



CTC  
ANO-30 FLS-20  
BOM ESTUDO

*Antropologia*

Pierre Clastres

# A sociedade contra o Estado

*pesquisas de antropologia politica*

Prefácio de Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman | Tradução de Theo Santiago

Sistema Alexandria

A.L.: 1495808

Tombo: 1760603



CCSP  
Divisão de Bibliotecas

Cosac & Naify

## Da tortura nas sociedades primitivas\*

### 1. A LEI. A ESCRITA

Supõe-se que ninguém deixe de pensar na dureza da lei. *Dura lex sed lex*. Diversos meios foram inventados, segundo as épocas e as sociedades, a fim de conservar sempre fresca a recordação dessa dureza. Entre nós, o mais simples e recente foi a generalização da escola, gratuita e obrigatória. A partir do momento em que a instrução se impôs a todos, a ninguém mais se dava o direito de, sem mentira — sem transgressão —, alegar o seu desconhecimento. Pois, sendo dura, a lei é ao mesmo tempo escrita. A escrita existe em função da lei, a lei habita a escrita; e conhecer uma é não poder mais desconhecer a outra. Toda lei é portanto escrita, toda escrita é índice de lei. Os grandes despotas que servem de marcos para a história no-lo ensinam, assim como todos os reis, imperadores, faraós, todos os Sóis, em suma, que souberam impor aos povos a sua Lei: sempre e por toda a parte, a escrita reinventada proclama de pronto o poder da lei, gravada na pedra, pintada sobre as cascas das árvores, desenhada nos papiros. Até mesmo os *quipos* dos Incas podem ser considerados uma escrita. Longe de se reduzirem a simples processos mnemotécnicos de contabilidade, as cordinhas amarradas eram de *guemão*, *necessariamente*, uma escrita que afirmava a legitimidade da lei imperial, e o terror que ela devia inspirar.

\* Estudo inicialmente publicado em *L'Homme*, XIII, n. 3, 1973.

## 2. O CÓDIGO, O CORPO

Que a lei encontre uma forma de se inscrever em espaços inesperados é o que nos pode ensinar esta ou aquela obra literária. O funcionário de *A colônia penal*<sup>1</sup> explica minuciosamente ao visitante o funcionamento da máquina de escrever a lei:

*Nossa sentença não é severa. Grava-se simplesmente, com auxílio do rasteio, o parágrafo transgredido sobre a pele do culpado. Vai-se, por exemplo, escrever no corpo desse condenado – e o funcionário aponta para o homem: “Respeite o seu superior”.*

E, ao visitante que se surpreende ao saber que o condenado descolhe a sentença que o atinge, o funcionário, cheio de bom senso, responde:

*Sena inutil levá-la ao conhecimento dele, uma vez que vai aprendê-la no próprio corpo.*

E, mais adiante:

*Poet viu que não é fácil ler esse texto com os olhos; pois bem, o homem a decodifica com suas feridas. É sem dúvida um enorme trabalho: são necessárias seis horas para terminar.*

Kafka designa aqui o corpo como superfície de escrita, como superfície apta para receber o texto legível da lei.

E se alguém objetar que é impossível adaptar ao plano dos fatos sociais o que não passa de imaginação de escritor, poder-se-á responder que o delírio kafkiano aparece, no caso, mais como uma antecipação, e que a ficção literária anuncia a mais contemporânea das

1. Franz Kafka, *La Colonie pénitentiaire* (Paris: Le livre de poche, 1971).

realidades. O testemunho de Martchenko<sup>2</sup> ilustra com sobriedade a triplíce aliança, entrevista por Kafka, entre a lei, a escrita e o corpo:

*E então nasceram as tatuagens.*

*Conheci dois antigos prisioneiros comuns transformados em “prisioneiros políticos”, um respondia ao cognome Mousia, o outro a Maqai. Eles tinham a testa e as faces tatuadas: “Comunistas = Carracos”, “Os comunistas sugam o sangue do povo”. Mais tarde, eu tinha encontrado muitos deportados trazendo máximas desse tipo gravadas sobre os seus rostos. Na maioria das vezes, suas testas apresentavam, em letras garrafais: “ESCRAVOS DE KRUCHTCHER”, “ESCRAVO DO P.C.U.S.”.*

Mas alguma coisa na realidade dos campos da URSS no decorrer da década de 60, ultrapassa até a ficção da colônia penal. É que, aqui, o sistema da lei precisa de uma máquina para escrever o seu texto sobre o corpo do prisioneiro que suportaria passivamente a prova, enquanto, no campo real, a triplíce aliança, levada até o seu ponto extremo de estreitamento, elimina a própria necessidade da máquina: ou antes, é o prisioneiro em pessoa que se transforma em máquina de escrever a lei, e que a inscreve sobre seu próprio corpo. Nas colônias penais da Moldávia, a dureza da lei encontra, como meio para se anunciar, a mão, o próprio corpo do culpado-vítima. O limite é alcançado, o prisioneiro está inteiramente fora da lei: quem o diz é o seu corpo escrito.

## 3. O CORPO, O RITO

É muito extenso o número de sociedades primitivas que mostram a importância por elas atribuída ao ingresso dos jovens na idade adulta através da instituição dos chamados ritos de passagem. Esses rituais de iniciação constituem muitas vezes um eixo essencial, em relação ao

2. Anatoli Martchenko, *Mon témoignage*, trad. François Olivier (Paris: Seuil, Col. Combars, 1971).

qual se ordena, em sua totalidade, a vida social e religiosa da comunidade. Ora, quase sempre o rito iniciático considera a utilização do corpo dos iniciados. É, sem qualquer intermediário, o corpo que a sociedade designa como único espaço propício a conter o sinal de um tempo, o traço de uma *passagem*, a determinação de um destino. Em qual segredo inicia o rito que, por um momento, toma completa posse do corpo do iniciado? Proximidade, cumplicidade do corpo e do segredo, do corpo e da verdade revelada pela iniciação: o reconhecimento disso leva a precisar a interrogação. Por que é necessário que o corpo individual seja o ponto de encontro do *éihos* tribal, por que o segredo só pode ser comunicado mediante a operação social do rito sobre o corpo dos jovens? O corpo mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo. Natureza desse saber transmitido pelo rito, função do corpo no desenrolar do rito: dupla questão em que se resolve o problema do sentido da iniciação.

#### 4. O RITO, A TORTURA

*Oh! Horrible visu, et mirabile dicui! Gragas a Deus, terrimanu, e eu vou poder lhes contar tudo aquilo que vi.*

George Catlin<sup>3</sup> acaba de assistir, durante quatro dias, à grande cerimônia anual dos índios Mandan. Na descrição que dela nos oferece, de *fnasse* exemplar, como os desenhos que a ilustram, a testemunha não pode deixar, apesar da admiração que sente por esses grandes guerreiros das Planícies, de manifestar o seu espanto e horror diante do espetáculo do rito. O fato é que, se, através do cerimonial, a sociedade se apodera do corpo, ela não o faz de qualquer maneira: quase que de modo constante — e é isso que aterroriza Catlin — o ritual submete o corpo à *tortura*:

3. George Catlin, *Les Indiens de la prairie*, trad. francesa France Franck e Alain Chechrant (Club des Libraires de France, 1919).

*Um a um, os jovens, já atingidos por quatro dias de completo jejum e por três noites insone, avarçaram em direção aos seus carrascos. Chegaram a hora.*

Com furos pelo corpo e estiletes enterrados nas chagas, enforcamento, amputação, a *derradeira corrida*, carnes rasgadas: parecem inescrutáveis os recursos da crueldade. E, no entanto:

*À impassibilidade, eu poderia até mesmo dizer a serenidade com que esses jovens suportavam o martírio, era ainda mais extraordinária do que o próprio suplício... Alguns deles, ao perceberem que eu estava desenhando, fixaram seus olhos nos meus e sorriram; mas, ouvindo a faca arrastar-lhes a carne, eu não conseguia conter as lágrimas.*

De uma tribo a outra, de uma a outra região, diferem as técnicas, os meios, os objetivos explicitamente afirmados da crueldade; mas a meta é sempre a mesma: provocar o sofrimento. Em outra obra,<sup>4</sup> tivemos a oportunidade de descrever a iniciação dos jovens guayaki, cujos dorso, em toda a sua superfície, são escavados e revolvidos. A dor acaba sempre se tornando insuportável: sem profetir palavra, o torturado desmaia. Entre os famosos Mbayá-Guaykuru do Chaco paraguaio, os jovens, ao alcançarem a idade de admissão na classe dos guerreiros, deviam passar pela prova do sofrimento. Com um afiado osso de jaguar, perfuravam-lhes o pênis e outras partes do corpo. O prego da iniciação, também ali, era o silêncio.

Poder-se-iam multiplicar ao infinito os exemplos que seriam unânimes em nos ensinar uma única e mesma coisa: nas sociedades primitivas, a tortura é a essência do ritual de iniciação. Mas essa crueldade imposta ao corpo, será que ela não visa a avaliar a capacidade de resistência física dos jovens, a tornar a sociedade confiante na qualidade dos seus membros? Seria o objetivo da tortura no rito

4. Clastres, 1972, op. cit.

apenas fornecer a oportunidade de demonstração de um valor individual? Cadlin exprime perfeitamente esse ponto de vista clássico:

*Meu coração padecia com tais espetáculos, e costumes tão abomináveis encheram-me de desgosto: estou, porém, pronto — e de todo o coração — a desolapar os índios, a perdoar-lhes as superstições que os levam a atos de tal selvageria, em virtude da coragem que demonstram, do seu notável poder de resistência, do seu excepcional estoicismo, em suma.*

Entretanto, se nos limitarmos a essa interpretação, estaremos condenados a desconhecer a função do sofrimento, a reduzir infinitamente o alcance de seu propósito, a esquecer que a tribo, através dele, ensina alguma coisa ao indivíduo.

##### 5. A TORTURA. A MEMÓRIA

Os responsáveis pela iniciação procuram estar seguros de que a intensidade do sofrimento chegou ao seu limite máximo. Uma faca de bambu seria mais do que suficiente, entre os Guayaki, para cortar a pele dos iniciados. *Mas isso não seria bastante doloroso. É necessário, pois, utilizar uma pedra que afiada, mas não muito, em vez de cortar, ? dilacerar.* Por isso, um homem conhecedor do assunto vai procurar, no leito de certos riachos, essas pedras que se prestam à tortura.

George Catlin constata entre os Mandan uma igual preocupação com a intensidade de sofrimento:

[...] *O primeiro médico levantava entre os dedos cerca de dois centímetros de carne, que ele perfurava de um lado a outro com a sua faca de escalar, cuidadosamente morisgada, a fim de tornar a operação mais dolorosa.*

E, à semelhança do escarificador guayaki, o xamã dos Mandan não manifesta a menor compaixão:

*Os carrascos aproximavam-se, examinavam-lhe o corte, escrupulosamente. Para que o suplício cessasse, era preciso que ele estivesse, segundo dizem, inteiramente morto, isso é, desmaiado.*

Na exata medida em que a iniciação é, inequivocamente, uma comprovação da coragem pessoal, esta se exprime — se é que podemos dizê-lo — no silêncio oposto ao sofrimento. Entretanto, depois da iniciação, já *aquecido* todo o sofrimento, ainda subsiste algo, um saldo irrevogável, os sulcos deixados no corpo pela operação executada com a faca ou a pedra, as cicatrizes das feridas recebidas. Um homem iniciado é um homem marcado. O objetivo da iniciação, em seu momento de tortura, é marcar o corpo: no ritual iniciático, *a sociedade imprime a sua marca no corpo dos jovens.* Ora, uma cicatriz, um sulco, uma marca são indelévels. Inscritos na profundidade da pele, atestarão para sempre que, se por um lado a dor pode não ser mais do que uma recordação desagradável, ela foi sentida num contexto de medo e de terror. A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança — *o corpo é uma memória.*

Pois o problema é não perder a memória do segredo confiado pela tribo, a memória desse saber de que doravante são depositários os jovens iniciados. Que sabem agora o jovem caçador guayaki, o jovem guerreiro mandan? A marca proclama com segurança o seu pertencimento ao grupo: “És um dos nossos e não te esquecerás disso.” Ao missionário jesuíta Martin Dobrizhoffer<sup>5</sup> falam palavras para qualificar os ritos dos Abipones, que tatuam cruelmente o rosto das jovens, quando se verifica a sua primeira menstruação. E, a uma delas que não consegue evitar um gemido diante das esperanças, eis que, furiosa, grita a anciã que a tortura:

5. Martin Dobrizhoffer, *Historia de los Abipones* (Resistencia [Chaco]: Facultad de Humanidades/ Universidad Nacional del Nordeste, 1967), 3 vols.

*Basta de insolência! Não faças jus à nossa raça! Monstruoso ser para quem uma leve cócaga produzida pelo espinho se torna insuportável! Porventura não sabes que pertences à raça daqueles que consigo trazem as feridas e que se enfileiram entre os vencedores? Tu cobres os teus de vergonha, fúgil mulherinha! Pareceis mais mole do que o algodão. Não há dúvida de que morrerás sozinha. Por acaso algum de nossos heróis te julgara digna, ó medrosa, de te unires a ele?*

E lembramo-nos como, certo dia, em 1963, os Guayaki se certificaram da verdadeira "nacionalidade" de uma jovem paraguaia: arrancando-lhe todas as roupas, descobriam-lhes nos braços as tatuagens tribais. Os brancos tinham-na capturado quando era criança.

Avaliar a resistência pessoal, significar um perencimento social: tais são as duas funções evidentes da iniciação como inscrição de marcas sobre o corpo. Mas estará realmente aí tudo o que a memória adquirida na dor deve guardar? Será de fato preciso passar pela tortura para que haja sempre a lembrança do valor do eu e da consciência tribal, étnica, nacional? Onde está o segredo transmitido, onde se encontra o saber revelado?

#### 6. A MEMÓRIA. A LEI

O ritual de iniciação é uma pedagogia que vai do grupo ao indivíduo, da tribo aos jovens. Pedagogia de afirmação, e não diálogo: é por isso que os iniciados devem permanecer silenciosos quando torturados. Quem cala consente. Em que consentem os jovens? Consentem em aceitar-se no papel que passaram a ter: o de membros integrais de comunidade. *Nada falta, nada sobra*. E estão irreversivelmente marcados como tais. Eis, portanto, o segredo que, na iniciação do grupo, é revelado aos jovens: "Sois um dos nossos. Cada um de vós é semelhante a nós, cada um de vós é semelhante aos outros. Tendes o mesmo nome e não o trocareis. Cada um de vós ocupa entre nós o mesmo espaço e o mesmo lugar: conservá-lo-eis.

Nenhum de vós nos é inferior, nem superior. *E não vos podereis esquecer disso*. As mesmas marcas que deixamos sobre o VOSSO CORPO vos servirão sempre como uma lembrança disso."

Ou, em outros termos, *a sociedade dita a sua lei* aos seus membros, insereve o texto da lei sobre a superfície dos corpos. Supõe-se, pois, que ninguém se esquece da lei que serve de fundamento à vida social da tribo.

Os primeiros cronistas diziam, no século XVI, que os índios brasileiros eram pessoas sem fé, sem rei, sem lei. É certo que essas tribos ignoravam a dura lei separada, aquela que, numa sociedade dividida, impõe o poder de alguns sobre todos os demais. Tal lei, lei de rei, lei do Estrado, os Mandan, os Guaykuru, os Guayaki e os Abipones a ignoram. A lei que eles aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: *Tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém*. A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, *de um poder que lhe escaparia*. A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão. Substância inerente ao grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoal de cumprir a lei. Ouçamos mais uma vez George Catlin:

*Aquela dia, uma das danças em círculo parecia interminável. Um indivíduo, que traçava um círculo de alce enganchado a uma das pernas, era indefinidamente arrastado em torno do círculo e fazia inúteis esforços para livrar-se da carga: nem esta se soltava nem a carne se rasgava. O pobre rapaz corria um perigo de tal monta que clamores de clâmência elevaram-se da multidão. Mas a dança continuava, e prosseguiu até que o mestre-de-cerimônia, em pessoa, deu ordem para parar.*

*Era um jovem particularmente belo. Logo recuperou os sentidos e, não sei como, as forças lhe voltaram. Examinou calmamente a perna dilacerada e sangrenta e a carga ainda enganchada à carne; depois, com um sorriso de desafio, arrastou-se através da multidão que se abria diante*

*dele até a Campina (em nenhuma hipótese os iniciados têm o direito de andar enquanto os seus membros não se viem livres de todos os estites). Logrou percorrer mais de um quilómetro, até um sítio afastada, implorando o Grande Espírito. Esgotado esse tempo, a supuração libertou-o do estite e ele voltou à aldeia, andando sobre as mãos e os joelhos, pois se encontrava num tal estado de esgotamento que não podia levantar-se. Cuidaram-lhe as feridas, deram-lhe de comer, e ele em breve se restabeleceu.*

Que força empurrava o jovem mandan? Não era, por certo, uma pulção masoquista, mas o desejo de fidelidade à lei, a vontade de ser, sem tirar nem pôr, igual aos outros iniciados.

Toda lei, dizíamos, é escrita. Eis que se reconstitui, de certa maneira, a triplíce aliança já identificada: corpo, escrita, lei. As cicatrizes desenhadas sobre o corpo são o rextro inscrito da lei primitiva, é nesse sentido, uma *escrita sobre o corpo*. As sociedades primitivas são, dizem-nos com veemência os autores do *Anni-Étipo*, sociedades da *marcação*. E, nessa medida, as sociedades primitivas são, de facto, sociedades sem escrita, mas, na medida em que a escrita indica antes de tudo a lei separada, distante, despótica, a lei do Estado, que escrevem sobre os seus corpos, os co-dentos de Marchenko. E, precisamente, nunca o afirmaremos com suficiente ênfase, é para conjugar essa lei, lei que institui e garante a desigualdade, é contra a lei do Estado que se coloca a lei primitiva. As sociedades arcaicas, sociedades da marca, são sociedades sem Estado, *sociedades contra o Estado*. A marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: "Tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso". E essa lei não-separada só pode ser inscrita num espaço não-separado: o próprio corpo.

Admirável profundidade dos selvagens, que *de antemão* sabiam tudo isso, e procuravam, ao prego de uma terrível crueldade, impedir o surgimento de uma crueldade ainda mais terrível: a lei escrita sobre o corpo é uma lembrança inesquecível.

## A sociedade contra o Estado

As sociedades primitivas são sociedades sem Estado: esse julgamento de fato, em si mesmo correto, na verdade dissimula uma opinião, um juízo de valor, que prejudica então a possibilidade de constituir uma antropologia política como ciência rigorosa. O que de fato se enuncia é que as sociedades primitivas estão *privadas* de alguma coisa – o Estado – que lhes é, tal como a qualquer outra sociedade – a nossa, por exemplo – necessária. Essas sociedades são, portanto, *incompletas*. Não são exatamente verdadeiras sociedades – não são *políticas* –, e subsistem na experiência talvez dolorosa de uma *falta* – falta do Estado – que elas tentariam, sempre em vão, suprir. De um modo mais ou menos confuso, é isso mesmo o que dizem as crônicas dos viajantes ou os trabalhos dos pesquisadores: não se pode imaginar a sociedade sem o Estado, o Estado é o destino de toda sociedade. Descobre-se nessa abordagem uma fixação etnocêntrica tanto mais sólida quanto é ela, o mais das vezes, inconsciente. A referência imediata, espontânea, é, se não aquilo que melhor se conhece, pelo menos o mais familiar. Cada um de nós traz efetivamente em si, interiorizada como a fé do crente, essa certeza de que a sociedade existe para o Estado. Como conceber então a própria existência das sociedades primitivas, a não ser como espécies à margem da história universal, sobrevivências anacrônicas de uma fase distante e, em todos os lugares há muito ultrapassada? Reconhece-se aqui a outra face do etnocentrismo, a convicção complementar de que a história tem um sentido único, de

que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer as suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização. "Todos os povos policíados foram selvagens", escreve Ray-damenta uma doutrina que, relacionando arbitrariamente o estado de civilização com a civilização do Estado, designa este último como termo necessário atribuído a toda sociedade. Pode-se então indagar o que manteve os últimos povos ainda selvagens.

Por trás das formulações modernas, o velho evolucionismo permanece, na verdade, intacto. Mais delicado para se dissimular na linguagem da antropologia, e não mais na da filosofia, ele aflora contudo ao nível das categorias que pretendem ser científicas. Já se percebeu que, quase sempre, as sociedades arcaicas são determinadas de maneira negativa, sob o critério da falta: sociedades sem Estado, sociedades sem escrita, sociedades sem história. Mostra-se como sendo da mesma ordem a determinação dessas sociedades no plano econômico: sociedades de economia de subsistência. Se, com isso, quisermos significar que as sociedades primitivas desconhecem a economia de mercado onde são escocados os excedentes da produção, nada afirmamos de modo estrito, e contentamo-nos em destacar mais uma falta, sempre com referência ao nosso próprio mundo: essas sociedades que não possuem Estado, escrita, história, também não dispõem de mercado. Todavia, pode objetar o bom senso, para que serve um mercado, se não há excedentes? Ora, a idéia de economia de subsistência contém em si mesma a afirmação implícita de que, se as sociedades primitivas não produzem excedentes, é porque são incapazes de fazê-lo, inteiramente ocupadas que estariam em produzir o mínimo necessário à sobrevivência, à subsistência. Imagem antiga, sempre eficaz, da miséria dos selvagens. E, a fim de explicar essa incapacidade das sociedades primitivas de sair da estagnação de viver o dia-a-dia, dessa alienação permanente na busca de alimentos, invocam-se o subequipamento técnico, a inferioridade tecnológica.

○ que ocorre na realidade? Se entendermos por técnica o conjunto dos processos de que se munem os homens, não para assegurarem o domínio absoluto da natureza (isso só vale para o nosso mundo e seu insano projeto cartesiano cujas consequências ecológicas mal começamos a medir), mas para garantir um domínio do meio natural *adaptado e relativo às suas necessidades*, então não mais podemos falar em inferioridade técnica das sociedades primitivas: elas demonstram uma capacidade de satisfazer suas necessidades pelo menos igual àquela de que se orgulha a sociedade industrial e técnica. Isso equivale a dizer que todo grupo humano chega a exercer, pela força, o mínimo necessário de dominação sobre o meio que ocupa. Até agora não se tem conhecimento de nenhuma sociedade que se haja estabelecido, salvo por meio de coação e violência exterior, sobre um espaço natural impossível de dominar: ou ela desaparece ou muda de território. O que surpreende nos esquimós ou nos australianos é justamente a riqueza, a imaginação e o refinamento da atividade técnica, o poder de invenção e de eficácia demonstrado pelas ferramentas utilizadas por esses povos. Basta fazer uma visita aos museus etnográficos: o rigor de fabricação dos instrumentos da vida cotidiana faz praticamente de cada modesto utensílio uma obra de arte. Não existe portanto hierarquia no campo da técnica, nem tecnologia superior ou inferior; só se pode medir um equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, as necessidades da sociedade. E, sob esse ponto de vista, não parece de forma alguma que as sociedades primitivas se mostraram incapazes de se proporcionar os meios de realizar esse fim. Essa potência de inovação técnica testemunhada pelas sociedades primitivas desdobra-se sem dúvida no tempo. Nada é fornecido de uma só vez, há sempre o paciente trabalho de observação e de pesquisa, a longa sucessão de ensaios, erros, fracassos e êxitos. Os historiadores da pré-história nos dão notícia de quantos milênios foram necessários para que os homens do paleolítico substituíssem os grosseiros bifaces pelas admiráveis lâminas do solutreano. Segundo outro ponto de vista, observa-se que a descoberta da agricultura e a

domesticção das plantas são quase contemporâneas na América e no Velho Mundo. E impõe-se constatar que os ameríndios em nada se mostram inferiores, muito pelo contrário, no que se refere à arte de selecionar e diferenciar múltiplas variedades de plantas úteis.

Detenhamo-nos por um momento no funesto interesse que levou os índios a queterem instrumentos metálicos. Com efeito, ele está diretamente relacionado com a questão da economia nas sociedades primitivas, mas não da maneira que se poderia acreditar. Essas sociedades estariam, segundo se afirma, condenadas à economia de subsistência em razão da inferioridade tecnológica. Como acabamos de ver, esse argumento não tem fundamento em direito nem em fato. *Nem em direito*, porque não existe escala abstrata pela qual se possam medir as "intensidades" tecnológicas: o equipamen- to técnico de uma sociedade não é *diretamente* comparável àquele de uma sociedade diferente, e de nada serve opor o fuzil ao arco. *Nem em fato*, uma vez que a arqueologia, a etnografia, a botânica etc. nos demonstram precisamente a potência de rentabilidade e de eficácia das tecnologias selvagens. Por conseguinte, se as sociedades primitivas repousam numa economia de subsistência, não é por lhes faltar uma habilidade técnica. A verdadeira pergunta que se deve formular é a seguinte: a economia dessas sociedades é realmente uma economia de subsistência? Precisando o sentido das expressões: se por economia de subsistência não nos contentamos em entender economia sem mercado e sem excedentes — o que seria um simples truismo, o puro registro da diferença —, então com efeito se afirma que esse tipo de economia permite à sociedade que ele funda tão-somente subsistir; afirma-se que essa sociedade mobiliza permanentemente a totalidade de suas forças produtivas para fornecer a seus membros o mínimo necessário à subsistência.

Existe aí um preconceito tenaz, curiosamente coextensivo à idéia contraditória e não menos corrente de que o selvagem é preguiçoso. Se em nossa linguagem popular diz-se "trabalhar como um negro", na América do Sul, por outro lado, diz-se "vagabundo

RENTABILIDADE

como um índio". Então, das duas uma: ou o homem das sociedades primitivas, americanas e outras, vive em economia de subsistência — passa quase todo o seu tempo à procura de alimento, ou não vive em economia de subsistência e pode portanto se proporcionar lazeres prolongados fumando em sua rede. Isso chocou claramente os primeiros observadores europeus dos índios do Brasil. Grande era a sua reprovação ao constatarem que laragões cheios de saúde preferiam se empecocar, como mulheres, de pinturas e plumas em vez de regarem com suor as suas áreas cultivadas. Tratava-se portanto de povos que ignoravam deliberadamente que é preciso ganhar o pão com o suor do próprio rosto. Isso era demais, e não durou muito: rapidamente se puseram os índios para trabalhar, e eles começaram a morrer. Dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civilização ocidental, desde a sua aurora: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico: é necessário trabalhar.

Os índios, efetivamente, só dedicavam pouco tempo àquilo a que damos o nome de trabalho. E apesar disso não morriam de fome. As crônicas da época são unânimes em descrever a bela aparência dos adultos, a boa saúde das numerosas crianças, a abundância e variedade dos recursos alimentares. Por conseguinte, a economia de subsistência das tribos indígenas não implicava de forma alguma a angustiada busca, em tempo integral, de alimento. Uma economia de subsistência é, pois, compatível com uma considerável limitação do tempo dedicado às atividades produtivas. Era o que se verificava com as tribos sul-americanas de agricultores, como os Tupi-Guarani, cuja ociosidade irritava igualmente os franceses e os portugueses. A vida econômica desses índios baseava-se sobretudo na agricultura, e, acessoriamente, na caça, na pesca e na coleta. Uma mesma área de cultivo era utilizada por um período ininterrupto de quatro a seis anos. Em seguida, era abandonada, por esgotar-se o solo ou, mais provavelmente, em virtude da invasão do espaço destacado por uma vegetação parasitária de difícil eliminação. O grosso do trabalho, efetuado pelos homens,

consistia em arrotear, por meio de um machado de pedra e com auxílio do fogo, a superfície necessária. Essa tarefa, realizada no fim da estação das chuvas, mobilizava os homens durante um ou dois meses. Quase todo o resto do processo agrícola — plantar, morder, colher —, em conformidade com a divisão sexual do trabalho, era executado pelas mulheres. Donde a seguinte conclusão feliz: os homens, isto é, a metade da população, trabalhavam cerca de dois meses em cada quatro anos! O resto do tempo era passado em ocupações encaixadas não como trabalho, mas como prazer: caça, pesca, festas e bebidas; a satisfazer, enfim, o seu gosto apaixonado pela guerra.

Ora, esses dados maciços, qualitativos, impressionistas, encontram uma brilhante confirmação em pesquisas recentes — algumas em curso — de caráter rigorosamente demonstrativo, já que medem o tempo de trabalho nas sociedades com economia de subsistência. Quer se trate de caçadores-nômades do deserto do Kalahari ou de agricultores sedentários ameríndios, os números obtidos revelam uma divisão média do tempo diário de trabalho inferior a quatro horas por dia. Jacques Lizot, que vive há muitos anos entre os índios Yanomami da Amazônia venezuelana, estabeleceu cronometricamente que a duração média do tempo que os adultos dedicam todos os dias ao trabalho, *incluídas todas as atividades*, mal ultrapassa três horas. Não chegamos, pessoalmente, a realizar cálculos desse gênero entre os Guayaki, caçadores nômades da floresta paraguaiense. Mas pode-se assegurar que os índios — homens e mulheres — passam pelo menos a metade do dia em quase completa ociosidade, uma vez que a caça e a coleta se efetuavam, e não todos os dias, entre, mais ou menos, 6 e 11 horas da manhã. É provável que estudos desse gênero, levados a efeito entre as últimas populações primitivas, resultassem — consideradas as diferenças ecológicas — em resultados muito parecidos.

Estamos portanto bem longe da miserabilidade que envolve a idéia de economia de subsistência. Não só o homem das sociedades primitivas não está de forma alguma sujeito a essa existência animal

que seria a busca permanente para assegurar a sobrevivência, como é ao preço de um tempo de atividade notavelmente curto que ele alcança — e até ultrapassa — esse resultado. Isso significa que as sociedades primitivas dispõem, se assim o desejarem, de todo o tempo necessário para aumentar a produção dos bens materiais. O bom senso questiona: por que razão os homens dessas sociedades queriam trabalhar e produzir mais, quando três ou quatro horas diárias de atividade são suficientes para garantir as necessidades do grupo? De que lhes serviria isso? Qual seria a utilidade dos excedentes assim acumulados? Qual seria o destino desses excedentes? É sempre pela força que os homens trabalham além das suas necessidades. E exatamente essa força está ausente do mundo primitivo: a ausência dessa força externa define inclusive a natureza das sociedades primitivas. Podemos admitir a partir de agora, para qualificar a organização econômica dessas sociedades, a expressão economia de subsistência, desde que não a entendamos no sentido da necessidade de um *déficit*, de uma incapacidade, inerentes a esse tipo de sociedade e à sua tecnologia, mas, ao contrário, no sentido da recusa de um *excesso* inútil, da vontade de restringir a atividade produtiva à satisfação das necessidades. E nada mais. Tanto mais que, para examinar as coisas de mais perto, há efetivamente produção de excedentes nas sociedades primitivas: a quantidade de plantas cultivadas produzidas (mandioca, milho, fumo, algodão etc.) sempre ultrapassa o que é necessário ao consumo do grupo, estando essa produção suplementar, evidentemente, incluída no tempo normal de trabalho. Esse excesso, obtido sem sobretaxa, é consumido, consumado, com finalidades propriamente políticas, por ocasião de festas, convites, visitas de estrangeiros etc. A vantagem de um machado de metal sobre um machado de pedra é evidente demais para que nela nos detenhamos: podemos, no mesmo tempo, realizar com o primeiro talvez dez vezes mais trabalho que com o segundo; ou então executar o mesmo trabalho num tempo dez vezes menor. E, ao descobrirem a superioridade produtiva dos machados dos homens brancos, os índios os desejaram, não para produzirem mais no mesmo tempo, mas para

produzirem a mesma coisa num tempo dez vezes mais curto. Mas foi exatamente o contrário que se verificou, pois, com os machados metálicos, irromperam no mundo primitivo dos índios a violência, a força, o poder, impostos aos selvagens pelos civilizados recém-chegados.

As sociedades primitivas são, como escreve Lizot a propósito dos Yanomami, sociedades de recusa do trabalho: "O desprezo dos Yanomami pelo trabalho e o seu desinteresse por um progresso tecnológico autônomo é certo."<sup>1</sup> Primeiras sociedades do lazer, primeiras sociedades da abundância, na justa e feliz expressão de Marshall Sahlins.

Se o projeto de constituir uma antropologia econômica das sociedades primitivas como disciplina autônoma tem um sentido, este não pode advir da simples consideração da vida econômica dessas sociedades: permanecemos numa etnologia da descrição, na descrição de uma dimensão *não-autônoma* da vida social primitiva. É muito antes, quando essa dimensão do "fato social total" se constitui como esfera autônoma, que a idéia de uma antropologia econômica parece fundamentada: quando desaparece a recusa ao trabalho, quando o sentido do lazer é substituído pelo gosto da acumulação, quando, em síntese, surge no corpo social essa força externa que evocamos antes, essa força sem a qual os selvagens não renunciariam ao lazer e que destrói a sociedade como sociedade primitiva; essa força é a potência de sujeitar, é a capacidade de coerção, é o poder político. Mas, em consequência disso, a antropologia deixa desde então de ser econômica, e perde de alguma forma o seu objeto no próprio instante em que crê agarrá-lo, e a *economia torna-se política*.

Para o homem das sociedades primitivas, a atividade de produção é exatamente medida, delimitada pelas necessidades que têm de ser satisfeitas, estando implícito que se trata essencialmente das necessidades energéticas: a produção é projetada sobre a reconstituição do estoque de energia gasto. Em outros termos, é a vida como natureza que — com exceção dos bens consumidos socialmente por ocasião das festas — fundamenta e determina a quantidade de tempo dedicado a reproduzi-la. Isso equivale a dizer que, uma vez assegurada a satisfação global das necessidades energéticas, nada poderia estimular a sociedade primitiva a desejar produzir mais, isto é, a alienar o seu tempo num trabalho sem finalidade, enquanto esse tempo é disponível para a ociosidade, o jogo, a guerra ou a festa. Quais as condições em que se podem transformar essa relação entre o homem primitivo e a atividade de produção? Sob que condições essa atividade se atribui uma finalidade diferente da satisfação das necessidades energéticas? Temos aí levantada a questão da origem do trabalho como trabalho alienado.

Na sociedade primitiva, sociedade essencialmente igualitária, os homens são senhores de sua atividade, senhores da circulação dos produtos dessa atividade: eles só agem para si próprios, mesmo se a lei de troca dos bens mediatiza a relação direta do homem com o seu produto. Tudo se desarruma, por conseguinte, quando a atividade de produção se afasta do seu objetivo inicial, quando, em vez de produzir apenas para si mesmo, o homem primitivo produz também para os outros, *sem troca e sem reciprocidade*. Só então é que podemos falar em trabalho: quando a regra igualitária de troca deixa de constituir o "código civil" da sociedade, quando a atividade de produção visa a satisfazer as necessidades dos outros, quando a regra de troca é substituída pelo terror da dívida. Na verdade, é exatamente ali que se inscreve a diferença entre o selvagem amazônico e o índio do império inca. O primeiro produz, em suma, para viver, enquanto o segundo trabalha, de mais a mais, para fazer com que os outros vivam — os que não trabalham, os senhores que lhe dizem: cumpre que tu pagues o que nos deves, impõe-se que tu eternamente saldes a dívida que conosco contráste.

Quando, na sociedade primitiva, o econômico se deixa identificar como campo autônomo e definido, quando a atividade de produção se

1. Jacques Lizot, "Economie ou société? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens", *Journal de la Société des Américanistes*, n. 9, 1973, pp. 137-75.

transforma em trabalho alienado, contabilizado e imposto por aqueles que vão tirar proveito dos frutos desse trabalho, é sinal de que a sociedade não é mais primitiva, tornou-se uma sociedade dividida em dominantes e dominados, em senhores e súditos, e de que parou de exercer aquilo que está destinado a matá-la: o poder e o respeito ao poder. A principal divisão da sociedade, aquela que serve de base a todas as outras, inclusive sem dúvida a divisão do trabalho, é a nova disposição vertical entre a base e o cume, é o grande corte político entre detentores da força, seja ela guerreira ou religiosa, e sujeitados a essa força. A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes.

Inacabamento, incompletude, falta: não é absolutamente desse lado que se revela a natureza das sociedades primitivas. Ela impõe-se bem mais como positividade, como domínio do meio ambiente natural e do projeto social, como vontade livre de não deixar escapar para fora de seu ser nada que possa alterá-lo, corrompê-lo e dissolvê-lo. É a isso que nos devemos prender com firmeza: as sociedades primitivas não são os embriões retardatários das sociedades ulteriores, dos corpos sociais de decolagem "normal" interrompida por alguma estranha doença; 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. (Se a história é essa lógica, como podem ainda existir sociedades primitivas?) Tudo isso se traduz, no plano da vida econômica, pela recusa das sociedades primitivas em se deixarem tragar pelo trabalho e pela produção, através da decisão de limitar os estoques às necessidades sociopolíticas, da impossibilidade intrínseca da concorrência — de que serviria, numa sociedade primitiva, ser um rico entre pobres? — em suma, pela proibição, não-formulada ainda que dita, da desigualdade. O que é que determina que numa sociedade primitiva a economia não seja política? Isso se dá, como se vê, devido ao fato da

economia nela não funcionar de maneira autônoma. Poder-se-ia dizer que, nesse sentido, as sociedades primitivas são sociedades sem economia *por retardarem a economia*. Mas deve-se então classificar também como ausência a existência do político nessas sociedades? É preciso admitir que, por se tratar de sociedades "sem lei e sem rei", o campo do político lhes falta? E não tornaríamos dessa forma a cair na rotina clássica de um etnocentrismo para o qual a falta assinala em todos os níveis as diferentes sociedades?

Abordemos pois a questão do político nas sociedades primitivas. Não se trata simplesmente de um problema "interessante", de um tema reservado apenas à reflexão dos especialistas, pois a etnologia ganha as dimensões de uma teoria geral (a construir) da sociedade e da história. A extrema diversidade dos tipos de organização social, a abundância, no tempo e no espaço, de sociedades dessemelhantes, não impedem entretanto a possibilidade de uma ordem na descontinuidade, a possibilidade de uma redução dessa multiplicidade infinita de diferenças. Redução maciça, uma vez que a história só nos oferece, de fato, dois tipos de sociedade absolutamente irreduzíveis um ao outro, duas macro-classes, cada uma das quais reúne em si sociedades que, além de suas diferenças, têm em comum alguma coisa de fundamental. *Existem por um lado as sociedades primitivas, ou sociedades sem Estado; e, por outro lado, as sociedades com Estado*. É a presença ou a ausência da formação estatal (susceptível de assumir múltiplas formas) que fornece a toda sociedade o seu elo lógico, que traça uma linha de irreversível descontinuidade entre as sociedades. O aparecimento do Estado realizou a grande divisão tipológica entre selvagens e civilizados, e traçou uma indelével linha de separação além da qual tudo mudou, pois o Tempo se torna História. Tem-se frequentemente descoberto — e com razão — no movimento da história mundial das acelerações decisivas do seu ritmo. O motor da primeira foi o que se denomina a revolução neolítica (domesticção dos animais, agricultura, descoberta das artes da tecelagem e da cerâmica, sedentarização consequente dos

grupos humanos etc.). Estamos ainda vivendo, e cada vez mais (se nos é lícita a expressão) no prolongamento da segunda aceleração, a revolução industrial do século XIX.

Evidentemente não há dúvida de que a linha de separação neolítica alterou de modo considerável as condições de existência material dos povos outrora paleolíticos. Mas essa transformação teria sido tão radical a ponto de afetar em sua mais extrema profundidade a essência das sociedades? Pode-se falar em um funcionamento diferente dos sistemas sociais, conforme sejam eles pré-neolíticos ou pós-neolíticos? A experiência etnográfica indica antes o contrário. A passagem do nomadismo à sedentarização seria a consequência mais rica da revolução neolítica, no sentido de que permitiu, pela concentração de uma população estabilizada, a formação das cidades e, mais adiante, dos aparelhos de Estado. Mas determina-se que, ao fazer isso, todo "complexo" tecnocultural desprovido de agricultura está necessariamente fadado ao nomadismo. Eis o que é etnograficamente inexacto: uma economia de caça, pesca e coleta não exige obrigatoriamente um modo de vida nômade. Vários exemplos, tanto na América como em outros lugares, o atestam: a ausência de agricultura é compatível com o sedentarismo. Isso permitia suportar, então, que, se certos povos não chegaram a possuir agricultura, no momento em que ela era ecologicamente possível, não foi por inapacidade, atraso tecnológico, inferioridade cultural, porém, mais simplesmente, porque dela não tinham necessidade.

A história pós-colombiana da América apresenta o caso de populações de agricultores sedentários que, sob o efeito de uma revolução técnica (conquista do cavalo e, acessoriamente, das armas de fogo), preferiram abandonar a agricultura para se dedicarem de maneira quase exclusiva à caça, cujo rendimento era multiplicado pela mobilidade dez vezes maior proporcionada pelo cavalo. A partir do momento em que se tornaram eqüestres, as tribos das Planícies da América do Norte ou as do Chaco, na América do Sul, intensificaram e estenderam os seus deslocamentos: contínuo, estamos aí bem longe

do nomadismo em que recaem geralmente os bandos de caçadores-coletores (como os Guayaki do Paraguai), e o abandono da agricultura não se traduziu, para os grupos em questão, pela dispersão demográfica, nem pela transformação da organização social anterior.

Que nos é ensinado por esse movimento de maioridade de sociedades que passaram da caça à agricultura e pelo movimento inverso, de algumas outras, que, partindo da agricultura, chegaram à caça? E que isso parece efetivar-se sem que ocorra qualquer mudança na natureza da sociedade; que esta permanece idêntica a si mesma enquanto se transformam apenas as suas condições de existência material; que a revolução neolítica, se por um lado afetou consideravelmente, e sem dúvida facilitou, a vida material dos grupos humanos de então, por outro lado não acarreta de maneira automática uma perturbação da ordem social. Em outros termos, e no que tangere às sociedades primitivas, a mudança no plano do que o marxismo chama a infra-estrutura econômica não determina de modo algum o seu reflexo consequente, a superestrutura política, já que esta surge independente da sua base material. O continente americano ilustra claramente a autonomia respectiva da economia e da sociedade. Grupos de caçadores-pescadores-coletores, nômades ou não, apresentam as mesmas propriedades sociopolíticas que os seus vizinhos agricultores sedentários: "infra-estruturas" diferentes, "superestruturas" idênticas. Inversamente, as sociedades meso-americanas — sociedades imperiais, sociedades com Estado — eram tributárias de uma agricultura que, mais intensiva que alhures, não ficava muito longe, do ponto de vista do seu nível técnico, da agricultura das tribos "selvagens" da Floresta Tropical: "infra-estrutura" idêntica, "superestruturas" diferentes, uma vez que, num dos casos, se trata de sociedades sem Estado, e, no outro, de Estados acabados.

É então a ruptura política — e não a mudança econômica — que é decisiva. A verdadeira revolução, na proto-história da humanidade, não é a do neolítico, uma vez que ela pode muito bem deixar intacta a antiga organização social, mas a revolução política, é essa apartição

misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas, o que conhecemos sob o nome de Estado. E se se quiser conservar os conceitos marxistas de infra-estrutura e de superestrutura, então talvez seja necessário reconhecer que a infra-estrutura é o político e que a superestrutura é o econômico. Somente uma convulsão estrutural, abissal, pode transformar, destruindo-a como tal, a sociedade primitiva: aquilo que faz surgir em seu seio, ou do exterior, aquilo cuja ausência mesma define essa sociedade, a autoridade da hierarquia, a relação de poder, a dominação dos homens, o Estado. Seria vão procurar sua origem numa hipotética modificação das relações de produção na sociedade primitiva, modificação que, dividindo pouco a pouco a sociedade em ricos e pobres, exploradores e explorados, conduziria mecanicamente à instauração de um órgão de exercício do poder dos primeiros sobre os segundos, ao aparecimento do Estado.

Hipotética, essa modificação da base econômica é ainda mais impossível. Para que, numa dada sociedade, o regime de produção se transforme no sentido de uma maior intensidade de trabalho que visa a uma produção acrescida de bens, é necessário ou que os homens dessa sociedade desejem essa transformação de seu gênero de vida tradicional, ou que, mesmo não a desejando, eles se vejam obrigados por uma violência externa. No segundo caso, nada advém da própria sociedade, que sofre a agressão de uma força externa em benefício da qual o regime de produção vai modificar-se: trabalhar e produzir mais para satisfazer as necessidades dos novos senhores do poder. A opressão política determina, chama, permite a exploração. Mas a evocação de uma tal "encenação" não serve de nada, uma vez que ela coloca uma origem externa, contingente, imediata, da violência estatal, e não a lenta realização das condições internas, socioeconômicas, de seu aparecimento.

O Estado, dizem, é o instrumento que permite à classe dominante exercer sua dominação violenta sobre as classes dominadas. Que seja. Para que haja o aparecimento do Estado, é necessário pois, que exista antes divisão da sociedade em classes sociais antagônicas,

ligadas entre si por relação de exploração. Por conseguinte, a estrutura da sociedade — a divisão em classes — deveria preceder a emergência da máquina estatal. Observemos de passagem a fragilidade dessa concepção puramente instrumental do Estado. Se a sociedade é organizada por opressores capazes de explorar os oprimidos, é que essa capacidade de impor a alienação repousa sobre o uso de uma força, isto é, sobre o que faz da própria subsistência do Estado "monopólio da violência física legítima". A que necessidade responderia desde então a existência de um Estado, uma vez que sua essência — a violência — é imanente à divisão da sociedade, já que é, nesse sentido, dada antecipadamente na opressão exercida por um grupo social sobre os outros? Ele não seria senão o inútil órgão de uma função preenchida antes e alhures.

Articular o aparecimento da máquina estatal com a transformação da estrutura social leva somente a recuar o problema desse aparecimento. É então necessário perguntar por que se produz, no seio de uma sociedade primitiva, isto é, de uma sociedade não-dividida, a nova divisão dos homens em dominantes e dominados. Qual é o motor dessa transformação maior que culminaria na instalação do Estado? Sua emergência sancionaria a legitimidade de uma propriedade privada previamente surgida, e o Estado seria o representante e o protetor dos proprietários. Muito bem. Mas por que se teria o surgimento da propriedade privada num tipo de sociedade que ignora, por recusa-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? O que hoje se sabe das sociedades primitivas não permite mais procurar no nível econômico a origem do político. Não é nesse solo que se enraíza a árvore genealógica do Estado. Nada existe, no funcionamento econômico de uma sociedade primitiva, de uma sociedade sem Estado, que permita a introdução da diferença entre mais ricos e mais pobres, pois aí ninguém tem o estranho desejo de fazer, possuir, parecer mais que seu vizinho.

A capacidade, igual entre todos, de satisfazer as necessidades materiais, e a troca de bens e serviços, que impede constantemente o acúmulo privado dos bens, tornam simplesmente impossível a eclosão de um tal desejo, desejo de posse que é de fato desejo de poder. A sociedade primitiva, primeira sociedade de abundância, não deixa nenhum espaço para o desejo de superabundância.

As sociedades primitivas são sociedades sem Estado porque, nelas, o Estado é impossível. E entretanto todos os povos civilizados foram primeiramente selvagens: o que fez com que o Estado deixasse de ser impossível? Por que os povos cessaram de ser selvagens? Que formidável acontecimento, que revolução permitiram o surgimento da figura do Déspota, daquele que comanda os que obedecem? *De onde provém o poder político?* Mistério, talvez provisório, da origem.

Se parece ainda impossível determinar as condições de aparecimento do Estado, podemos em troca precisar as condições de seu não-aparecimento, e os textos que foram aqui reunidos tentam cercar o espaço do político nas sociedades sem Estado. Sem *fé*, sem lei, sem rei: o que no século XVI o Ocidente dizia dos índios pode estender-se sem dificuldade a toda sociedade primitiva. Este pode ser mesmo o critério de distinção: uma sociedade é primitiva se nela falta o rei, como fonte legítima da lei, isto é, a máquina estatal. Inversamente, toda sociedade não-primitiva é uma sociedade de Estado: pouco importa o regime socioeconômico em vigor. É por isso que podemos reagrupar numa mesma classe os grandes despotismos arcaicos — reis, imperadores da China ou dos Andes, faraós —, as monarquias mais recentes — O Estado sou eu — ou os sistemas sociais contemporâneos, quer o capitalismo seja liberal como na Europa ocidental, ou de Estado como alhures...

Poranto, a tribo não possui um rei, mas um chefe que não é chefe de Estado. O que significa isso? Simplesmente que o chefe não dispõe de nenhuma autoridade, de nenhum 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 obediência. *O espaço da chefia não é o*

*lugar do poder*, e a figura (mal denominada) do "chefe" selvagem não prefigura em nada aquela de um futuro déspota. Certamente não é da chefia primitiva que se pode deduzir o aparelho estatal em geral.

Em que o chefe da tribo não prefigura o chefe de Estado? Em que uma tal antecipação do Estado é impossível no mundo dos selvagens? Essa descontinuidade radical — que torna impensável uma passagem progressiva da chefia primitiva à máquina estatal — se funda naturalmente nessa relação de exclusão que coloca o poder político no exterior da chefia. O que se deve imaginar é um chefe *sem* poder, uma instituição, a chefia, estranha à sua essência, a autoridade. As funções do chefe, tal como foram analisadas acima, mostram perfeitamente que não se trata de funções de autoridade. Essencialmente encarregado de eliminar os conflitos que podem surgir entre indivíduos, famílias, linhagens etc., ele só dispõe, para restabelecer a ordem e a concórdia, do *prestígio* que lhe reconhece a sociedade. Mas evidentemente *prestígio* não significa poder, e os meios que o chefe detém para realizar sua tarefa de pacificador limitam-se ao uso exclusivo da palavra: não para arbitrar entre as partes opostas, pois o chefe não é um juiz e não pode se permitir tomar partido por um ou por outro; mas para, armado apenas de sua eloquência, tentar persuadir as pessoas da necessidade de se apaziguar, de renunciar às injúrias, de imitar os ancestrais que sempre viveram no bom entendimento. Empreendimento cuja vitória nunca é certa, aposta sempre incerta, pois *a palavra do chefe não tem força de lei*. Se o esforço de persuasão fracassa, então o conflito corre o risco de se resolver pela violência e o prestígio do chefe pode muito bem não sobreviver a isso, uma vez que ele deu provas de sua importância em realizar o que se espera dele.

Em função de que a tribo estima que tal homem é digno de ser um chefe? No fim das contas, somente em função de sua competência "técnica": dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras, ofensivas ou defensivas. E, de forma alguma, a sociedade deixa o chefe ir além desse limite técnico,

ela jamais deixa uma superioridade técnica se transformar em autoridade política. O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma — verdadeiro lugar do poder — que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe. É por isso que é impossível para o chefe alterar essa relação em seu proveito, colocar a sociedade a seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que denominamos poder: a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em *déspota*.

Grande vigilância, de certo modo, a que a tribo submete o chefe, prisioneiro em um espaço do qual ela não o deixa sair. Mas tem ele desejo de sair? É possível que um chefe deseje ser chefe? Que ele queira substituir o serviço e o interesse do grupo pela realização do seu próprio desejo? Que a satisfação do seu interesse pessoal ultrapasse a submissão ao projeto coletivo? Em virtude do estrito controle a que a sociedade — por sua natureza de sociedade primitiva e não, é claro, por cuidado consciente e deliberado de vigilância — submete, como *tudo o resto*, a prática do líder, raros são os casos de chefes colocados em situação de transgredir a lei primitiva: *tu não és mais que os outros*. Raros certamente, mas não inexistentes: acontece às vezes que um chefe queira *bançar o chefe*, e não por cálculo maquiavélico, mas antes porque definitivamente ele não tem escolha, não pode fazer de outro modo. Expliquemo-nos. Em regra geral, um chefe não tenta (ele nem mesmo sonha) subverter a relação normal (conforme às normas) que mantém com seu grupo, subver-são que, de servidor da tribo, faria dele o senhor. Essa relação normal, o grande cacique Aiyaykin, chefe guerreiro de uma tribo abipone do Chaco argentino, a definiu perfeitamente na resposta que deu a um oficial espanhol que queria convencê-lo a levar sua tribo a uma guerra que ela não desejava: “Os Abipones, por um costume recebido de seus ancestrais, fazem tudo de acordo com sua vontade e não de acordo com a do seu cacique. Cabe a mim dirigi-los, mas eu não poderia prejudicar nenhum dos meus sem prejudicar a mim mesmo; se eu utilizasse as ordens ou a força com meus companheiros, logo

eles me dariam as costas. Prefiro ser amado e não temido por eles”. E, não dividimos, a maior parte dos chefes indígenas teria sustentado o mesmo discurso.

Existem entretanto exceções, quase sempre ligadas à guerra. Sabemos com efeito que a preparação e a condução de uma expedição militar são as únicas circunstâncias em que o chefe pode exercer um mínimo de autoridade, fundada somente, repitamo-lo, em sua competência técnica de guerrear. Uma vez as coisas terminadas, e qualquer que seja o resultado do combate, o chefe guerreiro volta a ser um chefe sem poder, e em nenhuma hipótese o prestígio decorrente da vitória se transforma em autoridade. Tudo se passa precisamente sobre essa separação manida pela sociedade entre poder e prestígio, entre a glória de um guerreiro vencedor e o comando que lhe é proibido exercer. A fonte mais apta para saciar a sede de prestígio de um guerreiro é a guerra. Ao mesmo tempo, um chefe cujo prestígio está ligado à guerra não pode conservá-lo e reforçá-lo senão na guerra: é uma espécie de fuga impulsiva para a frente que o faz querer organizar sem cessar expedições guerreiras das quais ele conta retirar os benefícios (simbólicos) aferentes à vitória. Enquanto seu desejo de guerra corresponder à vontade geral da tribo, em particular dos jovens para os quais a guerra é também o principal meio de adquirir prestígio, enquanto a vontade do chefe não ultrapassar a da sociedade, as relações habituais entre a segunda e o primeiro manter-se-ão inalteradas. Mas o risco de uma ultrapassagem do desejo da sociedade pelo desejo do seu chefe, o risco para ele de ir além do que deve, de sair do estreito limite determinado à sua função, esse risco é permanente. O chefe às vezes aceita corrê-lo, tenta impor à tribo seu projeto individual tenta substituir o interesse coletivo por seu interesse pessoal. Alterando a relação normal que determina o líder como meio a serviço de um fim socialmente definido, ele tenta fazer da sociedade o meio de realizar um fim puramente privado: *a tribo a serviço do chefe, e não mais o chefe a serviço da tribo*. Se isso funcionasse, então teríamos aí a terra natal do poder-

político, como coerção e violência, teríamos a primeira encarnação, a figura mínima do Estado. Mas isso nunca funciona.

No belíssimo relato dos vinte anos que passou entre os Yanomami,<sup>2</sup> Helena Valero fala longamente de seu primeiro marido, o líder guerreiro Fousiwe. Sua história ilustra perfeitamente o destino da chefia selvagem quando ela é, por força das coisas, levada a transgredir a lei da sociedade primitiva que, verdadeiro lugar do poder, recusa cedê-lo, recusa delegá-lo. Fousiwe foi então reconhecido como “chefe” por sua tribo em virtude do prestígio que adquiriu como organizador e condutor de ataques vitoriosos contra os grupos inimigos. Ele dirige conseqüentemente guerras desejadas por sua tribo, coloca à disposição de seu grupo sua competência técnica de homem de guerra, sua coragem, seu dinamismo, e é o instrumento eficaz de sua sociedade. Mas a infelicidade do guerreiro selvagem é que o prestígio adquirido na guerra se perde rapidamente, se não se renovam constantemente as fontes. A tribo, para a qual o chefe é apenas um instrumento apto a realizar sua vontade, esquece facilmente as vitórias passadas do chefe. Para ele, nada é definitivamente adquirido e, se ele quer devolver às pessoas a memória tão facilmente perdida de seu prestígio e de sua glória, não é apenas exalando suas antigas façanhas que o conseguirá, mas antes suscitando a ocasião de novos feitos bélicos. Um guerreiro não tem escolha: ele está condenado a desejar a guerra. É exatamente aí que se dá o limite do consenso que o reconhece como chefe. Se seu desejo de guerra coincide com o desejo de guerra da sociedade, esta continua a segui-lo. Mas se o desejo de guerra do chefe tenta se estabelecer sobre uma sociedade amada pelo desejo de paz — com feitiço, nenhuma sociedade deseja *sem-pra* guerrear —, então a relação entre o chefe e a tribo se modifica, o líder tenta utilizar a sociedade como instrumento de seu objetivo individual, como meio de sua meta pessoal. Ora, não o esqueçamos, o chefe primitivo é um chefe sem poder: como poderia ele impor a lei

2. Ettore Biocca, *Yanomama* (Paris: Plon, 1969).

de seu desejo a uma sociedade que o recusa? Ele é ao mesmo tempo prisioneiro de seu desejo de prestígio e de sua impotência em realizá-lo. O que pode então ocorrer? O guerreiro está destinado à solidão, a esse combate duvidoso que só o conduz à morte. Tal foi o destino do guerreiro sul-americano Fousiwe. Por ter querido impor aos seus uma guerra que eles não desejavam, foi abandonado por sua tribo. Só lhe restava lutar sozinho nessa guerra, e ele morreu privado de Aí-chas. A morte é o destino do guerreiro, pois a sociedade primitiva é tal que *não permite que a vontade de poder substitua o desejo de prestígio*. Ou, em outros termos, na sociedade primitiva, o chefe, como possibilidade de vontade de poder, está antecipadamente condenado à morte. O poder político isolado é impossível na sociedade primitiva; nela não há lugar, não há vazio que o Estado pudesse preencher.

Menos trágica em sua conclusão, mas muito semelhante no seu desenvolvimento é a história de um outro líder indígena, infinitamente mais célebre que o obscuro guerreiro amazônico, uma vez que se trata do famoso chefe apache Gerônimo. A leitura de suas *Memoirs*,<sup>3</sup> se bem que bastante futilmente recolhidas, se revela muito instrutiva. Gerônimo não passava de um jovem guerreiro como os outros quando os soldados mexicanos atacaram o acampamento de sua tribo e massacraram mulheres e crianças. A família de Gerônimo foi ineiramente exterminada. As diversas tribos apache se aliaram para se vingar dos assassinos e Gerônimo foi encarregado de conduzir o combate. Sucesso completo para os Apache, que eliminaram a guarnição mexicana. O prestígio guerreiro de Gerônimo, principal artífice da vitória, foi imenso. E, desde esse momento, as coisas mudam, alguma coisa se passa em Gerônimo, alguma coisa sucede. Pois se, para os Apache, satisfeitos com uma vitória que realiza perfeitamente seu desejo de vingança, o caso está de alguma forma acabado, para Gerônimo, os rumores são outros: ele quer continuar a se vingar dos mexicanos e considera insuficiente a

3. *Memoires de Gerônimo* (Paris: Maspéro, 1972).

sangrenta derrotaria imposta aos soldados. Mas ele não pode, é claro, atacar sozinho as aldeias mexicanas. Tenta pois, convencer os seus a fazer uma nova expedição. Inutilmente. A sociedade apache, uma vez realizado o objetivo coletivo — a vingança — aspira ao repouso. O objetivo de Gerônimo é, portanto, um objetivo individual para cuja realização ele pretende arrastar a tribo. Ele quer fazer da tribo o instrumento de seu desejo, ao passo que antes ele foi, em função de sua competência como guerreiro, o instrumento da tribo. Evidentemente, os Apache jamais quiseram seguir Gerônimo, da mesma forma que os Yanomami se recusaram a seguir Fousiwe. Quando muito o chefe apache conseguia (por vezes, ao preço de mentiras) convencer alguns jovens ávidos de glória e de saque. Para uma dessas expedições, o exército de Gerônimo, heróico e ridículo, compunha-se de dois homens! Os Apache, que, em função das circunstâncias, aceitavam a liderança de Gerônimo em virtude da sua habilidade de combatente, sistematicamente lhe davam as costas quando ele queria fazer sua guerra pessoal. Gerônimo, último grande chefe de guerra norte-americano, que passou trinta anos de sua vida querendo “bançar o chefe” e não conseguiu...

A propriedade essencial (quer dizer, que toca a essência) da sociedade primitiva é exercer um poder absoluto e completo sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer um dos subconjuntos que a constituem, é manter todos os movimentos internos, conscientes e inconscientes, que alimentam a vida social, nos limites e na direção desejados pela sociedade. A tribo manifesta entre outras (e pela violência se for necessário) sua vontade de preservar essa ordem social primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado. Sociedade à qual nada escapa, que nada deixa sair de si mesma, pois todas as saídas estão fechadas. Sociedade que, por conseguinte, deveria erradamente se reproduzir sem que nada de substancial a afete através do tempo.

Há contudo um campo que, parece, escapa, ao menos em parte, ao controle da sociedade: é um “fluxo” ao qual ela só parece poder

impor uma “codificação” imperfeita: trata-se do domínio demográfico, domínio regido por regras culturais, mas também por leis naturais, espaço de desdobramento de uma vida enraizada tanto no social quanto no biológico, lugar de uma “máquina” que funciona talvez segundo uma mecânica própria e que estaria, em seguida, fora de alcance da empresa social.

Sem sonhar em substituir um determinismo econômico por um determinismo demográfico, em inscrever nas causas — o crescimento demográfico — a necessidade dos efeitos — transformação da organização social —, é entretanto necessário constatar, sobretudo na América, o peso sociológico do número da população, a capacidade que possui o aumento das densidades de abalar — não dissemos destruir — a sociedade primitiva. Com efeito é bastante provável que uma condição fundamental da existência da sociedade primitiva consista numa fraqueza relativa de seu porte demográfico. As coisas só podem funcionar segundo o modelo primitivo se a população é pouco numerosa. Ou, em outros termos, para que uma sociedade seja primitiva, é necessário que ela seja pequena em número. E, de fato, o que se constata no mundo dos selvagens é um extraordinário esfacelamento das “nações”, tribos, sociedades em grupos locais que tratam cuidadosamente de conservar sua autonomia no seio do conjunto do qual fazem parte, com o risco de concluir alianças provisórias com seus vizinhos “compatriotas”, se as circunstâncias — guerrilhas em particular — exigem. Essa atomização do universo tribal é certamente um meio eficaz de impedir a constituição de conjuntos sociopolíticos que integram os grupos locais e, mais além um meio de proibir a emergência do Estado que, em sua essência, é unificador.

Ora, é perturbador constatar que os Tupi-Guarani parecem, na época que a Europa os descobre, afastar-se sensivelmente do modelo primitivo habitual, e em dois pontos essenciais: a taxa de densidade demográfica de suas tribos ou grupos locais ultrapassa claramente a das populações vizinhas; por outro lado, o porte dos grupos locais não tem medida comum com o das unidades sociopolíticas da Floresta

Tropical. Evidentemente, as aldeias tupinambá, por exemplo, que reuniam vários milhares de habitantes, não eram cidades; mas deixavam igualmente de pertencer ao horizonte "clássico" da dimensão demográfica das sociedades vizinhas. Sobre essa base de expansão demográfica e de concentração da população se destaca — fato também inabitual na América dos selvagens, ao menos na dos impérios — a tendência evidente das chefias em obter um poder desconhecido alhures. Os chefes tupi-guarani não eram certamente déspotas, mas não eram mais de modo algum chefes sem poder. Não cabe aqui empreender a longa e complexa tarefa de analisar a chefia entre os Tupi-Guarani. Baste-nos simplesmente revelar, num extremo da sociedade, se se pode dizer, o crescimento demográfico, e, no outro, a lenta emergência do poder político. Sem dúvida não cabe à etnologia (ou ao menos a ela sozinha) responder às questões das causas da expansão demográfica numa sociedade primitiva. Em compensação, incumbe a essa disciplina a articulação do demográfico e do político, a análise da força que o primeiro exerce sobre o segundo através do sociológico.

Não cessamos, ao longo deste texto, de proclamar a impossibilidade interna do poder político separado numa sociedade primitiva, a impossibilidade de uma gênese do Estado a partir do interior da sociedade primitiva. E eis que, ao que parece, evocamos nós mesmos, contraditoriamente, os Tupi-Guarani como um caso de sociedade primitiva onde começava a surgir o que teria podido se tornar o Estado. Incontestavelmente se desenvolvia, nessas sociedades, um processo, sem dúvida em curso já há muito tempo, de constituição de uma chefia cujo poder político não era negligenciável. A ponto mesmo de os cronistas franceses e portugueses da época não hesitarem em atribuir aos grandes chefes de federações de tribos os títulos de "reis de província" ou "régulos". Esse processo de transformação profunda da sociedade tupi-guarani teve uma interrupção brutal com a chegada dos europeus. Querirá isso dizer que, se o descobrimento do Novo Mundo tivesse sido adiado de um século por exemplo, uma formação estatal seria imposta às tribos indígenas do litoral brasileiro?

230

Sempre é fácil, e arriscado, reconstruir uma história hipotética que nada viria desmentir. Mas, no presente caso, pensamos poder responder com firmeza pela negativa: não foi a chegada dos ocidentais que cortou a emergência possível do Estado entre os Tupi-Guarani, e sim um sobressalto da própria sociedade enquanto sociedade primitiva, um sobressalto, uma sublevação de alguma forma dirigida, se não explicitamente contra as chefias, ao menos, por seus efeitos, destruidor do poder dos chefes. Queremos falar desse estranho fenômeno que, desde os últimos decênios do século XV, agitava as tribos tupi-guarani, a 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.

Chefia e linguagem estão, na sociedade primitiva, intrinsecamente ligadas; a palavra é o único poder concedido ao chefe: mais do que isso, a palavra é para ele um dever. 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 virtualmente, 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 mãe, 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. Ora, a essa sociedade se impunha cada vez mais fortemente a marca da autoridade dos chefes, o peso de seu poder político nascente. Talvez então possamos dizer que, se os profetas, surgidos do coração da sociedade, proclamavam mau o mundo em que os homens viviam, é porque eles revelavam a infelicidade, o mal, nessa morte lenta à qual a emergência do poder condenava, num prazo mais ou menos longo, a sociedade tupi-guarani, como sociedade primitiva, como sociedade sem Estado. Habitados pelo sentimento de que o antigo mundo selvagem tremia em seu fundamento, perseguidos pelo

231

presentimento de uma catástrofe socioeconômica, os profetas decidiram que era preciso mudar o mundo, que era preciso mudar de mundo, abandonar o dos homens e ganhar o dos deuses.

Palavra profética ainda viva, como o testemunham os textos “Profetas na selva” e “Do Um sem o Múltiplo”. Os 3 ou 4 mil índios Guarani que subsistem miseravelmente nas florestas do Paraguai gozam ainda da riqueza incomparável que os *karai* lhes ofereceram. Estes não são mais — duvidamos — condutores de tribos, como seus ancestrais do século XVI, não é mais possível a procura da Terra sem Mal. Mas a falta de ação parece ter permitido uma embriaguez do pensamento, um aprofundamento sempre mais tenso da reflexão sobre a infelicidade da condição humana. E esse pensamento selvagem, que quase cega por tanta luz, nos diz que o lugar de nascimento do Mal, da fonte da infelicidade, é o Um.

Talvez seja preciso dizer um pouco mais e se perguntar o que o sábio guarani designa sob o nome de Um. Os temas favoritos do pensamento guarani contemporâneo são os mesmos que inquietavam, há mais de quatro séculos, aqueles a quem já se chamava *karai*, profetas. Por que o mundo é mau? O que podemos fazer para escapar ao mal? Questões que ao cabo de gerações esses índios não cessam de se colocar: os *karai* de agora se obstinam pateticamente em repetir o discurso dos profetas de outros tempos. Estes sabiam, pois, que o Um é o mal; eles o diziam de aldeia em aldeia, e as pessoas os seguiam na procura do Bem, na busca do não-Um. Temos, portanto, entre os Tupi-Guarani do tempo do Descobrimento, de um lado uma prática — a migração religiosa — inexplicável se não vemos nela a recusa da via em que a chefia engajava a sociedade, a recusa do poder político isolado, a recusa do Estado; do outro, um discurso profético que identifica o Um como a raiz do Mal e afirma a possibilidade de escapar-lhe. Em que condições é possível pensar o Um? 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 heróica de uma sociedade primitiva para abolir a infelicidade na recusa radical do Um como essência universal do Estado. Essa leitura “política” de uma constatação metafísica deveria então incitar a colocar uma questão, talvez sacrilega: não se poderia submeter a semelhante leitura toda a metafísica do Um? Que acontece ao Um como Bem, como objeto preferencial, que, desde sua aurora, a metafísica ocidental impõe ao desejo do homem? Derenhamo-nos nesta perturbadora evidência: o pensamento dos profetas selvagens e aquele dos Gregos antigos pensam a mesma coisa, o Um; mas o índio guarani diz — que o Um é o Mal, ao passo que Heráclito diz que ele é o Bem. Em que condições é possível pensar o Um como Bem?

Voltemos, para concluir, ao mundo exemplar dos Tupi-Guarani. Eis uma sociedade primitiva que, atravessada, ameaçada pela irresistível ascensão dos chefes, suscita em si mesma e libera forças capazes, mesmo ao preço de um quase-suicídio coletivo, de fazer fracassar a dinâmica da chefia, de impedir o movimento que poderia levar à transformação dos chefes em reis portadores de leis. De um lado — os chefes; do outro, e contra eles, os profetas: tal é, traçado segundo suas linhas essenciais, o quadro da sociedade tupi-guarani no final do século XV. E a “máquina” profética funcionava perfeitamente bem, uma vez que os *karai* eram capazes de se fazer seguir por massas surpreendentes de índios fanatizados, diríamos hoje, pela palavra desses homens, a ponto de acompanhá-los até na morte.

O que quer isso dizer? Os profetas, armados apenas de seus *logos*, podiam determinar uma “mobilização” dos índios, podiam realizar esta coisa impossível na sociedade primitiva: unificar na migração religiosa a diversidade múltipla das tribos. Eles conseguiram realizar, de um só golpe, o “programa” dos chefes! Armadilha da história? Fatalidade que apesar de tudo consagra a própria sociedade primitiva à dependência? Não se sabe. Mas, em todo o caso, o ato insurreccional dos profetas contra os chefes conferia aos primeiros, por uma estranha reviravolta das coisas, infinitamente

mais poder do que os segundos deitinhm. Então talvez seja preciso reñicar a idéia 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, 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.

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. Mas, mesmo na experiência extrema do profetismo (porque sem dúvida a sociedade tupi-guarani tinha atingido, por razões demográficas ou outras, os limites extremos que determinam uma sociedade como sociedade primitiva), o que os selvagens nos mostram é o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes, é a recusa da unificação, é o trabalho de conjuração do Um, do Estado. A história dos povos que têm uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, diz-se, com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado.

## Entrevista com Pierre Clastres

Realizada em 1974 para a revista francesa *L'Anti-Mythes* n.º 1

O que é, para você, "antropologia política"? Como se situa em seu procedimento etnológico atual (particularmente em relação ao estruturalismo)?

A questão do estruturalismo, em primeiro lugar. Não sou estruturalista, mas não tenho nada contra o estruturalismo: é que me ocupo, como etnólogo, de campos que, em minha opinião, não são do domínio de uma análise estrutural; quando se trata de Parénesco, de mitologia, o estruturalismo aparentemente funciona, e Lévi-Strauss demonstrou isso claramente quando analisou as estruturas elementares do parénesco, ou as mitológicas. Aqui me ocupo em linhas gerais, digamos, de antropologia política, da questão da chefia e do poder, e aí tenho a impressão de que a coisa não funciona,

<sup>1</sup> *L'Anti-Mythes* foi uma publicação de estudantes franceses da Universidade de Caen, Baixa Normandia, ligados à Agence de Presse Libération [APL]. Em brochura, as tiragens mimeografadas de cerca de 400 exemplares eram vendidas em restaurantes universitários. Entre 1974 e 1975, quatorze números foram editados a partir de uma leitura aguda de autores certamente escolhidos – autores que apenas disponibilizavam ou se firmavam naquela época –, deixando um conjunto de entrevistas memoráveis com personagens como Claude Léfort, Cornelius Castoriadis, Henri Simon e ainda esta com Pierre Clastres.