linguagem entre os “primitivos” e permitindo-nos uma variação (importante para nossa argumentação) na interpretação que o autor faz do que seja o Um (o Mal) na visão Guarani: para ele, o Mal é o poder, enquanto, ao nosso ver, é a individualidade. O que poderia parecer uma aproximação improvável (o que teremos nós a ver com os distantes selvagens Guaranis?), terminará, conforme esperamos, como contribuição elucidativa para nossa questão, mediante constatação de uma unidade de fundo do espírito humano. Afinal, como diz Ailton Krenak: “Esses brancos, eles saíram algum dia, num tempo muito antigo, do nosso meio. Conviveram com a gente, depois esqueceram quem eram e foram viver de outro jeito. Se agarraram às suas invenções, ferramentas, ciência e tecnologia. Eles se extraviaram, saíram predando o planeta. Então a gente se reencontra e há uma espécie de ira por termos permanecido fiéis a um caminho aqui na Terra que eles não conseguiram manter. Ficam horrorizados e dizem que somos preguiçosos, que não quisemos nos civilizar. Como se “civilizar-se” fosse um destino. Isso é bobagem, uma religião deles. A religião da civilização”. (KRENAK, 2019)

O Estado é o Mal

Em seu já clássico ensaio *A Sociedade contra o Estado*, Pierre Clastres renova a oposição, “situada na raiz da própria constituição da antropologia” (CLASTRES, 2017, p. 13) por Henry Maine em 1861, entre *status* e *contrato* ou sociedades *sem* e sociedades *com* Estado. Clastres afirma que sociedades ditas primitivas, sem Estado, são na verdade sociedades empenhadas ativamente em evitar a instituição de um poder de chefia: a essa categoria ele chama de *sociedades contra o Estado*. Brilhante



em todos os sentidos, do estilo à qualidade do pensamento, ainda assim Clastres dá um passo que, a nosso ver, poderia ser feito de outra maneira. O Mal, que os Guaranis definem como o Um, ele interpreta como Estado, com suas forças associadas de coerção e violência. Veremos, na última parte desse texto, surgir de dentro da própria elocução Guarani narrada por Clastres, o Um entendido como sujeito, ipseidade, indivíduo (o que pretende à “totalidade” e autonomia do fechar-se sobre si). Com isso, sem para tanto colocar em questão a premência do político sobre o econômico que Clastres estabelece, vamos propor a prevalência de uma normatividade ontológica (expressa em forma religiosa) em relação à esfera política. Não sem notar (e conforme Derrida, que invocaremos ao final, o declara), que “a compulsão ou a autoposição de soberania” – inclusive aquela que Derrida chama de *estadonacionalista* – “é também nada menos que a própria ipseidade [...] que comporta em si [...] a dominação soberana do senhor, [...], a potência do *mesmo*, da *ipse* como si mesmo [...]”. (DERRIDA, 2003, p. 196)

Começemos, então, pela exposição de Clastres.

Chefe sem poder, sociedade sem submissão

Segundo Clastres, é “a falta de estratificação social e de autoridade do poder que se deve reter como traço pertinente da organização política da maioria das sociedades indígenas: algumas dentre elas, como os Ona e os Yahgan da Terra do Fogo, não possuem sequer a instituição da chefia; e diz-se que a língua dos Jivaro não possuía um vocábulo para designar o chefe” (CLASTRES, 2017, p. 41). Quando ocorre, trata-se de um poder privado de meios de se exercer e de um chefe que se define pela autoridade que lhe falta. “O poder é exatamente o que as sociedades quiseram que ele fosse. E como esse poder não é, dizendo esquematicamente, nada, o grupo revela, ao fazer isso, sua recusa radical da autoridade, uma negação absoluta do poder” (CLASTRES, 2017, p. 53). O chefe tem para si uma “trindade de predicados – dom oratório, generosidade, poliginia”. A fala, privilégio ou dever do chefe, exorta à paz e ao respeito da tradição. Cumpre ao chefe demonstrar grande competência nessa área: “é a ele que cabe o domínio das palavras, a ponto de se ter escrito, com relação a uma tribo norte-americana: ‘Pode-se dizer, não que o chefe é um homem que fala, mas que aquele que



fala é um chefe', fórmula facilmente aplicável a todo o continente sul-americano" (CLASTRES, 2017, p. 51). O chefe, conforme o afirma Clastres, é "prisoneiro da armadilha da linguagem", assim como a poliginia e sua função de constantemente presentear os membros da tribo fazem dele, antes, um prisioneiro do grupo. Seu papel é inocente, ele mais tem obrigações que usufrui de benefícios, como, por exemplo, de um eventual ócio – por sinal, é muitas vezes ele quem mais trabalha. Parece tão pouco e, na verdade, seu papel é essencial. Por meio do chefe, o poder é "venerado em sua impotência: metáfora da tribo, imago de seu mito, eis o chefe indígena" (CLASTRES, 2017, p. 56). De alguma forma, o chefe lá está para, paradoxalmente, *proteger* a tribo do poder. Pois o poder, quando manifesto na cultura, tem o poder da epifania: queima.

"Longe, portanto, de nos oferecer a imagem terna de uma incapacidade em resolver a questão do poder político, essas sociedades nos espantam pela sutileza com a qual elas a colocaram e regularam. Elas pressentiram muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura; foi a intuição dessa ameaça que determinou a profundidade de sua filosofia política. Pois, descobrindo o grande parentesco entre o poder e a natureza, como dupla limitação do universo da cultura, as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a virulência da autoridade política. Elas escolheram ser elas mesmas as fundadoras, mas de modo a não deixarem aparecer o poder senão como negatividade logo controlada: elas o instituem segundo sua essência (a negação da cultura), mas justamente para lhe negarem toda potência efetiva. De modo que a apresentação do poder, tal como ele é, se oferece a essas sociedades como o próprio meio de anulá-lo. A mesma operação que instaura a esfera política proíbe o seu desdobramento: é assim que a cultura utiliza contra o poder a própria astúcia da natureza [...]" (CLASTRES, 2017, pp. 54, 55).

Sociedade sem acúmulo, sem excedente, sem propriedade

No seu funcionamento econômico, sociedades primitivas são, segundo Clastres, sociedades sem mercado; afinal, "para que serve um mercado se não há excedentes?" (CLASTRES, 2017, p. 167).



Alega-se que essas sociedades sem tecnologia não produzem excedentes porque estariam inteiramente ocupadas em produzir o mínimo necessário à subsistência. Uma análise mais detida revela que, ao contrário, “o rigor de fabricação dos instrumentos da vida cotidiana faz praticamente de cada modesto utensílio uma obra de arte” (CLASTRES, 2017, p. 168). As sociedades primitivas disporiam, se assim o desejassem “de todo o tempo necessário para aumentar a produção dos bens materiais”. Se não o fazem, é porque se recusam “a um *excesso* inútil”, livres que estão do “imperativo categórico: é necessário trabalhar” (CLASTRES, 2017, pp. 170, 171). Então, a economia não funciona, na sociedade primitiva, de maneira autônoma. “Nesse sentido, as sociedades primitivas são sociedades sem economia *por recusarem a economia*” (CLASTRES, 2017, p. 175). É preciso abandonar a ideia de que sociedades primitivas seriam sociedades a caminho da civilização: “elas não se encontram no ponto de partida de uma lógica histórica que conduz diretamente ao termo inscrito de antemão, mas conhecido apenas a posteriori, o nosso próprio sistema social” (CLASTRES, 2017, p. 174). De fato, “por que se teria o surgimento da propriedade privada num tipo de sociedade que ignora, por recusá-la, a propriedade? Por que alguns desejaram proclamar um dia: *isto é meu*, e como os outros deixaram que se estabelecesse assim o germe daquilo que a sociedade primitiva ignora, a autoridade, a opressão, o Estado?” (CLASTRES, 2017, p. 179). Está claro, segundo Clastres, que isso não passa de um mito etnocentrista perpetuado “pelas crônicas dos viajantes ou os trabalhos dos pesquisadores”. Esse mito está de há muito interiorizado em nós “como a fé no crente” (CLASTRES, 2017, p. 166). É a ele que sucumbiu Rousseau: “O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer *isto é meu* e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras e assassinatos, quantas misérias e horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas e cobrindo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Não escutem a esse impostor! Estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e a terra é de ninguém’” (SAFATLE, 2020, aula 8, p.1).

Não houve este primeiro. Porque antes, segundo Clastres, teria de haver um Estado. E sem esse Estado – sem a instituição do poder que antecede à do trabalho e, portanto, à da exploração, da alienação pelo trabalho, da servidão –, sem o Estado, dizíamos, não há motor para a apropriação. É



assim que Clastres justifica a tradução que faz da intuição profunda da tribo Guarani dos Mbyá: “o Estado é o Mal”.

A profecia dos *karai*

A grande etnia Tupi-Guarani que, numa expansão inaudita entre as sociedades primitivas ameríndias, chegou a abranger tribos do Maranhão ao Paraguai, poderia ter se encaminhado para uma sociedade *com* Estado. Mas, segundo Clastres, isso foi impedido por dentro mesmo de sua sociedade, pela “predicação inflamada de alguns homens que, de grupo em grupo, concitavam os índios a tudo abandonar para se lançarem na procura da Terra sem Mal, do paraíso terrestre” (CLASTRES, 2017, p. 187). Esses profetas eram os *karai*. “Habitados pelo sentimento de que o antigo mundo selvagem tremia em seu fundamento, perseguidos pelo pressentimento de uma catástrofe sociocósmica, os profetas decidiram que era preciso mudar o mundo, que era preciso mudar de mundo, abandonar o dos homens e ganhar o dos deuses” (CLASTRES, 2017, p. 188). Foi a identificação do Mal na Terra Má, seu mundo, que fez os *karai* incitarem os homens a se revoltar contra sua permanência mesma e, dessa forma, contra sua expansão ameaçadora. Foi essa visão do fim do mundo que evitou que seu mundo findasse pelo Mal. Que Mal era esse? Segundo o sábio Guarani, o *karai*, o Mal é o Um. E segundo Clastres (é precisamente aqui que, como defenderemos adiante, Clastres dá um passo precipitado), o Um é o Estado: “É preciso que, de algum modo, sua presença, odiada ou desejada, seja visível. É por isso que acreditamos poder revelar, sob a equação metafísica que iguala o Mal ao Um, uma outra equação mais secreta, e de ordem política, que diz que o Um é o Estado. O profetismo tupi-guarani é a tentativa heroica de uma sociedade primitiva para abolir a infelicidade na recusa radical do Um como essência universal do Estado” (CLASTRES, 2017, pp. 188, 189). Clastres fundou bastante bem ao longo de seus ensaios anteriores o ódio que as sociedades ameríndias pudessem sentir do poder instituído, do Estado, mas esse salto, agora, tão direto e tão óbvio entre ódio e Estado parece bastante arbitrário. Como defenderemos adiante, na própria acepção do sábio Guarani relatada por Clastres no seu ensaio anterior *Do Um sem o Múltiplo*, o Mal está em outro lugar, anterior a qualquer instância política ou econômica: “as coisas em sua



totalidade são uma: e para nós que não desejamos isso, elas são más” (CLASTRES, 2017, p. 153). Veremos adiante que o que se encontra aqui expresso é o conceito de cada coisa em sua “individualidade”: esse é o Um, e esse é o Mal.

Antes de prosseguir nesse temor do Um e em como os *karai* impedem que esse Mal emergja na identidade separada, na “totalidade” das coisas, vamos observar, ao contrário, a sociedade moderna europeia deixando sua caudalosa noção de propriedade desaguar desbragadamente numa foz estranha e paradoxal, mesmo que, a posteriori, possa parecer provável: a propriedade de si como sinônimo de liberdade.

Si mesmo como propriedade

O conceito original de propriedade de si é formulado no século XVII entre os Levellers ingleses e, logo a seguir, em John Locke. A engenhosa estratégia dos Levellers à procura de uma “nivelção”, de igualdade social, consiste em generalizar o direito universal de propriedade, já então reconhecido, na forma de um direito universal de propriedade de si, conforme aparece no texto de Richard Overton, *An arrow against all tyrants*:

“A todo indivíduo na natureza é dada, por natureza, uma propriedade individual que não pode ser invadida ou usurpada por ninguém. A cada um, na medida em que é si mesmo, cabe a propriedade de si, caso contrário não poderia ser si mesmo; e dessa propriedade, nenhum terceiro pode privá-lo sem uma violação manifesta e uma afronta ao princípio básico da natureza e das regras de equidade e justiça entre os homens. Meu e teu só podem existir dessa forma. Nenhum homem tem poder sobre meus direitos e liberdade, e não tenho poder sobre os direitos e liberdade de homem algum. Posso ser apenas um indivíduo, gozar de mim mesmo e da propriedade de mim mesmo, e não tenho o direito de regular mais do que a mim mesmo; se faço isso, invado os direitos de outro homem, o que não tenho o direito de fazer. Todos os homens são iguais por natureza e identicamente nascidos para gozar da propriedade e da liberdade; e como somos entregues neste mundo por Deus, por intermédio da natureza, todos têm, de maneira natural e inata, direito à liberdade e propriedade –

conforme está escrito nas tábuas do coração de todos os homens [...]” (SHARP, 1998, p. 55). E Locke a ecoar: “O homem nasceu, como já foi provado, com um direito à liberdade perfeita e em pleno gozo de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, assim como qualquer outro homem ou grupo de homens na terra; a natureza lhe proporciona, então, não somente o poder de preservar aquilo que lhe pertence – ou seja, sua vida, sua liberdade, seus bens – contra as depredações e as tentativas de outros homens, mas de julgar e punir as infrações daquela lei em outros, quando ele está convencido que a ofensa merece, e até com a morte, em crimes em que ele considera que a atrocidade a justifica” (LOCKE, capt. VII, § 87).

Com Locke, a teoria não apenas ganha reforço, mas ancora uma nova teoria do sujeito – o sujeito como proprietário de sua vida, sua consciência, sua identidade, conforme o expõe Étienne Balibar em *Citoyen-sujet*, p. 133: “Assim, posso considerar que o que é ‘eu’, ‘eu mesmo’ (*myself*) ou ‘meu si’ (*my self*) é como uma ‘coisa’ que possuo (*own*) ou que reconheço (*own* novamente) ou que reconheço que possuo efetivamente porque fui eu que a fiz ou que a pensei” (SAFATLE, 2020, aula 6, p 8).

A personalidade pode agora ser entendida com o duplo sentido de identidade (*self*) e posse (*own*). Com John Locke, “A consciência é o que me permite apropriar-me da memória, assim como me apropriar dos objetos, compreendidos agora sob a forma da representação, da mesma maneira que os sujeitos que trabalham se apropriam do mundo. O pensamento é compreendido sob o mesmo horizonte que o trabalho. Na verdade, o pensamento será uma forma possível de trabalho, talvez mesmo a forma mais importante” (SAFATLE, 2020, aula 6, p 8). E acima de tudo e todos, pairando sobre liberdade e propriedade como seu garantidor, está o Estado. Como bem o diz Alberto Ribeiro de Barros, “O principal argumento (dos soldados Levellers) era de que, sendo os homens naturalmente livres, a única razão pela qual eles concordariam em instituir um governo seria a de que tivessem a garantia da manutenção da propriedade de sua pessoa e de seus bens. Para os Levellers, a única razão da obediência política seria a garantia dos direitos naturais à vida e aos bens adquiridos pelo trabalho” (BARROS, 2010, p. 13).

Ao perceber uma continuidade impossível entre o primitivo e o proprietário, Rousseau elaborava sob forma de contínuo aquilo que, aos olhos do Novo Mundo observando o Velho Mundo, só poderia ser visto como ruptura, diferença insuperável. As crônicas de viajantes são frequentes e se

transformaram praticamente em leitura de salão no século XVIII. O próprio Rousseau se diz um ávido leitor dessa literatura. E o que surge desses relatos, como daqueles famosos diálogos entre o Barão de Lahontan e Kandiaronk, chefe Wendat², “estadista excepcionalmente brilhante”, é uma crítica aguda ao homem europeu. Nessas crônicas, “o sábio Wendat, fundando-se sobre suas próprias observações etnográficas de Montreal, Nova York e Paris, lança um olhar extremamente crítico sobre as ideias e costumes europeus em matéria de religião, política, saúde e vida sexual” (GRAEBER, 2019, p. 10). Está surgindo a análise ameríndia da sociedade branca e que dará origem desde ao *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* até ao que Krenak chama de “o mito da civilização”.

Desse mito faz parte a invenção do trabalho, do excedente, da exploração e da propriedade.

Já é tempo, nessa altura do texto, de começarmos a enfrentar a ameaça do conceito de “totalidade das coisas”, aquilo que (segundo nossa interpretação) se chama entre nós “individualidade”. Diremos, em primeiro lugar, que a subjetividade (esteja ela sob forma forte, liberal, ou incipiente, grega antiga, ou apenas como ameaça potencial, Mbyá) antecede tanto o Estado quanto a propriedade, que o “eu” antecede o “meu”, que sem o “eu” não pode haver o “meu”. Nos próximos passos, vamos asseverar que sem mais essa “conquista” ocidental do “sujeito”, não poderíamos sequer problematizar esse outro conceito que é um verdadeiro bastião civilizatório: a “liberdade”.

Sem individualidade não há liberdade

"A história metafísica do conceito de liberdade é, essencialmente, a história de sua aliança com a subjetividade", diz Paul Ricoeur (RICOEUR, 2000, pp. 991, 992). Por isso, ao procurar – e não achar – o conceito de liberdade em Aristóteles, ele questiona: “não será porque também não existe nele conceito de sujeito e de subjetividade”? De passagem, Ricoeur qualifica a subjetividade como “um terremoto nas profundezas do pensamento do ser”. Para ele, “três condições de emergência da

² Os Hurões Wendat são indígenas do sul do Canadá de família linguística iroquesa



subjetividade são essenciais para a história profunda da liberdade”. Em primeiro, “a liberdade deve ser concebida como infinita para que se torne, no sentido forte do termo, subjetiva”; é o que a meditação de Santo Agostinho produz, ao ampliar os limites do poder de escolha do mundo grego para a *voluntas* do livre-arbítrio cristão – “o selo do infinito sobre a liberdade”. O segundo limiar para a emergência da liberdade como subjetividade é o representado pelo *cogito* cartesiano: “a liberdade é uma dimensão do *cogito sum*; é a posição mesma do *cogito* se arrancando da dúvida e se assegurando de si; é a liberdade de pensamento enquanto tal, o ‘livre pensar’ no sentido mais fundamental do termo”. E o terceiro limiar consiste no reconhecimento da antinomia entre liberdade e natureza, o que só pode ser pensado a partir de Newton e Kant “com a unificação da natureza sob uma única legislação” e com a liberdade como aquilo que não se conjuga com a natureza, “exilada que está de toda natureza”.

A noção de individualidade, de eu, de pessoa, em nossa civilização é uma lenta construção. De fato, se formos aceitar que ela se funda sobre os três limiares de Ricoeur, sua acepção completa, moderna, data apenas do século XVII. É isso que fará dizer a Marcel Mauss, em “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, aquela de ‘eu’” (in *Sociologia e Antropologia*), “como é recente o termo filosófico ‘eu’, quão recentes a ‘categoria do eu’, o ‘culto do eu’ (sua aberração) e o respeito do eu...” (MAUSS, 2004, p. 335).

E se sem essa “metafísica do sujeito” não há “metafísica da liberdade”, não teria feito sequer sentido antes da modernidade ouvir alguém (como Hobbes, Locke ou Rousseau) teorizar sobre um idílico “estado de natureza” vivido como liberdade e igualdade.

“Os selvagens são mais livres que nós”

À luz desse par significativo “liberdade-subjetividade” soa aberrante a dita “liberdade dos selvagens” que arrebatava o imaginário europeu do Novo Mundo. Diz o padre jesuíta Lallemand, em 1644, a respeito dos Wendat dos quais é originário o chefe Kandiaronk: “Não creio que haja, na face da terra, gente mais livre que eles” (GRAEBER, 2019, p. 7). Ora, como poderia haver noção de liberdade entre aqueles que não construíram a noção de individualidade?



Exemplo radical de inexistência absoluta do conceito de pessoa está entre os Canacas da Nova Caledônia, arquipélago melanésio, no Pacífico Sul, e até hoje um território francês. Sua cultura foi estudada em profundidade por Maurice Leenhardt, antropólogo e missionário, em sua obra *Do Kamo*.

Do kamo é o que vive, tudo que vive: o homem, o animal, a árvore, o inhame, o espírito ancestral. A vida é percebida como contínuo que perpassa e não se detém em nada. Entre os Canacas, não há indivíduo: “O lugar vazio é ele, e é ele que tem um nome” (LEENHARDT, 1998, p. 249). Poderíamos dizer que, tal como o lugar da chefia entre os Guaranis é o vazio de poder, o lugar do nome entre os Canacas é o vazio de existência. O nome indica justamente o lugar que a pessoa não ocupa, assim como a chefia indica o poder que não se exerce.

Antes de prosseguir, um aparte sobre as formas que esse nome pode tomar entre os melanésios e como sua exuberância aponta para a existência como fluxo contínuo. É o próprio Leenhardt quem narra: “Mais original ainda é o signo da pessoa em Buka, nas ilhas Salomão, ligado a uma frase musical. Cada um compõe a sua e se faz conhecer por ela. Se por acaso for pouco dotado para levar a termo essa criação, cria-se uma para ele, aprende-se para que cada um a conheça e saiba que o designa, e se lhe ensina a seguir para que se reconheça nela e saiba que esta é ele mesmo. Confere-se a ele, simultaneamente, uma personalidade sonora e musical” (LEENHARDT, 1998, p. 245). Com muito cuidado, Leenhardt está sempre a corrigir seus próprios deslizes e não cessa de lembrar que mais que pessoa, deve-se falar de personagem entre os melanésios. A indiferenciação da pessoa na sociedade Canaca a faz caber, como veremos adiante, no que Louis Dumont chama de “sociedade holista”.

O corpo, *locus* de nossa pessoa é, para o melanésio, um lugar impreciso, percebido apenas enquanto se relacione com seu entorno, este sim *do kamo*. No dizer de Leenhardt, o corpo é “a veste da personagem” (LEENHARDT, 1998, p. 248) e não importa esse corpo isolado, essa “personagem sem papel” (LEENHARDT, 1998, p. 267), mas sim como suas “extremidades” se relacionam com seu arredor mágico e simbólico. Esse relacionamento, como já dissemos, é propriamente uma continuidade. É o que diz Leenhardt sobre “a projeção sobre a mandioca da existência do homem. O homem ignora sua própria existência, ele não pode apreendê-la. Mas ele a discerne através dessa



imagem percebida na mandioca como na tela de um teatro de sombras. Sua existência é aos seus olhos idêntica àquela do inhame. E o sentimento profundo que vivencia de sua identificação com a natureza confirma a ele que esse ciclo corresponde à realidade. Diríamos que ele apreende sua identidade por meio de um mito que ele nem formulou e nem percebeu, mas que vive. Entretanto, esse mito vivido, e longe ainda de ser formulado, o impede de circunscrever em si mesmo a experiência que ele tem do transcorrer de sua própria existência” (GUSDORF, 1984, p. 136). Esse relacionamento do selvagem com sua mandioca nos vale a oportunidade de uma profunda observação de antropologia política de André-Georges Haudricourt e que vai exatamente na direção de nossa proposta para este texto de que antes da política vem a ontologia. No seu artigo *Domesticação dos animais, cultura das plantas e tratamento do outro*, Haudricourt estabelece uma correlação entre técnicas de gestão da natureza e construção de sistemas políticos. Distinguem-se, segundo o antropólogo, dois grandes tipos de relações. A primeira é a que ele chama de “indireta-negativa”, exemplificada na cultura do arroz selvagem na antiga China ou da mandioca pelos melanésios da Nova Caledônia, um cultivo praticado por todos os povos tropicais vivendo à beira de florestas: “Nunca há contato brutal no espaço nem simultaneidade no tempo com o ser domesticado [...] Isso está em relação com a fragilidade da planta. Quando a colonização introduziu o gado na Nova Caledônia, foi uma catástrofe para a agricultura indígena...”. A segunda, a “direta-positiva”, é exemplificada pela criação de ovelhas: “O modelo exige um contato permanente com o ser domesticado. O pastor acompanha seu rebanho noite e dia com seu bastão e seus cães [...] toda ruptura de barreira seria catastrófica, ele deve ter sempre seu bastão à mão”. De onde, após uma detalhada descrição desses dois modos de gestão da natureza, Haudricourt acaba por concluir: “será absurdo se perguntar se os deuses que comandam, as morais que ordenam, as filosofias que transcendem não teriam algo a ver com a ovelha [...]? E se as morais que explicam e as filosofias da imanência não teriam a ver com a mandioca e o arroz [...]?” (HAUDRICOURT, 1962, pp. 40-50). Quebrar essa imanência, limitar o Canaca a seu corpo (ao termo de um doloroso processo de aculturação) é, por isso, condená-lo à ausência, àquilo que Georges Gusdorf chama de sua “irrealidade anatômica”. Diz Leenhardt: “O primitivo é o homem que não percebeu o laço que o une a seu corpo e manteve-se desde então incapaz de singularizá-lo” (GUSDORF, 1984, p. 135). Nada



mais distante de nossos conceitos de “propriedade de si”, de Estado, de “morais que ordenam” e de nossa consequente sede por liberdade.

Outra consequência inexistente da inexistência do corpo e da pessoa é a morte: “A primeira observação a notar”, diz Leenhardt, “é a ausência, entre os Canacas, de uma representação da morte. Eles têm, ao contrário, a da perenidade da vida. [...] Onde nós vemos continuidade da vida e cesura, o Canaca vê perenidade”. Por isso, a dissolução orgânica do cadáver não basta para designar o limite de uma existência e, por isso também, esse cadáver, “nenhum termo o designa” (GUSDORF, 1984, p. 137).

Antes de abandonar Leenhardt, anotemos outra semelhança entre os Canacas e os Guaranis, o papel do chefe como falante: “seu discurso – no qual se conservam os melhores trechos da literatura oral das gerações – é um ato sagrado [...]. E podemos dizer, para sermos precisos, que a essência da autoridade do chefe repousa, toda ela, sobre uma qualidade exclusiva e que lhe é própria: é ele mesmo o “Verbo do clã” (LEENHARDT, 1998, p 200).

O Mal é o Um

Voltemos agora a seguir os passos de Clastres. Como já foi dito anteriormente, o chefe Guarani tem entre suas prerrogativas aquela da palavra. Ele a emprega de maneira branda, pacificadora, redundante, para manter a ordem, resguardar a tradição. Exportando a constatação para o ambiente Canaca, poderíamos dizer que sua função é defender e resguardar *Do Kamo*, o *continuum* vital. A palavra do chefe é conservadora: “Enquanto o chefe estiver no discurso e no que chamei o “discurso edificante”, que é um discurso vazio, ele não tem poder. Ele conta a história da tribo, as razões que a fizeram... [...]. É um discurso contra a mudança [...] (ele) é prisioneiro no espaço da linguagem. Enquanto estiver no espaço da linguagem, ele está no interior de um círculo de giz e não pode sair. Ele é o homem que fala, nada mais” (CLASTRES, 2017, p. 211).

“Mas há uma outra palavra, um outro discurso, articulado não pelos chefes, mas por esses homens que, nos séculos XV e XVI, arrastavam atrás de si milhares de índios em loucas migrações em busca



da pátria dos deuses: é o discurso dos *karai*, é a palavra profética, palavra virulenta, eminentemente subversiva que chama os índios a empreender o que se deve reconhecer como a destruição da sociedade. O apelo dos profetas para o abandono da terra má, isto é, da sociedade tal como ela era, para alcançar a Terra sem Mal, a sociedade da felicidade divina, implicava a condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas” (CLASTRES, 2017, p. 187).

Portador de uma revelação que o enlevou e vai enlevar outros, o poderoso *karai* articula a linguagem de tal maneira a revelar nela a vida secreta das palavras, o que não pode ser dito, que converte a libertação final em ruína final, e que demarca toda a distância entre o divino e o humano. “Os profetas, armados apenas de seus logoi, podiam determinar uma ‘mobilização’ dos índios, podiam realizar esta coisa impossível na sociedade primitiva: unificar na migração religiosa a diversidade múltipla das tribos. [...]. Então talvez seja preciso retificar a ideia da palavra como oposto da violência. Se o chefe selvagem é obrigado a um dever de palavra inocente, a sociedade primitiva pode também, evidentemente em condições determinadas, se voltar para a escuta de uma outra palavra, esquecendo que essa palavra é dita como um comando: é a palavra profética. No discurso dos profetas jaz talvez em germe o discurso do poder, e sob os traços exaltados do condutor de homens que diz o desejo dos homens se dissimula talvez a figura silenciosa do Déspota” (CLASTRES, 2017, pp. 189, 190).

Mas o que de fato diz a palavra do profeta? Diz que o Um, identificado com o Mal, é o que pretende à completude, à separação. O passo de Clastres – de que o Mal é o Estado – é dado em nome de que a política antecede a economia. Sugerimos, ao apontar para essa outra interpretação de que o Um seja o indivíduo, a coisa ou a pessoa isolada, que a ontologia (ou a religiosidade), por sua vez, antecede a política e que é nele, nesse espanto metafísico, que deve ser colocado o acento. Dizem os *karai*, ecoando as palavras de Tupã, que “as coisas em sua totalidade são uma: e para nós, que não desejamos isso, são más” (CLASTRES, 2017, p. 153). Esse Um é o próprio da incompletude, do corruptível, do finito pretendendo à totalidade. Essa totalidade que o perigoso *karai* nomeia não é o Todo, “categoria talvez ausente desse pensamento”, sugere Clastres. Trata-se, na verdade, de “nomear a unidade nas coisas, nomear as coisas segundo sua unidade” (CLASTRES, 2017, p. 155). De fato, “as coisas em sua totalidade” são as coisas tomadas uma a uma. Ora, “cada coisa [...] que



compõe o mundo – o céu e a terra, a água e o fogo, os vegetais e os animais, os homens enfim – é marcada, gravada pelo selo maléfico do Um” (CLASTRES, 2017, p. 154). Esse Um é o que queremos associar à noção de indivíduo, cindido, "fraturado". “De toda coisa em movimento sobre uma trajetória, de toda coisa mortal, dir-se-á – o pensamento Guaraní diz – que ela é uma. O Um: ancoragem da morte. A morte: destino daquilo que é um. Por que são mortais as coisas que compõem o mundo imperfeito? Porque são finitas, porque são incompletas. Aquilo que é corruptível morre de inacabamento, o Um qualifica o incompleto” (CLASTRES, 2017, p. 155).

No que resulta sair do mundo para ouvir a palavra do além (dos deuses, do cosmos, do vazio, das montanhas) e algum dia retornar como ser de exceção para divulgar a tal palavra do além? Segundo Louis Dumont, resulta justamente no nascimento do indivíduo. Na Índia, “há mais de dois mil anos, a sociedade é caracterizada por dois traços complementares: a sociedade impõe a todos uma interdependência estreita que substitui relações constrangentes ao indivíduo tal que o conhecemos, mas, por outro lado, a instituição da renúncia ao mundo permite a plena independência para quem quer que escolha essa via. [...] O homem que procura a verdade última abandona a vida social e seus constrangimentos para se consagrar a seu progresso e seu destino próprios. Quando ele olha atrás de si o mundo social, ele o vê à distância, como algo sem realidade, e a descoberta de si se confunde, para ele, não com a salvação no sentido cristão, mas com a liberação dos entraves da vida tal como ela é vivida neste mundo. O renunciante se basta, só se preocupa consigo. Seu pensamento é semelhante ao do indivíduo moderno, mas com uma diferença essencial: nós vivemos dentro do mundo social, ele vive fora. [...]. Comparativamente, nós somos “indivíduos-dentro-do-mundo”, indivíduos mundanos, ele é indivíduo extramundano. [...] A partir dele, podemos formular a hipótese seguinte: se o individualismo deve aparecer em uma sociedade do tipo tradicional, holista, será em oposição à sociedade e como uma espécie de suplementação em relação a ela, isto é, sob a forma do indivíduo-fora-do-mundo. Será possível pensar que o individualismo começou dessa maneira no Ocidente? É precisamente o que vou tentar mostrar...” (DUMONT, 1991, pp. 38, 39).

Arriscamo-nos a propor que o profeta *karai* (ou o renunciante, ou ainda Zaratustra) desce de sua montanha como quem deixa a eternidade e, como o Sol, vai em direção ao seu eterno retorno, seu



declínio. O *karai* lidera migrações inteiras em direção à sua morte, à sua temporalidade (note-se a imagem do “mar indo com o Sol”, como marca temporal): “[...] os índios Guaranis vagabundeavam ainda, outrora, à procura de sua verdadeira terra natal, que eles supunham, que sabiam situada lá longe, do lado do sol nascente, “o lado de nossa face”. E muitas vezes, chegados lá, nas praias, nas fronteiras da terra má, quase à vista da meta, o mesmo ardil dos deuses, a mesma dor, o mesmo fracasso: obstáculo à eternidade, *o mar indo com o sol*” (CLASTRES, 2017, p. 156, grifo do autor).

O *karai* é o tempo, a revelação do tempo (Cronos que dá e tira, que tira e devolve) que subtrai os Guaranis da sincronia (*continuum* vital do mito) e os entrega à diacronia (fragmentação individualista do tempo) e, no tempo e com o tempo, os condena. O *karai* promete ao *contínuo Mbyá* (que enquanto *contínuo* já habitava o domínio dos deuses, a Terra sem Mal, *do kamo* ameríndio) que sua palavra fragmenta em *coletividade Mbyá*, uma liberdade – mais: uma libertação! – que é uma perfídia: retira-lhe a liberdade pré-individual (ou melhor, uma liberdade que sequer é inflexão na condição pré-individual) e promete lhe devolver uma libertação pós-individual. Jogo de poder. “Palavra profética, poder dessa palavra: teríamos nela o lugar originário do poder, o começo do Estado no Verbo? Profetas conquistadores das almas antes de serem senhores dos homens? Talvez” (CLASTRES, 2017, p. 190).

O Bem não está em se reconhecer separado, mas sim em se conhecer “vestígio” de Tupã. Na Terra sem Mal, nada pode ser dito Um: um habitante da região do não-Um “é um homem, sem dúvida, mas é também o outro do homem, um deus” (CLASTRES, 2017, p. 155). Eis a palavra dos *karai*, “descoberta trágica”, então. Numa reviravolta total, numa inversão absoluta como sói às grandes narrativas míticas, é propriamente o Mal que a palavra do profeta acaba por engendrar: ao contrário do pacífico chefe Mbyá, o *karai*, ao se fazer campeão contra o Mal, se ampara da palavra e, com seu discurso performático, ao exortar todos a segui-lo como hierofante, rompe a sociedade holista, diz “você”, “você” e “você”, individua, separa, “totaliza”, tanto fechando circuitos abertos (as “mônadas” Mbyá) quanto reunindo esses circuitos, ora isolados, em grupos de indivíduos (a coletividade Mbyá) que exorta então a uma grande marcha revolucionária até a terra sem Mal.

Será justamente por sua causa, por causa do profeta e de sua palavra escatológica que os Guaranis puderam se perceber crescendo, puderam crescer em comunidades populosas, deixando de ser na



acepção precisa do autor, uma sociedade primitiva, aquela que recusa ser grande, assim como recusa o poder?³ Ao crescer desmedidamente, sem controle (e esse descontrole talvez tenha algum parentesco com a febre individualizante do profeta), os Guaranis se expõem à ruína, se fazem nação, se afundam no Estado.

Tudo isso por conta da palavra. O profeta de Clastres (como o renunciante de Dumont, como o Zaratustra de Nietzsche), quando retorna ao mundo, quando perde o pudor da palavra, quando se esquece de ser uma circunscrição da palavra e passa a manejá-la, expõe a si e aos outros à ipseidade. Uma sociedade pode morrer pela boca.

Virada linguística e superação da individualidade

Em nosso percurso, acompanhamos Paul Ricoeur, segundo o qual "A história metafísica do conceito de liberdade é, essencialmente, a história de sua aliança com a subjetividade". Também notamos como andam próximas as esferas da linguagem e do mundo, uma espelhando a outra (o “grande espelho” de Wittgenstein): a palavra assegura a firmeza da estrutura do mundo e é esse o papel central do chefe nas sociedades primitivas – manter o mundo conforme sua tradição, expressando-o com eloquência; na linguagem, entretanto, pode também aflorar um mundo secreto e esse, se transmitido, se transforma em lepra; a articulação da linguagem (em forma de palavra ou, simplesmente de sons ou notas – o caso do assobio que designa a pessoa ou personagem nas Ilhas Salomão) é mágica; a linguagem regula o mundo, estipula as zonas de ser e não-ser, atribui lugares e valores: um nome pode não ter referência (ser *Sinnlos*, como diria Frege, pai da lógica contemporânea) e designar um lugar vazio (como o indivíduo dos Canacas), assim como o objeto de um mundo (o cadáver europeu, por exemplo) pode não ter nome por não existir em outro (como entre os Canacas). A linguagem é senhora. Ao observar os primitivos, arriscamos dizer que a tragédia cósmica não está consubstanciada em nenhum outro lugar mais que na própria linguagem.

³ CLASTRES, 2017, p. 207: “Para que uma sociedade seja primitiva, ela deve ser pequena. Para que uma sociedade seja pequena, ela deve recusar ser grande...”.



Por isso, vamos aqui nos permitir escorregar a reflexão antropológica para o âmbito de nossa cultura contemporânea. Porque se somos filhos de uma virada linguística, estamos em delicado ponto de mutação. Para limitarmos-nos ao objeto desse texto, indagaremos especificamente se ainda fará sentido a noção de liberdade numa era pós-ontológica e pós-metafísica, em que o mundo e, destarte, o sujeito, perderam sua premência para se tornarem regiões, ou melhor, “relevos” (“calos”, diria Wittgenstein) da linguagem.

Estaremos redescobrimo um valor diferente e anterior da linguagem que foi, ao longo dos séculos, profanada? “As culturas primitivas, ao contrário, mais preocupadas em celebrar a linguagem do que em servir-se dela, souberam manter com ela essa relação interior que é já em si mesma aliança com o sagrado” (CLASTRES, 2017, p. 119).

Permitamo-nos, aqui, uma conjectura: será por acaso que a lógica, disciplina que floresceu radicalmente em nossos dois últimos séculos ao se debruçar sobre a estrutura de nossa linguagem, será por acaso, dizíamos, que é sobre seu solo que voltaram a florescer, justamente, os arbustos da metafísica? Pensamos em Kripke, Putnam, Lewis, Armstrong, C.B. Martin, Rodriguez-Pereyra, nas discussões redivivas sobre universais, mundos possíveis, quando não, assumidamente, sobre metafísica contemporânea (“uma metafísica ontologicamente séria”, diria Martin). Não terá, com a tal virada linguística, renascido nos nós de nossos espíritos filosofantes a “esperança” ou a “mística” da magia da linguagem? Veja-se, por exemplo, Wittgenstein: na avaliação de David Pears, Wittgenstein passa “de uma linguagem espelho do mundo a uma realidade que não é mais que uma sombra da gramática, de um mundo que impõe sua estrutura à linguagem a uma gramática que determina a essência de cada coisa” (PEARS, 1993, 4ª capa). É a palavra fazendo mundo. Não estará tal estado de coisas a autorizar um paralelo com a força mágica da palavra Mbyá?⁴ Não estaremos nos situando, no domínio de uma perspectiva romântica reconfigurada, em uma espécie de aliança da razão com a sensibilidade (ou de uma superação da razão) para levar o homem do belo ao sublime, do temporal ao intemporal, do próprio ao impróprio, do autoral ao anônimo, utilizando

⁴ CLASTRES, 2017, p. 147: “A criação verbal, proveniente da preocupação de nomear seres e coisas conforme sua dimensão mascarada, segundo seu ser divino, resulta assim em uma transmutação linguística do universo cotidiano, em um Grande Falar (*Grand Parler*) que se chegou a pensar que era uma língua secreta”.



para tanto nossos instrumentos “transcendentais” – a estética e a lógica? Ao superar a própria inflexão gramatical do sujeito, não estaremos reencontrando na linguagem uma “aliança com o sagrado”? Nesse caso, então, se nossa conjectura tiver algum fundamento, estaremos em breve também abordando a questão da liberdade de outra maneira: não mais como liberdade intramundana, valor elevado da individualidade e da coletividade social, mas, ao caminhar com os Mbyá para ganhar distância do Mal – o Um, aquilo que pretende se fechar sobre si e formar uma unidade isolada, hecceidade, individualidade –, nos aproximando de um novo mundo. Diferentemente dos Mbyá, entretanto, nosso movimento se justifica: já havíamos de há muito sucumbido ao Mal da individualidade, o Um, e acompanhar nossos *karai* em direção à Terra sem Mal faz, por isso mesmo, sentido.

Derrida acredita em uma liberdade além do sujeito, em uma “decisão passiva” por uma “heteronomia sem servidão” (DERRIDA, 2003, p. 210), liberdade “heterogênea e rebelde, irreduzível ao direito, ao poder, à economia da redenção” (DERRIDA, 2003, p. 15). E fala da “espera sem horizonte de uma messianicidade sem messianismo” (DERRIDA, 2003, p. 211).

Quem sabe não estejamos desenvolvendo em nosso tempo uma espécie de teologia negativa, silente, mas nem por isso menos grandiosa e propulsora que aquela dos primitivos ameríndios e melanésios. Estamos somando nossas vozes ao “canto geral” dos selvagens.

Desontologizados (livres da ilusão do ser), desipseizados (livres da insistência individual), desmoralizados (livres da invenção da moral), não iremos para além do “mar maléfico” como místicos ao além, mas como palavras cantadas, como assovios, ou como sinais linguísticos, livres da própria liberdade.



REFERÊNCIAS

- CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- DERRIDA, J. *Voyous*. Paris: Éditions Galilée, 2003.
- DUMONT, L. *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, Collection Points, série Essais, 1991.
- RICOEUR, P. "Liberté". *Encyclopaedia Universalis. Dictionnaire de la philosophie*. Paris: Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 2000, pp. 977-994.
- GRAEBER, D. *La sagesse de Kandiaronk: la critique indigène, le mythe du progrès et la naissance de la Gauche*. Revue du MAUSS, permanente, 28 septembre 2019, <https://www.journaldumauss.net/?La-sagesse-de-Kandiaronk-la-critique-indigene-le-mythe-du-progres-et-la>, acesso em 30/7/2025.
- GUSDORF, G. *Mythe et métaphysique*. Paris: Flammarion, Collection Champs, 1984.
- HAUDRICOURT, A.G. "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui". Paris: *L'Homme*, 1962, tome 2, n°1, pp. 40-50.
- LEENHARDT, M. *Do Kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard, Collection Tel, 1998.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Clube do Livro Liberal.
- MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. 11^{ème} édition. Paris : PUF, 2004
- KRENAK, A. *Entrevista à Revista Cult*. São Paulo: Revista Cult 251, 2019
- PEARS, D. *La pensée-Wittgenstein : du Tractatus aux Recherches Philosophiques*. Trad. par Christiane Chauviré. Paris: Éditions Aubier, Collection Philosophie, 1993.
- RIBEIRO G. DE BARROS, A. "Levellers e os direitos e liberdades constitucionais". *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, 17, 2/2010, pp. 07-20
- SAFATLE, V. *Uma arqueologia da Liberdade no Ocidente*. Aulas FFLCH – USP 2020.
- SHARP, A (edited by). *The English Levellers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.