

COLEÇÃO ARGONAUTAS



PIERRE CLASTRES
A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO
PESQUISAS DE ANTROPOLOGIA POLÍTICA

prefácio Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman
tradução Theo Santiago

ubu

9	Prefácio Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman
23	Copérnico e os selvagens
40	Troca e poder: filosofia da chefia indígena
57	Independência e exogamia
81	Elementos de demografia ameríndia
98	O arco e o cesto
121	De que riem os índios?
139	O dever da palavra
143	Profetas na selva
152	Do Um sem o Múltiplo
157	Da tortura nas sociedades primitivas
166	A sociedade contra o Estado
191	Entrevista
229	Sobre o autor
236	Índice onomástico

TROCA E PODER: FILOSOFIA DA CHEFIA INDÍGENA

A teoria etnológica oscila entre duas ideias, opostas e no entanto complementares, do poder político: para uma, as sociedades primitivas são, no limite, desprovidas em sua maioria de qualquer forma real de organização política; a ausência de um órgão claro e efetivo do poder levou a que se recusasse a própria função desse poder a essas sociedades, a partir de então tidas como estagnadas em uma etapa histórica pré-política ou anárquica. Para a segunda, ao contrário, uma minoria entre as sociedades primitivas ultrapassou a anarquia primordial para chegar a esse modo de ser, o único autenticamente humano, do grupo: a instituição política; mas vê-se então a “falta”, que caracterizava a massa das sociedades, converter-se aqui em “excesso”, e a instituição perverter-se em despotismo ou tirania. Tudo se passa então como se as sociedades primitivas estivessem colocadas diante de uma alternativa: ou a falta da instituição e o seu horizonte anárquico, ou o excesso dessa mesma instituição e o seu destino despótico. Mas essa alternativa é na verdade um dilema, pois, quem ou além da verdadeira condição política, é sempre esta última que escapa ao homem primitivo. E é na certeza do fracasso quase inevitável, ao qual a etnologia incipiente condenava ingenuamente os não ocidentais, que se descobre essa complementaridade dos dois extremos, ambos concordando entre si, um pelo excesso, o outro pela falta, em negar a “justa medida” do poder político.

A América do Sul oferece a esse respeito uma ilustração notável dessa tendência a inscrever as sociedades primitivas no

quadro dessa macrotipologia dualista: opondo ao separatismo anárquico da maioria das sociedades indígenas, a consistência da organização incaica, “império totalitário do passado”. De fato, considerando-as de acordo com a sua organização política, é essencialmente pelo sentido da democracia e pelo gosto da igualdade que se distingue a maioria das sociedades indígenas da América. Os primeiros viajantes do Brasil e os etnógrafos que os seguiram muitas vezes sublinharam: a propriedade mais notável do chefe indígena consiste na ausência quase completa de autoridade; nessas populações a função política parece ser muito fracamente diferenciada. A documentação que possuímos, apesar de dispersa e insuficiente, vem confirmar essa viva impressão de democracia, à qual todos os americanistas foram sensíveis. Dentre a enorme massa de tribos recenseadas na América do Sul, a autoridade da chefia só é explicitamente atestada em alguns grupos, tais como os Taino das Ilhas, os Caquetio, os Jirajara ou os Otomaque. Mas, convém assinalar que esses grupos, quase todos aruaques, estão localizados no noroeste da América do Sul, e que a sua organização social apresenta uma clara estratificação em castas: só encontramos este último traço entre as tribos guaykuru e aruaque (Guaná) do Chaco. Podemos além disso supor que as sociedades do noroeste se ligam a uma tradição cultural mais próxima da civilização chibcha e da área andina que das culturas ditas da Floresta Tropical. É então a falta de estratificação social e de autoridade do poder que se deve reter como traço pertinente da organização política da maioria das sociedades indígenas: algumas dentre elas, como os Ona e os Yahgan da Terra do Fogo, não possuem sequer a instituição da chefia; e diz-se que a língua dos Jivaro não possuía um vocábulo para designar o chefe.

Para um espírito formado por culturas onde o poder político é dotado de potência efetiva, o estatuto particular da chefia americana se impõe, portanto, como de natureza paradoxal; o que é então esse poder privado de meios de se exercer? Como se define o chefe, já que a autoridade lhe falta? E seríamos rapidamente tentados, cedendo às tentações de um evolucionismo mais ou menos consciente, a concluir, do caráter epifenomenal do poder político nessas sociedades, que o seu arcaísmo impediria de inventar uma autêntica forma política. Resolver assim o problema só levaria entretanto a recolocá-lo de maneira diferente: de onde tal instituição

sem “substância” tira a força para subsistir? Pois, o que se trata de compreender é a estranha persistência de um “poder” quase impotente, de uma chefia sem autoridade, de uma função que funciona sem conteúdo.

Em um texto de 1948, Robert Lowie, analisando os traços distintivos do tipo de chefe anteriormente evocado, por ele denominado *titular chief*, isola três propriedades essenciais do líder índio, cuja recorrência ao longo das duas Américas permite apreender como condição necessária do poder nessas regiões:

1] O chefe é um “fazedor de paz”; ele é a instância moderadora do grupo, tal como é atestado pela divisão frequente do poder em civil e militar.

2] Ele deve ser generoso com seus bens, e não se pode permitir, sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus “administrados”.

3] Somente um bom orador pode ter acesso à chefia. Esse esquema da tripla qualificação necessária ao detentor da função política é sem dúvida tão pertinente para as sociedades sul-americanas como para as norte-americanas. Primeiramente, com efeito, é notável que os traços da chefia sejam bastante opostos em tempo de guerra e em tempo de paz, e que, muito amiúde, a direção do grupo seja assumida por dois indivíduos diferentes, entre os Cubeo por exemplo, ou entre as tribos do Orinoco: há um poder civil e um poder militar. Durante a expedição guerreira, o chefe dispõe de um poder considerável, às vezes mesmo absoluto, sobre o conjunto dos guerreiros. Mas, com a volta da paz, o chefe de guerra perde toda a sua potência. O modelo do poder coercitivo não é então aceito senão em ocasiões excepcionais, quando o grupo se vê diante de uma ameaça externa. Mas a conjunção do poder e da coerção cessa desde que o grupo esteja em relação somente consigo mesmo. Assim, a autoridade dos chefes tupinambá, incontestada durante as expedições guerreiras, se achava estreitamente submetida ao controle do conselho dos anciãos em tempo de paz. Do mesmo modo, os Jivaro só teriam chefe em tempo de guerra. O poder normal, civil, fundado sobre o *consensus omnium* e não sobre a pressão, é assim de natureza profundamente pacífica; a sua função é igualmente “pacificante”: o chefe tem a tarefa da manutenção da paz e da harmonia no grupo. Ele deve também apaziguar as disputas, regular as divergências, não usando de uma força que ele não possui e que não seria reconhecida, mas se

fiando apenas nas virtudes de seu prestígio, de sua equidade e de sua palavra. Mais que um juiz que sanciona, ele é um árbitro que busca reconciliar. Não é pois surpreendente constatar que as funções judiciárias da chefia sejam tão raras: se o chefe fracassa em reconciliar as partes adversas, não pode impedir que a desavença se transforme em *feud*. E isso demonstra bem a disjunção entre o poder e a coerção.

O segundo traço característico da chefia indígena, a generosidade, parece ser mais que um dever: uma servidão. Com efeito, os etnólogos notaram entre as mais diversas populações da América do Sul que essa obrigação de dar, à qual está preso o chefe, é de fato vivida pelos índios como uma espécie de direito de submetê-lo a uma pilhagem permanente. E se o infeliz líder procura frear essa fuga de presentes, todo prestígio, todo poder lhe são imediatamente negados. Francis Huxley escreve a propósito dos Urubu: “É papel do chefe ser generoso e dar tudo o que lhe pedem: em algumas tribos indígenas, pode-se sempre reconhecer o chefe porque ele possui menos que os outros e traz os ornamentos mais miseráveis. O resto foi-se em presentes”.¹ A situação é de todo análoga entre os Nambikwara, descritos por Claude Lévi-Strauss: “A generosidade desempenha um papel fundamental para determinar o grau de popularidade de que gozará o novo chefe...”² Às vezes, o chefe, cheio de pedidos repetidos, exclama: “Basta! Chega de dar! Que um outro seja generoso em meu lugar!”³ É inútil multiplicar os exemplos, pois essa relação dos índios com seu chefe é constante em todo o continente (Guiana, Alto Xingu etc.). Avareza e poder não são compatíveis, para ser chefe é preciso ser generoso.

Além desse gosto tão vivo pelas posses do chefe, os índios apreciam muito suas palavras: o talento oratório é uma condição e também um meio do poder político. Numerosas são as tribos onde o chefe deve todos os dias, na aurora ou no crepúsculo, recompensar com um discurso edificante as pessoas do seu grupo: os chefes pilaga, xerente, tupinambá, exortam todos os dias o seu povo a viver segundo a tradição. Pois a temática de seus discursos está estreitamente ligada à sua função de “fazedor de paz”. “[...] O tema habi-

1. Francis Huxley, *Aimables sauvages*. Paris: Plon, 1960.

2. Claude Lévi-Strauss, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Paris: Société des Américanistes, 1948.

3. Id., *ibid*.

ENTREVISTA

[Entrevista realizada em 1974 para a revista francesa *L'Anti-Mythes* n. 9. *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 despontavam ou se firmavam naquela época –, deixando um conjunto de entrevistas memoráveis com personagens como Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Henri Simon e ainda esta com Pierre Clastres. Tradução de Paulo Neves, 2003.]

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 parentesco, de mitologia, o estruturalismo aparentemente funciona, e Lévi-Strauss demonstrou isso claramente quando analisou as estruturas elementares do parentesco, 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, depende de um outro tipo de análise. No entanto, se trabalhasse com um *corpus* mitológico, é muito provável que seria necessariamente estruturalista, porque não vejo muito bem como analisar um *corpus* mitológico de uma maneira extraestruturalista... ou então faria tolices, tipo psicanálise ou marxização do mito – “O mito é o ópio do selvagem”; mas isso é uma piada.

Não é somente à sociedade primitiva que você se refere. Quando se interroga sobre o poder, é uma interrogação sobre nossa sociedade. O que fundamenta essa atitude? O que justifica a passagem?
A passagem está implicada por definição. Sou etnólogo, isto é, me dedico às sociedades primitivas, mais especialmente àquelas da América do Sul onde fiz todos os meus trabalhos de campo. Então, parte-se de uma distinção que é interna à etnologia, à antropologia:

o que são as sociedades primitivas? São sociedades sem Estado. Falar de sociedades sem Estado é necessariamente nomear ao mesmo tempo as outras, isto é, as sociedades com Estado. Onde está o problema? De que maneira ele me interessa e por que busco refletir sobre isso? É que me pergunto por que as sociedades sem Estado são sociedades sem Estado, e então julgo perceber que, se as sociedades primitivas são sociedades sem Estado, é por serem sociedades de recusa do Estado, sociedades contra o Estado. A ausência do Estado nas sociedades primitivas não é uma falta, não é porque elas estão na infância da humanidade e porque são incompletas, ou porque não são suficientemente grandes, ou porque não são adultas, maiores, é simplesmente porque elas recusam o Estado em sentido amplo, o Estado definido em sua figura mínima, que é a relação de poder. Por isso mesmo, falar das sociedades sem Estado ou das sociedades contra o Estado é falar necessariamente das sociedades com Estado, a passagem, ou ela sequer existe ou é possível de antemão; e a questão que se fixa na passagem é: de onde provém o Estado, qual a origem do Estado? Mas trata-se, ainda assim, de duas questões separadas: Como fazem as sociedades primitivas para não ter Estado? De onde provém o Estado? Então, voltando à “etnologia política”: se perguntarem “será que a análise da questão do poder nas sociedades primitivas, nas sociedades sem Estado, pode alimentar uma reflexão política sobre nossas próprias sociedades?”, certamente sim, mas não é necessário. Posso perfeitamente deter-me em questões, se não acadêmicas, ao menos de pura antropologia social: Como funciona a sociedade primitiva para impedir o Estado? De onde provém o Estado? Posso deter-me nisso e permanecer pura e simplesmente etnólogo. Aliás, de um modo geral, é o que faço. Mas não há dúvida de que uma reflexão ou uma pesquisa sobre, enfim, a origem da divisão da sociedade, ou sobre a origem da desigualdade, no sentido de que as sociedades primitivas são precisamente sociedades que impedem a diferença hierárquica, uma tal reflexão ou pesquisa pode alimentar uma reflexão sobre o que se passa em nossas sociedades. E aí nos deparamos muito depressa com a questão do marxismo.

Você poderia explicar? Quais são suas relações com os etnólogos marxizantes?

Minhas relações com aqueles meus colegas marxistas são marcadas por uma discordância no plano do que se faz, ao nível do que

se escreve, não necessariamente no plano pessoal. A maioria dos marxistas são ortodoxos; digo a maioria porque alguns não o são, felizmente; mas os ortodoxos se apegam muito mais à letra que ao espírito. Então, o que vem a ser a teoria do Estado? É uma concepção instrumental do Estado, ou seja, o Estado é o instrumento da dominação da classe dominante sobre as outras; tanto na lógica quanto na cronologia, o Estado vem depois, tão logo a sociedade é dividida em classes e há ricos e pobres, exploradores e explorados; o Estado é o instrumento dos ricos para melhor explorar e mistificar os pobres e os explorados. A partir de pesquisas e de reflexões que não abandonam o terreno da sociedade primitiva, da sociedade sem Estado, parece-me que é o contrário que acontece; não é a divisão em grupos sociais opostos, não é a divisão em ricos e pobres, exploradores e explorados, a primeira divisão, aquela que funda afinal todas as outras; é a divisão entre os que comandam e os que obedecem. Ou seja, o Estado. Porque fundamentalmente é assim, é a divisão da sociedade entre os que têm o poder e os que se submetem ao poder. No momento em que isso existe, isto é, a relação comando/obediência, um sujeito ou um grupo de sujeitos comandando outros que obedecem, tudo é possível; porque quem comanda tem o poder de mandar os outros fazerem o que ele quer, já que ele se torna o poder, precisamente. Pode dizer-lhes: “Trabalhem para mim”, e nesse momento o homem do poder pode se transformar facilmente em explorador, isto é, naquele que faz os outros trabalhar. Mas a questão – quando se reflete seriamente sobre a maneira como funcionam essas máquinas sociais que são as sociedades primitivas – é que não se percebe como essas sociedades podem se dividir, quero dizer, se dividir em ricos e pobres. Não se percebe, porque tudo funciona exatamente para impedir isso. Ao contrário, percebe-se muito melhor, compreende-se muito melhor, enfim, várias questões obscuras se esclarecem, se colocarmos primeiro a anterioridade da relação de poder. Por isso, penso que, para poder ver com mais clareza essas questões, convém inverter firmemente a teoria marxista da origem do Estado – é um ponto enorme e preciso ao mesmo tempo – e parece-me que, ao contrário de ser o Estado o instrumento de dominação de uma classe, portanto o que vem depois de uma divisão anterior da sociedade, é o Estado que engendra as classes. Isso pode ser demonstrado a partir de exemplos de sociedades com Estado não