

# FILOSOFIA POLÍTICA E TRADIÇÃO INDÍGENA AMAZÔNICA: POLÍTICA SEM AUTORIDADE ENTRE OS KATXUYANA

## *POLITICAL PHILOSOPHY AND INDIGENOUS TRADITION IN AMAZON: POLITICS WITHOUT AUTHORITY AMONG THE KATXUYANA PEOPLE*

*Daniel Arruda Nascimento*<sup>1</sup>

**Resumo:** Com uma frequência cada vez maior e com uma solicitação que reúne teóricos e ativistas políticos, alguns autores têm esboçado a preocupação com o esgotamento da forma estatal para a organização do convívio e dos negócios humanos, bem como levantado questões sobre a possibilidade de se conceber formas outras que ajudem a solucionar antigos e novos problemas políticos. Seria o Estado o inimigo comum da filosofia política contemporânea? Seria apropriado à filosofia buscar alternativas à organização política nomeada de Estado? Estabelecendo um diálogo com Pierre Clastres e Hannah Arendt, lidando privilegiadamente com o conceito de autoridade, tem o presente artigo o objetivo de trazer à baila o impasse da fórmula estatal, consultando outros modelos de poder que orientam a organização de sociedades de homens. Para essa finalidade, as linhas que se seguem se aproximarão da tradição indígena amazônica e de uma espécie de política que não se funda na autoridade, tendo como base de observação as aldeias do povo Katxuyana e seu modo de ser político.

**Palavras-chave:** Tradição indígena. Estado. Autoridade. Katxuyana.

**Abstract:** With a higher frequency and with a request that gather together scholars and political activists, some authors have started to worry on the breakdown of the state form to organize the human life and business. They are also raising the questions about the possibility of conceiving other forms which can help to solve old and new political problems. Is the State the common enemy of the contemporary political philosophy? Is it appropriated to the philosophy to search alternatives to the political organization we call State? Providing a dialog with Pierre Clastres and Hannah Arendt, dealing specially with the concept of authority, the present article has the objective of mooting the impasse of the state formula, consulting other models of power that guide the organization of man societies. In order to achieve it, the following lines will come closer to the indigenous tradition in Brazilian Amazon and to a kind of politics that is not grounded in authority, taking as a foothold the native villages of Katxuyana people and its political way of being.

**Keywords:** Indigenous tradition. State. Authority. Katxuyana.

Com uma frequência cada vez maior e com uma solicitação que reúne teóricos e ativistas políticos, alguns autores têm esboçado a preocupação com o esgotamento da forma estatal para a organização do convívio e dos negócios humanos, bem como levantado questões sobre a possibilidade de se conceber formas outras que ajudem a

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Professor Adjunto do Instituto de Ciências da Sociedade da Universidade Federal Fluminense - UFF. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí - UFPI. E-mail: danielarrudanascimento@id.uff.br.

solucionar antigos e novos problemas políticos. Giorgio Agamben, considerado aqui como um desses porta-vozes, está atento às angústias de fins de século e tem uma intenção bem clara ao publicar *La comunità che viene* em 1990, com um novo lançamento em maio de 2001: provocar um debate sobre a supressão da forma estatal, embora aí a sua reflexão apareça mais como a reivindicação de uma singularidade qualquer, sem identidade e sem pertencimento. Segundo o filósofo italiano, o reconhecimento do regime democrático-espetacular no qual vivemos (esse espaço histórico da linguagem alienada e nociva à humanidade), atualmente hegemônico, sendo a culminância da forma estatal, exige de nós o pensamento de uma comunidade sem Estado (AGAMBEN, 2001, p. 66-69). “Porque o fato novo da política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista e controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade)” (AGAMBEN, 2001, p. 67, grifos do original). No mesmo par de anos, com a publicação de *Império*, Antonio Negri e Michael Hardt compreendem que no caminho da constituição de uma nova subjetividade política contra o que eles denominam de poder imperial – constituição essa que é simultaneamente necessidade e possibilidade do nosso tempo – está a crítica à legitimidade do Estado, cujo funcionamento não pode ser dissociado do seu nascimento e dos anseios absolutistas modernos. Quando a comunicação política oficial se ocupa de nos convencer de que tanto o poder imperial quanto a forma estatal a seu serviço são naturais ou universais, a política aparece como algo dado, como algo imediato ou imanente. “A neutralização da imaginação transcendental é o primeiro sentido no qual o político, no domínio imperial, é ontológico” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 376). Seria o Estado então o inimigo comum da filosofia política contemporânea? Seria apropriado à filosofia buscar alternativas à organização política nomeada de *Estado*?

O axioma de que o Estado é fruto de um estado superior ou último de qualquer organização política entre homens que vivem juntos precisa ser assim posto em questão. E diante da pergunta *se é possível uma organização social que não dependa da fórmula estatal*, convém observar que, especialmente para nós que somos do continente sul-americano, um paradigma nos é dado tanto por testemunhas que entre nós ainda resistem aos programas de assimilação ou genocídio, quanto por teóricos da antropologia política que delas se ocuparam. O livro clássico de Pierre Clastres, intitulado *A sociedade contra Estado*, se inicia com uma citação de Friedrich Nietzsche, no qual o poder é definido em termos de uma relação de comando-obediência, e normalmente articulado com o uso da violência, mas quer ponderar a existência de

outros modos de conceber o poder político. Contornando habilmente as dificuldades impostas pelo nosso etnocentrismo europeu, o antropólogo francês nos mostra que há outros modelos de poder que orientam a organização de sociedades de homens. A alternativa que o interessa, que aqui também no motiva, é encontrada entre as comunidades indígenas da América Latina, especialmente as amazônicas, infelizmente chamadas por nós de *arcaicas* ou *primitivas* (CLASTRES, 1979, p. 7). A maioria das etnias indígenas amazônicas possui um arranjo político que ainda se assemelha à descrição proposta no livro. Ou melhor, embora os povos amazônicos sejam dinâmicos e possam sofrer reconfigurações políticas, isto é, não são povos sem história, ou povos que estacionaram em um determinado estágio histórico, a descrição do livro é ainda bastante atual<sup>2</sup>. Um bom exemplo é o povo Katxuyana<sup>3</sup>. Imprescindível é estarmos dispostos, ao cogitar alternativas ao impasse estatal, a procurar modos outros que iluminem o campo das possibilidades.

Impõe-se antes de tudo a superação de dois preconceitos comuns no meio acadêmico. Primeiro, que somente é permitido à filosofia descer de sua posição encastelada para um empirismo de primeiro contato em ocasiões muito especiais, e na maioria das vezes por gente que já demonstrou anteriormente habitar o mesmo castelo. Poderia a filosofia política civilizada se permitir visitar uma aldeia indígena amazônica? Se a filosofia precisa assumir no nosso tempo a tarefa e o risco de pensar a nossa realidade política e contribuir não apenas para o seu desvelamento, mas para a transformação do mundo, “autores como Pierre Clastres são muito úteis. Eles demonstram com rigor que a opção pelo Estado e pelo poder coercitivo que o funda não é mais do que isso: uma entre várias outras possibilidades de organização social” (MATOS, 2014, p. 275). Segundo preconceito, que diante de problemas políticos sérios em uma sociedade complexa como a nossa, acenar para o exame de espaços políticos

---

<sup>2</sup> O presente artigo se insere no âmbito das ações do Programa de Extensão Educação Patrimonial em Oriximiná da Universidade Federal Fluminense, de cuja equipe faz parte o autor. Trata-se de uma intervenção em etnoeducação em escolas de comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas do município de Oriximiná, no Estado do Pará, na fronteira com o Estado do Amazonas, que funciona já há alguns anos com o apoio do Programa de Extensão Universitária do Ministério da Educação. As linhas que se seguem são motivadas pela surpreendente afinidade entre a realidade encontrada junto às aldeias indígenas nas quais trabalhamos e as análises teóricas de Pierre Clastres.

<sup>3</sup> Os *Katxuyana* são um grupo indígena de aproximadamente quatrocentas pessoas que pertencem ao conjunto de povos ameríndios da família linguística *karib* e se reconhecem como gente do rio *Katxuru*, um dos afluentes do rio Trombetas, por sua vez um volumoso afluente do rio Amazonas. Habitam basicamente em duas aldeias: Santidade e Chapéu. Sua escolha para iluminar a reflexão que se propõe nestas linhas se justifica tanto pela proximidade permanente com o Programa de Extensão Educação Patrimonial em Oriximiná quanto pelo seu pequeno número demográfico. Em recente revisão da forma escrita de sua língua, ficou decidido que a melhor grafia para identificá-los seria *Katxuyana* e não *Kaxuyana*, embora esta última seja a forma mais encontrada na literatura acadêmica.

considerados primitivos só pode ser uma piada de mau gosto. Isto porque estamos acostumados a tratar sociedades organizadas politicamente sem a referência estatal como sociedades carentes de algo, sociedades privadas de algo, como se a história tivesse um único sentido, como se toda comunidade de homens devesse cumprir etapas evolutivas até chegar a um único estado ótimo, como se o Estado fosse o destino de toda sociedade. “Com efeito, cada um de nós traz em si, interiorizada como a fé do crente, essa certeza de que a sociedade existe para o Estado” (CLASTRES, 1979, p. 183). Todavia as comunidades indígenas amazônicas não têm Estado.

Um conceito que pode nos ajudar a bem compreender as questões que aqui se pretende abordar é aquele da *autoridade*. A ideia de autoridade é anterior à ideia de Estado na história do pensamento político ocidental, pelo menos no que se refere à sua expressão moderna mais própria, mas o Estado não teria se consolidado sem o apoio do conceito de autoridade, não na forma como o concebemos. Inversamente, é hoje possível avaliar a crise do Estado, bem como da representação de todo tipo, pela crise da autoridade. Bem entendido, a autoridade está em crise. Este é o motivo pelo qual Hannah Arendt inicia o seu capítulo sobre o tema corrigindo o seu título e indagando *o que foi a autoridade*, visto que ela desapareceu no mundo contemporâneo (ARENDR, 2009, p. 127). A autoridade é algo que exige sempre a relação hierárquica entre aquele que exerce a autoridade e aquele que a reconhece. Ancorada no reconhecimento e no respeito, a autoridade é incompatível com a persuasão por não depender de uma relação igualitária e procedimentos de argumentação. O diálogo que tem como finalidade o convencimento do outro deve tomar esse outro como um interlocutor que está em uma relação simétrica, como alguém capaz de compreender o que se diz e capaz de estabelecer uma livre convicção sobre o que se diz, toda vez que o discurso é demandado. A diferença fundamental que distingue os homens entre si, permitindo que cada homem pense e fale diferentemente, deve ser colocada de lado quando os homens se reúnem no espaço do discurso comum (ARENDR, 2004, p. 188-189). A autoridade é também incompatível com a violência por não demandar meios externos de coerção ou força bruta. Qualificamos como autoritário um comportamento que abusa da autoridade, que extrapola os limites, normalmente com o uso da violência física ou verbal. É provável que o mais contundente indício de que vivemos uma crise da autoridade seja a sua trivial e frequente associação com a violência, o que parece ser uma decorrência de uma outra confusão que tem assolado o nosso universo político, a identificação entre poder e violência (ARENDR, 2011). Se o pai precisa convencer com a força de

argumentos ou usar da força física para com o seu filho toda vez que lhe pede para fazer ou se abster de fazer algo, a sua autoridade se encontra ameaçada, ou ele já a perdeu inteiramente. O mesmo vale para a relação entre professor e aluno, médico e paciente, governante e governado.

A autoridade estava ausente da experiência política grega, mas o seu nascimento enquanto realidade política no mundo romano só foi possível mediante a contribuição de um filósofo grego já cansado da maneira usual ateniense de lidar com os negócios da coletividade, dependente demais da persuasão nos assuntos internos ou da violência nos assuntos externos (ARENDDT, 2009, p. 129-131). Platão buscava encontrar um conceito que comunicasse permanência e durabilidade ao espaço público, que pudesse ao mesmo tempo fundamentar a legitimidade (ou legitimar o exercício do poder), justificar a obediência e manter a liberdade daqueles que deveriam obedecer. O conceito de autoridade serviu muito bem a este fim. O nascedouro do corpo político ocidental viu crescer em relevância a autoridade, que se transformou no ponto de apoio dos organismos políticos e nas subsequentes formas estatais. Posteriormente, mesmo onde a tradição sucumbia, a autoridade mantinha-se como um pilar para o edifício político ocidental. “Dentre a tradição, a religião e a autoridade [...] a autoridade se mostrou o elemento mais estável” (ARENDDT, 2009, p. 130). Não sem motivos a crise da autoridade, bastante recente se a compararmos com o ocaso da tradição e da religião, agarra-se onde pode e lança mão corriqueiramente da violência que se tornou a ela adjacente. O recurso ao elemento que ainda resta no edifício político-jurídico ocidental, se bem que já completamente transfigurado, traz para o campo da justiça a violência institucional ainda sob a licença da autoridade. Não é à toa que em linguagem popular os policiais – justamente a extremidade capilar do poder institucional, o braço oficial de força física, o lugar no qual o Estado materializa o seu celebrado monopólio da violência – sejam conhecidos e apelidados de *autoridade*.

Platão muda sensivelmente o seu posicionamento teórico e a sua estratégia argumentativa ao longo da vida. A razão como governante na *República* dá lugar à lei como um princípio legítimo de coerção, comando e ordem, em *Leis* (ARENDDT, 2004, p. 145-148). Platão percebeu ao longo de uma vida de experiências e reflexões que o governo de leis é melhor que o governo de homens. Ele percebeu que, entre governantes e governados, a autoridade é necessária para tornar possível a convivência entre os homens na cidade e que a lei deve ser a fonte da autoridade. Isto ficou para a história do pensamento filosófico-político ocidental como uma cláusula pétrea. O fato de sermos

educados para obedecer às leis (e aos governantes em razão da competência que lhes é outorgada pelas leis) é a fonte da autoridade das leis. Nós as reconhecemos como dignas de obediência. Reconhecemos que elas devem pairar sobre nós e que nossa vida depende deste reconhecimento. Sendo assim, uma vez criadas as instituições que encarnam a autoridade, a relação de comando e obediência está bem sedimentada e terá livre curso entre os homens. Desde a argumentação platônica e a sua realização política pelos romanos, com todo o reforço teórico adicionado pelos contratualistas e pela moral eclesiástica medieval, sabemos que o respeito à autoridade garante a ordem social e a paz. Não foi isto que aprendemos de Thomas Hobbes de Malmesbury? O filósofo inglês diria que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (HOBBS, 1979, p. 75). Afinal, a geração do Estado tem como objetivo “assegurar a paz” (HOBBS, 1979, p. 106).

As comunidades tradicionais, herdeiras em sua tradição do que convencionamos denominar de sociedades primitivas, são sociedades caracterizadas pela ausência de formação estatal e da autoridade hierárquica. Isto não significa dizer que nelas não exista poder político. O que parece mais certo é que o próprio poder político seja definido de outro modo.

Não é evidente para nós que coerção e subordinação constituam a essência do poder político *em toda parte e em todo o sempre*. [...] A nossa cultura, desde as suas origens, pensa o poder político em termos de relações hierarquizadas e autoritárias de comando-obediência. [...] Decidir que certas culturas são desprovidas de poder político porque nada oferecem de comparável ao que a nossa apresenta não é uma proposta científica: antes denota, no fim das contas, uma pobreza evidente do conceito (CLASTRES, 1979, p. 11-15, grifos do original).

Nas sociedades indígenas estudadas por Clastres não se consumou a grande separação entre os que mandam e os que obedecem. Nelas, o poder não se destaca da sociedade, como ocorre em nossa realidade, na qual o poder é exercido sobre a sociedade e, se necessário, contra ela. No mundo dos selvagens, o poder político se confunde com a própria sociedade, e é essa coincidência que torna possível a negação de coisas similares ao Estado e à economia de mercado, constructos separados da comunidade (MATOS, 2014, p. 276).

As comunidades indígenas brasileiras, atualmente concentradas na região amazônica, são comunidades que não conhecem o Estado nem a autoridade, embora conheçam o poder político. Se “os primeiros cronistas diziam, no século XVI, acerca

dos índios brasileiros, que estes eram gente sem fé, sem rei, sem lei” (CLASTRES, 1979, p. 181), acertavam em cheio ao menos em uma das suas impressões: os índios brasileiros não têm rei<sup>4</sup>. Os Katxuyana admitem claramente a figura do cacique em suas aldeias, do assim chamado *pata yotono* (que significa literalmente *dono da aldeia*, ainda que a palavra *dono* não possua aí nenhum sentido próximo a *proprietário*), mas não permitem qualquer comportamento ou governo que seria comparável à postura de um rei, nem deixam que o cacique arrogue a si um poder que não lhe fora confiado<sup>5</sup>. A figura de um cacique geral para todas as aldeias seria inconcebível e visto mais como uma artimanha dos brancos para controlá-los com maior facilidade. É difícil mesmo distinguir quem são os caciques das aldeias, seja porque não há traços de distinção no cotidiano da vida comunitária, seja porque o nome às vezes é empregado para designar simplesmente um adulto pai de família. É possível também encontrar entre eles os que entendem que o nome de cacique deve se estendido às esposas dos caciques, ou vice versa, para o caso de ser uma mulher a cacique, o que não é de todo raro na região.

Não há pois rei na tribo, mas um chefe que não é um chefe de Estado. O que é que isso significa? Simplesmente que o chefe não dispõe de autoridade alguma, de qualquer poder de coerção, de nenhum meio de dar uma ordem. O chefe não é um comandante, as pessoas da tribo não têm nenhum dever de obedecer. *O espaço da chefia não é o lugar do poder*, e a figura (muito mal designada) do “chefe” selvagem não prefigura em nada a de um futuro déspota. Não é certamente da chefia primitiva que se pode deduzir o aparelho estatal em geral (CLASTRES, 1979, p. 199, grifos do original).

Nas denominadas sociedades primitivas, o poder político é exterior à chefia, está em outro lugar. “O atributo mais notável do chefe índio consiste na sua carência quase

---

<sup>4</sup> Com relação à existência de *leis*, uma profunda diferença é necessário pontuar. Nas comunidades indígenas brasileiras, quem faz as vezes de lei é a tradição, da qual são testemunhas os mais velhos. Mas a *tradição* tem aí outro sentido e outra função que as leis civis. A tradição guarda os *saberes tradicionais*, ela se mantém em uma relação de sustento existencial com uma cultura própria. Esses saberes tradicionais permitem a uma comunidade tradicional se identificar e se preservar enquanto tal, eles são aqueles saberes que permitem a essas comunidades não somente solucionar os problemas que se apresentam no cotidiano, mas fazer a memória de sua constituição enquanto grupo distinto e transmiti-lo aos mais novos. O estatuto foi anuído pelo Decreto nº 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e definiu as comunidades tradicionais como grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

<sup>5</sup> A adequação da aplicação das teses de Pierre Clastres aos povos da região, identificados também como povos guianenses, já fora notada por Peter Rivière, onde a frouxidão da organização social não é encarada como uma negatividade ou desvantagem diante de sociedades com estruturas sociais complexas e formalmente institucionalizadas (RIVIÈRE, 2001, p. 25; GIRARDI, 2011, p. 41).

completa de autoridade; a função política parece ser, no seio dessas populações, só muito tenuemente diferenciada” (CLASTRES, 1979, p. 26). O cacique exerce um poder impotente e uma governança sem autoridade, ele é apenas o responsável por fazer a paz quando a comunidade está perturbada, moderar os diversos interesses correndo as casas da aldeia, ser generoso com os seus bens e estar atento às necessidades materiais do grupo, fazer o uso da palavra e falar em público. O chefe tem o uso da palavra conciliatória e a primazia do recurso à tradição e aos mais velhos da comunidade (CLASTRES, 1979, p. 200), mas o seu discurso não é um discurso de poder, “sua palavra não pode ser palavra de poder, de autoridade, de comando” (CLASTRES, 1979, p. 152). O cacique entre os Katxuyana é aquele que *trabalha bem*, administra bem os trabalhos comuns da aldeia, como a coordenação das construções ou a organização das roças e dos dias de mutirão. Na escolha do cacique há eleição, com variados sistemas de votação e apuração de votos, onde votam todos os homens e mulheres acima de quatorze anos, onde, se há uma forte tendência à influência hereditária, ela não é determinante para a escolha. Desde jovens, os membros da comunidade são observados nas tarefas da lida diária. A sua reputação será averiguada pelos trabalhos que já realizou na aldeia, organizando expedições na mata para tirar madeira ou caçar, subindo o rio para pescar, organizando refeições comuns, a escola ou o culto. O bom cacique é aquele que *arruma bem* as coisas da aldeia. E, longe de ser alguém que se beneficia da posição social, é o cacique aquele que *mais trabalha*, que deve estar a serviço da comunidade, que deve dar o exemplo. Por isso, a sua ausência na aldeia é sempre sentida.

Alguns autores já chamaram a atenção para o fato da chefia indígena ser sempre precária. Eduardo Viveiros de Castro, analisando em especial o caso dos índios Tupinambá, se refere a uma característica da constituição política das comunidades indígenas que considero oportuno identificar de *dinâmica da insegurança permanente*. O antropólogo carioca salienta que os índios brasileiros, por não terem soberanos ou por não estarem sujeitos a ninguém, estavam tão mal acostumados a obedecer que o padre jesuíta espanhol José de Anchieta, no ano 1554 da colonização, reclama das condições das novas terras e de seus habitantes, escrevendo em carta que “não há quem os obrigue pela força a obedecer” (CASTRO, 2002, p. 216). Antes dele, Peter Rivière havia sublinhado que os índios guianenses tinham uma formação política tão diversa e que a autoridade política era tão débil que as disputas mais sérias não podiam ser resolvidas, resultando invariavelmente em migração, geralmente dos insatisfeitos (RIVIÈRE, 2001,



p. 51). Os caciques Katxuyana reconhecem que a sua permanência enquanto caciques é precária. Lá nos pequenos grupos da floresta amazônica, a autoridade é substituída pela *aceitação*. Os caciques sabem que podem ser destituídos se a comunidade entender que eles não estão mais preparados para liderar, que mediante a fragilização de suas posturas diante da aldeia outros podem ser escolhidos para ocupar o lugar de cacique. Para se manterem na posição de cacique, eles possuem apenas a aceitação do grupo fundada no prestígio que conquistaram ao longo do tempo.

Deste modo, são as decisões na aldeia tomadas coletivamente. Todas as decisões importantes, com exceção das decisões de mero expediente, devem ser coletivas. Não existem decisões sem a consulta aos outros caciques e à aldeia em reunião, sem a escuta aos mais velhos que estão ali para ensinar. Os caciques Katxuyana não cogitam decidir sozinhos simplesmente porque uma decisão assim não tem efeito, eles não têm como impor a decisão ao grupo, nem teriam como sozinhos realizar materialmente as tarefas maiores. Nem passaria pela cabeça de um cacique de uma aldeia amazônica decidir contra a sua comunidade. Um cacique deve ter a habilidade de compreender a vontade do grupo ao qual pertence, lá onde sua voz é uma, apenas mais uma voz destinada a convencer e a ser convencida.

Planificador das atividades econômicas e cerimoniais do grupo, o líder não possui qualquer poder de decisão; nada lhe assegura que as suas “ordens” serão executadas: esta fragilidade permanente de um poder que não cessa de ser contestado dá o seu *tom* ao exercício da função: o poder do chefe depende unicamente do muito bem querer do grupo (CLASTRES, 1979, p. 35, grifos do original).

Se a expressão *política sem autoridade* pode dar a entender que se cuida de uma carência, precisamos aqui desfazer a má impressão do título para um leitor de primeira viagem. O que as denominadas sociedades primitivas pretendem com a manutenção de um poder político precário é evitar a apropriação e a conseqüente acumulação de poder, sempre pernicioso para a alma humana e para o grupo que dela dependerá. Estamos diante de uma estratégia amadurecida por uma sabedoria que não é recente. A opção pela liderança sem autoridade não é acidental. “O poder é exatamente o que estas sociedades quiseram que ele fosse” (CLASTRES, 1979, p. 41). Quem dera que a nossa civilização aprendesse um pouco dessa esperteza indígena. “Descobrimo o grande parentesco do poder e da natureza, como dupla limitação do universo da cultura, as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a virulência da

autoridade política”. Elas cuidaram para que o poder não aparecesse “senão como negatividade imediatamente dominada” (CLASTRES, 1979, pp. 42-43).

O cacique Katxuyana está diretamente acessível, uma vez que mora ao lado. A casa de sua família nuclear não se distingue da casa das demais famílias nucleares. Trata-se de algo bem diverso de uma imagem transcendental do poder, inatingível como o castelo kafkiano, no qual são criadas estruturas burocráticas de separação, instâncias, hierarquias e representantes. Os índios amazônicos não adotaram internamente aquela tática comum dos governos dos brancos de criar órgãos intermediários de poder, mais ou menos autônomos, com o objetivo exclusivo de tornar o centro do poder mais distante e menos sensível às necessidades do grupo e às demandas das relações horizontais de poder.

As normas das sociedades sem Estado são igualitárias, dado que sustentadas por um consenso social interno cuja principal função é impedir o surgimento de órgãos autônomos de poder, entendidos como estruturas separadas da sociedade. Essa é a mais importante função do chefe nessas sociedades: marcar, com sua presença, um lugar que deve ser constantemente vigiado e controlado pela tribo (MATOS, 2014, p. 280).

De acordo com Clastres, os selvagens sem Estado da América do Sul pressentiram que uma autoridade exterior à sociedade representaria um risco mortal, potente o suficiente para negar a diferença entre cultura e natureza. Tal autoridade, uma vez admitida na sua legalidade própria separada da natureza, se traduziria em ações violentas muito próximas das forças naturais, sendo ambas as experiências limitadoras da cultura (MATOS, 2014, p. 276-277).

Isto vale inclusive para as funções de justiça. Para dirimir os conflitos internos que eventualmente surjam, e inevitavelmente algum conflito vai surgir do convívio humano, os caciques Katxuyana não tem mais que a palavra. Há normalmente três caciques em cada aldeia, que devem intervir quando necessário para reestabelecer o equilíbrio entre os membros da comunidade. Se surge um conflito no cotidiano da aldeia, se, por exemplo, um homem invade um terreno que foi destinado à roça de outro homem, o primeiro cacique, tomando pé da situação, envia o terceiro cacique para conversar. Se a visita não é suficiente para solucionar o conflito, o segundo cacique é enviado, também para conversar. Se nenhum avanço é obtido, vai lá o primeiro cacique para conversar mais um pouco. A rigor, nenhum deles tem meios de obrigar o homem a liberar o espaço para o outro homem. O que temos aqui é um revezamento da palavra,

usada somente para convencer e conciliar. Outra saída é fazer uma reunião com todos da aldeia na casa grande, ou aproveitar uma ocasião em que estão todos reunidos, como na celebração religiosa. A ação da justiça é mais uma espécie de insistência parental, de onipresença da palavra de alguém que vive junto e quer que a vida siga.

Notei entre os índios o uso da palavra *autoridade*. Tive a oportunidade de participar como ouvinte da primeira etapa da Conferência Nacional de Política Indigenista, realizada na aldeia Chapéu em maio de 2015, reunindo mais de quinze etnias que habitam a região em que hoje está o município de Oriximiná<sup>6</sup>. Quando não há palavra na própria língua para designar algo do mundo dos brancos, do mundo dos *karaiwá*, os índios amazônicos usam a palavra em português mesmo. Não havia nas duas línguas mais faladas no evento de quatro dias, Katxuyana e Waiwai, uma palavra correspondente para traduzir *autoridade*, assim como para traduzir, por exemplo, *respeito*. Mas se a palavra *autoridade* era tomada por empréstimo dos brancos, nem por isso designava a mesma coisa: nas poucas vezes em que foi empregada, não se referia a qualquer relação interna da comunidade, mas ao fato dos caciques quererem ser respeitados pelos brancos, mais enquanto índios do que enquanto líderes. O uso transposto da palavra indicava que as lideranças indígenas reivindicavam ser recebidos pelos brancos como se fossem autoridades. Já a palavra *respeito*, foi empregada com maior assiduidade. Os índios amazônicos sabem que essa é uma palavra que os brancos entendem bem, embora a esvaziem de sentido quando se trata do relacionamento com os povos indígenas, e por isso a repetiam muitas vezes diante das autoridades estatais que lá se fizeram presentes para a conferência. Não ter palavra correspondente na própria língua não significa, porém, que os índios não saibam o que é respeito, mas que o uso da palavra não se faz necessário. As sociedades indígenas possuem uma forte estrutura social com posições sociais bem definidas. Cada um, jovens e adultos, mulheres e homens, sabe qual o seu lugar no grupo e o que lhe cabe fazer: os deveres de cada um torna a vida possível. Isto reduz consideravelmente, se compararmos ao nosso mundo competitivo, as precauções com a própria imagem e o receio de não agradar. Também

---

<sup>6</sup> Durante o primeiro semestre de 2015, fui recebido por algumas semanas pelos Katxuyana nas aldeias Chapéu e Santidade, nas quais pude transitar por diversos espaços, acompanhar a vida diária e conversar com lideranças e outros comunitários, além de professores e alunos da escola local. Agradeço, mais uma vez, a hospitalidade dos que emprestaram suas casas e suas panelas. Programada para acontecer em três etapas no ano de 2015, a Conferência Nacional de Política Indigenista, convocada pelo Decreto Presidencial de 24 de julho de 2014, organizada por representantes dos povos indígenas, com a coordenação do Ministério da Justiça e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), agendou a etapa local em Oriximiná para maio, a etapa regional em Santarém para agosto e a etapa nacional em Brasília para novembro.

os rancores com eventuais palavras duras ou atitudes descabidas no cotidiano. Além disso, dificilmente encontraremos entre os índios uma cordialidade britânica, uma educação de *por favor, obrigado, desculpe-me*. Eles simplesmente não precisam disso. Entre os Katxuyana, uma saudação comum, tal como *oktxe*, parece servir para quase toda situação. A razão para não usarem a palavra *respeito* é não ser tão sentido o desrespeito.

O poder político na tradição indígena amazônica pode nos ajudar a enxergar que alternativas à forma estatal não são de todo impossíveis. Apesar da história do pensamento político ocidental ter nos condenado à impotência toda vez que precisamos enfrentar o problema do poder soberano, consagrado na passagem da natureza ao Estado, e ter nos tornado constitutivamente incapazes de pensar uma política não estatal (cf. AGAMBEN, 1995, p. 121-122), os pontos de resistência que ainda avistamos comunicam qualquer coisa de espantoso, no sentido mais filosófico da expressão. Os elementos de nossa cultura, a educação formal e a historiografia herdada nos guiam no mundo moderno, mas têm para nós um papel suficientemente dúbio. O abandono, nem que seja momentâneo, da leitura que fazemos do nosso próprio mundo contém riscos mas libera forças criativas, tão necessárias aos que anelam por justiça.

Hannah Arendt achou por bem incluir no final de *Entre o passado e o futuro* um ensaio no qual procurava responder à pergunta *a conquista do espaço pelo homem aumentou ou diminuiu sua estatura?*, formulada provocativamente por um congresso em 1963, em plena corrida espacial e dois anos depois do primeiro homem ter visto o nosso planeta do espaço sideral. Não vemos no ensaio, entretanto, nenhuma animação com a conquista do espaço e o desenvolvimento da ciência. Antes, está a autora preocupada com o rebaixamento (ou a possibilidade de destruição) da estatura humana. O acesso ao ponto arquimediano, ou a um ponto no universo exterior ao planeta terrestre, muda o olhar que o homem lança sobre si mesmo. À pensadora política alemã pareceu que

[...] se, desse ponto, olharmos para o que se passa na terra e para as diversas atividades dos homens, isto é, se aplicamos o ponto arquimediano a nós mesmos, essas atividades nos parecerão então, de fato, nada mais que “comportamento manifesto”, que podemos estudar com os mesmos métodos que utilizamos no estudo do comportamento de ratos (ARENDDT, 2009, p. 343).

O risco do olhar exterior projetado sobre nós mesmos é grande. Ele pode revelar o que a proximidade dos olhos tornou imperceptível. Agradável ou desagradável a impressão que desse olhar virá, não podemos evitar que ao final a humanidade tecnológica possa inclusive se assemelhar a um bando de ratos. Mas há vantagens de um olhar exterior e pontos exteriores ao nosso mundo que acessamos sem que o deslocamento para o espaço sideral seja preciso. Estar no coração da floresta amazônica e olhar o mundo civilizado do exterior nos auxiliam a compreender esse mundo civilizado, ou pelo menos olhá-lo sob outro ângulo, vale dizer, um ângulo inovador. A renovação da nossa política também depende desses olhares.

## Referências

- AGAMBEN, G. *La comunità che viene*, Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1995.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida, São Paulo: Perspectiva, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*, tradução de Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*, tradução de André de Macedo Duarte, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- CASTRO, E. V. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*, tradução de Bernardo Frey, Porto: Afrontamento, 1979.
- GIRARDI, L. G. “*Gente do Kaxuru*”: mistura e transformação entre um povo indígena karib-guianense. 2011, 150p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- GRUPIONI, D. F. *Tempo e espaço na Guiana Indígena in Redes de relações nas Guianas*, organização de Dominique Gallois, São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*, tradução de Berilo Vargas, Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, série Os Pensadores, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- MATOS, A. S. M. C. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.
- MELLO, A. R. T. *Tamiriki, Pata Yotono Kwama: a reconstrução de uma casa, a valorização de uma cultura e o protagonismo dos ameríndios Kaxuyana às margens do Rio Cachorro (Oriximiná-PA)*. 2014. 275p. Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- NASCIMENTO, D. A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, São Paulo: LiberArs, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?*, São Paulo: LiberArs, 2014.

QUEIROZ, R. C.; GIRARDI, L. G. Dispersão e concentração indígena nas fronteiras das Guianas: análise do caso Kaxuyana, in *Revista Brasileira do Caribe*, vol. XIII, nº 25, São Luis, Jul-Dez 2012, pp. 15-42.

RIVIÈRE, P. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social ameríndia*, tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, São Paulo: USP, 2001.

VILAÇA, A. O que significa tornar-se o outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, nº 44, outubro/2000.