

A OBRA DE PIERRE CLASTRES: ACERTOS E ENGANOS DE UMA ANTROPOLOGIA POLÍTICA

Silvia M. S. CARVALHO*

RESUMO: Rediscussão da obra de Pierre Clastres, a partir de duas jornadas de estudos realizadas em 1982; as possibilidades de uma análise marxista do político, em sociedades simples.

UNITERMOS: Teoria antropológica; antropologia política; análise marxista em antropologia; conceito de poder.

Uma publicação das Editions du Seuil, sob a direção e com apresentação de Miguel Abensour**, reúne os resultados de duas jornadas de estudos dedicadas à obra de Pierre Clastres e realizadas em maio de 1982, por iniciativa de J. L. Parodi (Association Française de Science). Os artigos reunidos no volume são de Yvonne Verdier, Luc de Heusch, Marc Richir, Michel Deguy, Alfred Adler, Miguel Abensour, Gilbert Vaudey, Nicole Loraux, Charles Malamoud e Claude Lefort. A diversidade dos especialistas que participaram do encontro, cada qual com diferente formação científica, garantiu grande riqueza e heterogeneidade das discussões, que pretendemos retomar e levar adiante no presente balanço.

Os filósofos procuraram mostrar o parentesco do método e da abordagem de Clastres com a tradição filosófica, legitimando-o como filósofo político.

Tanto Abensour (que ressalta a afinidade do pensamento clastriano da descontinuidade, do "malecontro", com o de Nietzsche) quanto Deguy (que estabelece paralelos entre a obra de Clastres e Hannah Arendt, Melville e René Girard) apontam Clastres como o elo mais moderno da grande-corrente do pensamento ocidental, voltada para o reconhecimento da alteridade, e ressaltam a importância da experiência etnológica que permitiu a

* Departamento de Antropologia, Política e Filosofia – Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação – UNESP – 14800 – Araraquara – SP.

** Todas as citações dessa obra aparecem aqui em tradução minha.

Clastres uma nova leitura dessa contra-corrente através do exame da obra de La Boétie. Deguy aproxima ainda Clastres de Heidegger: não que Clastres fosse heideggeriano, mas porque o salto da antropologia clasteriana lhe parece corresponder ao passo para trás empreendido pelo pensador da *Heimkunft* (18:74-5).

Gilbert Vaudey sublinha a contribuição de Clastres que, ao denunciar “a conjunção permanente entre a expansão da civilização européia e o aniquilamento das culturas primitivas” (49: 146), nos obriga a pensar os aspectos negativos do nosso humanismo que está ligado à intolerância (à incapacidade de reconhecer o “outro”) e no qual, assim, violência e razão andam juntas; a primeira se exercendo sobre tudo o que escapa do campo da segunda. Vaudey centraliza sua atenção no Clastres que mostra como a etnologia é, ela também, portadora da mesma contradição, com o seu discurso sobre o “outro” que ela sempre silencia, ainda que se arrogue como meta o diálogo e a captação da voz deste “outro”. Mas Vaudey reconhece também que, na medida em que Clastres compreende o silêncio que lhe opõem os guayaki como último ato de resistência contra os brancos, preserva em seu próprio pensamento – e isto apesar dele mesmo ter constatado a inevitabilidade do etnocentrismo (“a etnologia não escapa à sua terra natal...”) – qualquer coisa de tribal, que lhe permite fundar, no momento mesmo em que o fim das tribos se apresenta como trágica perspectiva, uma nova etnologia baseada numa inteligibilidade comum.

Na realidade, todos os articulistas concordam no reconhecimento da obra de Pierre Clastres pelo seu rompimento com o enfoque político tradicional, que mostra as sociedades sem Estado como incapazes de um pensamento político, como deficientes em relação às outras que “souberam criar um Estado”. As sociedades indígenas são sociedades sem Estado porque elas são *sociedades contra o Estado* – esta é a colocação central de Clastres. E é em torno desta descoberta que ele tece as suas argumentações que tanto impacto criaram na Europa anos atrás. Assim, hoje, dificilmente um filósofo, um cientista político desconhece Clastres e, no Brasil, as traduções de *La Société contre l'Etat* (13) e dos artigos que compõem *Arqueologia da Violência* (16) tornaram-se leituras obrigatórias em Ciências Sociais. A forma ousada em que Clastres sintetiza e teoriza serviram para chamar a atenção para uma questão que, se não constitui uma descoberta de Clastres (como ele faz questão de frisar), foi ao menos por ele divulgada na Europa: a denúncia do preconceito de se encarar como deficiência o que na realidade é uma outra forma do político.

Dificilmente os etnólogos americanos são lidos por quem não se interessa diretamente por Antropologia, ao menos aqui no Brasil onde estudar o índio ainda é considerado por muita gente que se pretende cientista social como ocupação um tanto *demodée* e inútil. E poucos são os europeus não portugueses que lêem português. Assim, não serão muitos os filósofos, politicólogos e mesmo antropólogos franceses a ler toda ou ao menos parte da obra dos etnólogos brasileiros ou estrangeiros não francófalantes que escreveram sobre sociedades indígenas brasileiras. As pesquisas na Melanésia, Polinésia e principalmente na África, publicadas em francês ou inglês, lhes são bem

mais familiares. Entre estas, Lefort (28: 205-208) aponta a obra de Hocart (assim mesmo aparentemente não conhecida de Clastres) como tendo muitas afinidades com a deste último, uma vez que Hocart nega igualmente a ausência de Estado como signo de deficiência. Também, quem leu tão-somente a obra dos cronistas de forma mais aprofundada (como, entre nós o fez, por exemplo, Florestan Fernandes) não se deixou enganar pela cômica observação do “sem F, sem L, sem R” e sabe que as sociedades sem Estado não são sociedades sem política. Clastres, é óbvio, leu cuidadosamente os cronistas e não lhe escapou essa questão. Mas Clastres também reconhece uma certa diferença entre os Tupinambás da costa e as outras sociedades sem Estado, questão a que voltaremos adiante.

Quanto ao problema de *como* a sociedade indígena controla seus chefes, alguns trabalhos da Etnologia brasileira trataram do assunto de forma muito clara. Veja-se por exemplo, na magistral monografia de Baldus sobre os tapirapés (7), o retrato que ele traça de Kamairahó, de suas angústias e desconfianças. Pois não se trata de um controle exercido somente em sociedades exclusivamente de caça e coleta: os horticultores de floresta obedecem ao mesmo padrão. Tanto para uns, quanto para outros, a tendência da dispersão predomina sobre a tendência centrípeta, pois o escalonamento da produção e a relativa “itinerância” das roças impõem uma orientação centrífuga ao grupo, e é portanto a *práxis* econômica que está na base do político e não vice-versa. Curiosamente, Clastres reconhece como características comuns da organização dos povos caçadores e horticultores de floresta, os traços com que Sahlins tipifica o “Modo de Produção Doméstico” (MPD): “predominância da divisão sexual do trabalho, produção segmentária com finalidade de consumo, acesso autônomo aos meios de produção; relações centrífugas entre as unidades de produção. Vemos aí a impossibilidade essencial de pensar o econômico primitivo no exterior do político. No momento, o que deve reter nossa atenção é o fato de que os traços pertinentes através dos quais se descreve o modo de produção dos agricultores nas queimadas* permitem igualmente delimitar a organização social dos povos caçadores”. (15: 132). O que ele não percebe é que este modo de produção (que Meillassoux chamou corretamente de “modo cinegético de produção”) determina o desenvolvimento de um pensamento que pode tranquilamente ser chamado de “economia política de punção”, como se verá adiante.

A monografia de Baldus fornece também exemplos concretos para as deduções mais gerais de Clastres: o chefe que abusa de sua autoridade e a transforma em poder coercitivo tende a ser não expulso, mas abandonado (deixado para trás) por uma parte do grupo (é o que já havia acontecido ao, por isso, tão recalcado Kamairahó) ou pelo grupo inteiro. Quanto à negligência do chefe, ela leva realmente tão-só ao desprestígio, e os indígenas do Alto Xingu chegaram a exteriorizar em português a forma como a sociedade recusa reconhecimento a um chefe nessas condições: este é definido como “capitão que não manda”. Aliás, sobre as características do político no Alto Xingu já de há muito se tem

* A tradução mais correta seria “horticultores de queimadas, povos que praticam horticultura de *coivara*”.

escrito, possibilitando mesmo trabalhos de síntese como o de Viertler (51) sobre os kamayurás, numa época em que o governo militar impedia a pesquisa de campo.

Esta posição “liminar” do chefe (para empregar uma expressão de Turner), é ressaltada no artigo do filósofo Marc Richir, em que procura precisar o que representa o poder nessas sociedades que se “opõem ao Estado”. Aparentemente, o problema que se coloca para muitos é justamente a dificuldade de entender como sociedades que não conhecem o Estado podem se opor a algo que não conhecem. É verdade que Clastres, um tanto indelicadamente, já havia descartado a possibilidade de se formular a questão: “...A recusa do Estado é a recusa da exo-nomia, da Lei exterior, é simplesmente a recusa da submissão, inscrita como tal na própria estrutura da sociedade primitiva. Somente os tolos podem acreditar que, para recusar a alienação, é preciso tê-la experimentado: a recusa da alienação econômica e política – pertence ao próprio ser desta sociedade, ela exprime seu conservantismo, sua vontade *deliberada* de permanecer. Nós indiviso”. (16: 202-203).

Seja como for, Richir tenta precisar a essência, as características dessa idéia “selvagem” de *poder*. Ele parte de colocações do próprio Clastres, de Merleau-Ponty, que se centram por sua vez na oposição levistraussiana “Natureza-Cultura” ou, mais especificamente Cultura contra Natureza.

Retomando uma observação de Clastres de que estas sociedades parecem constituir a sua esfera política em função da intuição de que “o poder em sua natureza é apenas um álibi furtivo da natureza de seu poder”, ou seja, que elas concebem o poder como uma ressurgência da própria natureza, Richir (44: 63) chama a atenção para a distinção que, contudo, existe entre natureza e poder. A natureza, à semelhança do poder, diz ele, é também instituída pela cultura, como “iminência de caos” (no dizer de Merleau-Ponty), como ameaça de entropia que, para preservar o princípio da identidade da cultura, precisa ser mantida sempre externa a esta. O poder, embora participando dessas qualidades ameaçadoras da natureza, é um simulacro desta, uma pseudonatureza, que a sociedade mantém numa quase-exterioridade com respeito à cultura. A conclusão do pensamento de Clastres, sublinhada por Richir, é a que segue: “Tudo se passa, pois, como se estas sociedades só conseguissem dominar a natureza, isto é, o seu ‘*exterior*’, *duplicando-o* por uma *mise en scène* explícita onde, identificado, portanto pensado e aparecendo *como tal*, *mas num simulacro*, ele se torna finalmente suscetível de ser controlado, conjurado: o que quer dizer que, se o *locus* do poder é um *locus* de verdade social, em que o social, aparecendo a si mesmo, pode ser reconhecido como tal, este mesmo *locus* é, concomitantemente, um *locus* de ilusão onde a sociedade se ilude sobre sua verdade, sobre sua dominação sobre o exterior. Ou é o mesmo que dizer, numa linguagem talvez um pouco por demais filosófica, que a esfera política constitui, nestas sociedades, mas também nas nossas, o *locus* de uma *ilusão transcendental necessária*,... de uma ilusão, portanto, na qual se manifesta *também* algo como a verdade da *sociedade*” (44: 66).

Portanto, a recusa do Estado não seria propriamente uma recusa ao Estado, que estas sociedades ignoram, mas à presença do poder como natureza. A chefia seria, assim, instituída pela sociedade como simulacro da natureza, com a finalidade de representar a

natureza dentro da cultura para se poder ter a ilusão de controlar esta mesma natureza, isto é, mantê-la fora.

Com esta dedução, Richir chega a um relativismo irredutível: o que a sociedade selvagem sente como *caos* (o Estado ou sua prefiguração como poder da natureza) o representante da civilização sente como *sociedade*; e, vice-versa, o que aparece como *caos* ao civilizado (a ausência de um poder), para o “selvagem” é a sociedade. Duas posturas, conclui ele (44: 68), resultantes de duas ilusões invertidas e geradoras de etnocentrismo.

Em princípio, poder-se-ia concordar com esta colocação: de fato, tudo aquilo que se teme, se for representado, dramatizado, visualizado, se lhe pusermos um nome, será mais facilmente dominado. É um processo bem conhecido em psicoterapia. Mas tentar uma explicação nesta linha de argumentação é também apelar para um psicologismo. Além do mais, admitir que a sociedade selvagem tenha necessidade permanente de representar a natureza (como investida em um de seus membros como uma pseudonatureza, um signo de poder) para conseguir “dominá-la” ou revertê-la para fora de suas fronteiras, não seria questionar tudo o que Lévi-Strauss revela em *O Pensamento Selvagem* sobre os conhecimentos dessas sociedades, com referência à natureza e às leis da vida no meio ambiente que as envolve? É possível que o homem de ciência ocidental ainda acredite, após ter percebido finalmente o profundo saber dos “selvagens” sobre tudo o que os cerca, que estes padeçam de uma *Urangst* (medo primordial)? Que temam uma irrupção psicológica da natureza que os faça confundir os limites entre esta e a sua humanidade?

Que nos mitos a oposição Natureza-Cultura se coloque a todo momento com as suas possíveis ou impossíveis mediações, parece algo lógico e absolutamente inevitável, uma vez que se entenda o mito como uma explicação filosófica da origem e do sentido de tudo, da inevitabilidade da morte para que a vida continue, do estar-no-mundo da humanidade, do sentido ao mesmo tempo frágil e patético da vida.

Mas os mitos não são simplesmente a exteriorização de sentimentos de temor de uma entropia... os mitos falam de uma experiência de vida diferente da nossa, de uma experiência de muitos e muitos milênios de *práxis* de caçadores. Na vida cotidiana forçosamente o mito fica suspenso, ainda que a sua função didática, condenando a *hybris*, lembrando a necessidade de um equilíbrio, esteja sempre em ação.

Eu me pergunto, assim, se relacionar a oposição ao Estado, o controle sobre o chefe, com uma pretensa necessidade da sociedade fingir que domina a natureza – através da neutralização de um chefe que é a simbolização de um foco potencial de caos –, não é voltar em parte às colocações de Lévy-Bruhl, ressuscitando a idéia de que um sentimento de “participação” domina as sociedades selvagens, e concluir depois que elas têm, por isso, que estar em luta contra este sentimento. Em toda essa argumentação não se estaria desprezando as conhecidas e acertadas críticas a Lévy-Bruhl, em que Mauss, invertendo o sentido da questão, mostra que: “A participação... não implica apenas uma confusão de categorias, mas ela é, desde a origem, como entre nós, um esforço para nos identificar às coisas e identificar as coisas entre elas. A razão tem a mesma origem voluntária e

coletiva nas sociedades mais antigas e nas formas mais acentuadas da Filosofia e da Ciência” (35: 163).

Voltemos à questão da oposição levistraussiana: Eu diria que nas sociedades de caça e coleta é o “Nós, seres humanos” que se opõe à Natureza pelas ações mesmas de “punção”, e que, portanto, este antagonismo é por demais evidente para que precise ser dramatizado ou enfatizado artificialmente. Mas não é uma incapacidade de dominar a natureza que caracteriza este antagonismo, e sim a percepção que se tem nesta sociedade de que não se deve domesticar a natureza, que é antilógico dominá-la. O ciclo energético é percebido como uma troca de energias entre mundo humano e mundo da natureza: a morte do animal dando vida aos seres humanos, e a morte dos seres humanos dando vida ao mundo da natureza. E só há uma forma de se passar do mundo humano para o da natureza: pela morte. Esta, aliás, é a razão por que os ritos de passagem são sempre uma dramatização de morte e ressurreição: só se passa para o “outro” pela morte (sendo “devorado”). Em outras palavras, o “outro” é a morte (ainda que isto não tenha a significação que poderia ter para o civilizado). Não é por outra razão que o símbolo das realidades arcaicas, isto é, o símbolo do poder quando este finalmente se instala na sociedade, é tão freqüentemente o leão, a pantera (um grande carnívoro), ou ainda (em Creta) o touro que, embora não devore o homem, é capaz de levá-lo à morte na ponta de seus chifres.

Nas sociedades simples, no entanto, como bem o nota Clastres, “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” (13: 143).

Poder, numa sociedade indivisa, igualitária, só pode ser imaginado como “força estranha” adquirida exatamente por uma capacidade de transitar (pela experiência extática da morte) entre os dois mundos em oposição: é o xamã que tem essa faculdade, não o chefe. Mas também os xamãs são controlados pela sociedade: os que incorrerem na suspeição de estar usando seus poderes indevidamente são, freqüentemente, assassinados. O ser “liminar”, “morto-vivo”, “simulacro da natureza”, não é pois o chefe. Por que, então a sociedade controla o chefe? Porque, recompensando-o com o direito à poliginia (possibilitando-lhe em tese uma reprodução biológica maior) e com o prestígio (autoridade) pelo que ele dá de si em organização do trabalho, em bens que distribui como mediador e em outros serviços de mediação que presta ao grupo (como orador, conciliador interno e representante dos seus, frente aos grupos vizinhos), a sua comunidade já está “quites” com ele. Ele tem que ser generoso mesmo, distribuindo – como exemplo a ser seguido – tudo o que recebe, porque as sociedades de caça, coleta e de horticultura de floresta *não podem permitir a acumulação nas mãos de uma só pessoa*, mas não propriamente porque uma tal acumulação seria uma ameaça à integridade do grupo. Fissões nestas sociedades são comuns, como o próprio Clastres reconhece em nota de rodapé, após insistir em que a “sociedade primitiva é *sociedade para a guerra...* por essência guerreira...” e que “a guerra primitiva é o *trabalho de uma lógica do centrífugo*,

de uma lógica de separação, que se exprime de vez em quando no conflito armado” (16: 200-201):

“Esta lógica diz respeito não somente às relações intercomunitárias, mas também ao funcionamento da comunidade em si mesma. Na América do Sul, quando o perfil demográfico de um grupo ultrapassa o nível estimado ótimo pela sociedade, uma parte das pessoas vai fundar uma aldeia mais longe” (16: 201, n. 11).

O que se deve entender por esta expressão: “quando o perfil demográfico de um grupo ultrapassa o nível estimado ótimo pela sociedade”?

A razão da divisão aí não se deve a uma ideologia da liberdade, da independência, a uma recusa ao poder: ela se deve a uma avaliação bastante objetiva da sociedade. E o que é, para esta, um “nível ótimo”? é uma relação de equilíbrio entre a presença do mundo humano naquele local e o meio ambiente (como diríamos hoje). A presença humana e a “junção” exercida pelo grupo não devem ter um peso maior do que o suportado pela natureza, porque acima deste nível ótimo, esta última não poderia se refazer espontaneamente de ano para ano, ela não poderia reproduzir as suas próprias “forças produtivas” (isto é, as “forças produtivas” da natureza). A natureza, superexplorada, não permitiria conseqüentemente a reprodução da prática econômica que se fundamenta na caça, coleta e horticultura de floresta.

Da mesma forma, a sociedade recusa a acumulação nas mãos de poucos ou de um só de seus membros porque esta representaria um desequilíbrio entre o mundo humano e o da natureza: se alguns acumulam o que daria para sustentar a muitos, os demais têm que atacar mais a natureza, acarretando a sua superexploração. O que é determinante, portanto, é a preocupação existencial, com o repúdio do grupo a tudo que põe em perigo a reprodução de sua *práxis*. O que o grupo não permite é justamente que o chefe imagine ser ele dono de algo a mais que os outros: “dono dos bens”, “dono da natureza”. Nem o xamã é o “dono” da natureza ou de seus “animais auxiliares”; estes são seus *aliados*, isto sim. Ele pode, quando muito, ter uma “esposa-animal”, e nesta hierogamia quem possui o outro não é o ser humano, mas o espírito animal e por antecipação dramatizada do que se pressupõe acontecer após a morte do xamã: por devoração. Aliás, só a agricultura intensiva e o pastoreio acabarão por desenvolver aos poucos este outro conceito tão familiar ao civilizado: o de uma efetiva *propriedade* sobre a natureza.

É isto porque a representação de estoques de energia do mundo humano em oposição ao estoque de energias do mundo da natureza, como se constituíssem os dois pólos de um universo em constante conversão, mas que precisa ser mantido em equilíbrio (não podendo portanto um dominar o outro), nada mais é do que conseqüência de uma experiência social real. As sociedades que praticam predominantemente a “punção” *precisam* representar assim o equilíbrio entre mundo humano e natureza (como se fossem os dois pratos de uma balança), porque do comportamento equilibrado frente à natureza depende que esta se refaça das “punções”, permitindo assim a reprodução do modo de

produção. Em última análise, esta representação é uma coerção do modo cinagético de produção.

É Yvonne Verdier que, revendo o trabalho de Clastres referente aos guayakis (12), ressaltou a importância que tem para estes a questão do equilíbrio, tema de que Clastres trata, ao desenvolver a mitologia guayaki:

“Pobre e quase tão somente reduzida ao enunciado deste rompimento primordial, uma panela quebrada, a mitologia guayaki organiza, assim mesmo, fortemente todo o pensamento e a existência social: há o dia e a noite, os vivos e os mortos, os homens e os animais da floresta, um irrecusável jogo de equilíbrio que eles, os Aché, têm obrigação de manter e preservar de toda perturbação. Pois os dois espaços se movem em conjunto na medida em que ‘uma fraternidade subterrânea alia o mundo e os homens, não ficando sem eco no outro espaço tudo o que se produz em um deles’.” (Chronique, p. 284) (50: 29).

A grande tragédia que Clastres relata na seqüência “Tucr” (Matar) é a passagem que Verdier retoma a seguir, para ressaltar o modo sensível com que o autor tratou da reconstrução do relato de Jakugi.

Entre os guayaki, a “vingança do morto” desencadeia outra morte: um homem encarregado de vingar o morto agirá como sacrificador e matará outro membro da sociedade guayaki, uma criança, geralmente uma menina. Verdier remete à descrição do contexto da tragédia: “Assediados pelos brancos, os guayaki andam em círculo na floresta, seu território se retrai, a caça se torna rara...” (50: 33). E transcrevendo Clastres (“A vida inteira se faz hostil”), Verdier observa: “Não se encontra aí figurado, numa versão selvagem, este momento insigne em que deus se retira?” (50: 35). O fenômeno é conhecido numa bibliografia sobre sociedades simples, dominadas pelo branco. Eliane Métais (41) descreve fenômeno semelhante entre canacos deslocados de suas terras, que acabam atribuindo aos próprios totens atitudes assassinas em relação ao povo que outrora protegiam. E os velhos, que ainda os cultuam, são suspeitos (“Os feiticeiros nos matam” é o título do artigo). A “psicose Windigo” entre os kwakiuti é outra manifestação de agressão que se volta para dentro, como se a entropia tomasse conta do grupo, e “parece ter havido uma certa concentração de casos durante o período de contacto mais intenso com os europeus, quando a sociedade aborígene sofria sem dúvida alguma sua mais grave tensão” (23: 86). O emprego do termo “psicose” apoia-se no fato de que a mania (uma depressão seguida de uma idéia fixa de querer agredir e devorar um dos membros do próprio grupo, até mesmo o próprio filho) é geralmente adquirida contra a vontade da própria pessoa. “Windigo” é o espírito canibal que se supõe incorporado à pessoa.

Mas, qual a verdadeira explicação do processo? Clastres, que mostra como a sociedade se posiciona contra o poder, não deixa muito claro porque nestes momentos o grupo cede e deixa que a violência se abata sobre um dos seus. E no caso dos guayaki é o próprio morto que irrompe entre os vivos, exigindo vingança. Não é ele também, de certa

forma, natureza ou simulacro de natureza, forçando sua presença dentro da cultura? O próprio canto-lamento da mãe que sabe que sua filha será sacrificada o dá a entender: “Aquele que foi produtor da natureza, ele vai matar a bela moça” (50:33-34).

Ainda neste caso, só mesmo a compreensão do modo como os caçadores entendem e estabelecem ou restabelecem o equilíbrio entre mundo humano e natureza pode fornecer uma resposta. O sentimento de que seus deuses os abandonaram está presente, é verdade, ao menos na medida em que o conceito indígena de *Chono*, o Trovão, possa ser aproximado do nosso conceito de deus ou criador (os dois naturalmente não se sobrepõem). A *práxis* da caça e coleta, para garantir sua continuidade, exige que o grupo proceda a um escalonamento da produção, escalonamento este que obriga ao cinegismo ritmado por um sistema complexo de tabus. Além disso, a sociedade cinegética deve proceder a um controle da natalidade, através de um espaçamento dos nascimentos. Este espaçamento parece caracterizar as sociedades caçadoras, em parte como consequência natural do constante andar da mulher; mas é também conseguido pelo emprego de anti-concepcionais e abortivos. E há ainda a prática do infanticídio. Gêmeos, em particular, são considerados como que uma *hybris* contra a natureza e são geralmente eliminados.

A possibilidade de reproduzir (e não aumentar) o grupo parece ser assim a meta desejada, o sentido da vida para os caçadores. E existe uma expectativa de que isto lhes seja garantido pelos seus “deuses”, ou melhor dito, pelos seus heróis míticos, pelos totens e por todos os espíritos da natureza, incluindo-se aí seus mortos, todos estes seres com características de *trickster*. Mas esta expectativa repousa na consciência de que o grupo está respeitando as regras do jogo com a natureza (pois é bem de um jogo que se trata) e está permanecendo indiviso (em outras palavras, igualitário, não acumulador). O que acontece, então, quando apesar disso as forças exteriores parecem esmagar o grupo?

Uma tragédia bororo pode nos levar a entender o problema:

Em inícios do século, os bororos, acampados às margens do rio das Mortes, estavam sendo atacados por um lado pelos brancos e por outro pelos xavantes. Como se isto não bastasse, uma epidemia de febre grassava entre eles. Não podendo compreender as causas de tanta desgraça junta, os velhos confabularam e chegaram a uma única explicação plausível para eles: alguma das mulheres ali havia cometido uma infração de tabu, não contando o sonho mau (*niuao*) que tivera pouco antes de ter seu filho e que era um sinal de que a criança deveria ter sido sacrificada. Talvez tivessem chegado à conclusão de que mais de uma mãe havia transgredido. O fato é que resolveram sacrificar todas as crianças de colo. Após este sacrifício, conseguiram atravessar o rio e se por a salvo (4).

Branco, xavante, febres, foram pois entendidos como o “outro” irrompendo como Natureza contra o “mundo humano”. Os bororos entenderam ter provocado algum tipo de desequilíbrio, embora nenhuma prática patente o indicasse.

O primeiro impacto do aparecimento no horizonte tribal de uma sociedade diferente da conhecida, com formas de relacionamento com o “Outro” absolutamente ilógicas enquanto comportamento de seres humanos, provoca, portanto, um *mea culpa* trágico na sociedade “selvagem”. Sua cultura, suas tradições não são questionadas: elas “deram

certo” durante milênios. O “outro” é a *natureza* (é o Universo todo) que, até o momento da conquista européia, foi bem compreendida e respeitada, e demorará muito tempo para se perceber (o que será fatal para muitos grupos) que o “Branco” é um “Outro” diferente do “Outro” com que se lidava...

Assim, a sociedade “selvagem” recorre a uma forma tradicional de reequilibrar relações entre o “mundo humano” e a “natureza”, as quais se pressupõem perturbadas pelo próprio grupo: “*Les hommes tuent des enfants. Ils se détruisent*” (Verdier citando Clastres – 50: 35). É neste contexto, a partir da concepção tradicional do universo de vida e de seu funcionamento, que a sociedade “selvagem só pode deduzir que os mortos se tornaram violentos, que o “outro” (princípio reequilibrador da natureza que se vingam em forma de uma onça mítica devoradora de homens ou de um “Windigo” canibal) tem que ser contentado, para que o equilíbrio se restabeleça: o sacrifício humano sempre teve esta função.

Mas, porque entre os guayaki a escolha parece recair na maioria das vezes sobre uma menina (uma “Ifigênia” e não um “Isaac”)? É neste ponto que as reflexões de Nicole Lorau devem ser examinadas. Ela aponta para a necessidade de se rediscutir a própria colocação de Clastres: “Sociedade contra o Estado”. Sociedade contra o Estado, ou Homens contra o Estado? pergunta ela. E as mulheres? Qual é, afinal o número da sociedade (31: 165), esta sociedade indivisa que identifica o “Um” como o grande Mal? Estas são as indagações de Lorau, e vale a pena acompanhar um trecho da sua exposição:

“Um e um

O que fazem, pois, os índios da existência de dois sexos?

Na prática eles realizam... que ‘só se pode ser homem contra as mulheres’ (Chronique, p. 213). E quanto a este ‘contra’, existem muitas modalidades.

Contra as mulheres significa essencialmente ‘prevenir-se contra o poder delas’. Pois, se é rigorosamente interdito a cada sexo de tocar o objeto emblemático do sexo oposto – forma muito eficaz de os separar: o arco e o cesto, o um e o outro, o um e o um... –, somente sobre os homens é que recaem, como que por acaso, as conseqüências de uma manipulação vergonhosa (Société, p. 93; Chronique, p. 212-213).

Mas existe uma outra forma, mais expeditiva, dos homens serem contra as mulheres: é desempenharem o jogo social da vingança, executando essas vítimas preferenciais que são as moças (Chronique, p. 184-185). Tal escolha se deve exclusivamente a considerações demográficas? Clastres assim o sugere; como leitora, não me proibirei de duvidar um pouco.

E, mais, contra as mulheres há ainda uma certa luta simbólica que os homens travam em que elas realmente devem ser vencidas: sem isto, a iniciação não será completa (Chroniques, p. 128).

Resumindo, é como se apresenta a questão das mulheres numa sociedade igualitária. Como se maior sendo a igualdade, mais necessária a constituição das mulhe-

res no Outro temido e combatido. Porque, sem dúvida é entre os homens que se recusa o Estado em proveito da indivisão e, como em muitas outras sociedades, tanto selvagens como dotadas de história, estes iguais são guerreiros ou caçadores: masculinos. Assim que não existe político a não ser fundado sobre a exclusão das mulheres, mesmo que este político consista em recusar o poder e o Estado. Será que poderei ousar ajuntar: sobretudo quando este político recusa o Estado?” (31: 167)

Como retrabalhar essas observações de Loraux? Em primeiro lugar é preciso considerar que nas sociedades simples a divisão sexual do trabalho não marca apenas, simbolicamente, os utensílios ou armas que caracterizam um e outro. Na medida em que o caçador se opõe, na caça, a tais e tais animais e têm seu álter ego “natural” num grande carnívoro, a mulher também se opõe a setores do mundo da natureza, estabelecendo-se assim oposições e complementaridades simbólicas intrincadas que acabam por abarcar o universo inteiro. O que Balandier (6: 19-66) aponta para o simbolismo africano, Mauss e Durkheim já haviam apontado a partir de dados australianos e americanos (19): a estrutura de oposição do tipo *yin/yang* parece ter caracterizado originalmente todas as sociedades. Claro que não é o único recorte, nem poderia ser assim, mais ainda que se sabe que cada coisa que é simbolicamente masculina tem também uma pequena carga, ainda que mínima, de signo feminino e vice-versa. Mas não é sem razão que Loraux supõe que a metade masculina pense – ao menos em termos rituais – a metade feminina como Natureza, da mesma forma como a metade feminina identificará os homens ritualmente como tal. Além disso, na maioria das sociedades indígenas, os homens realmente excluem as mulheres da manipulação do religioso. Mas é preciso compreender as razões porque isto acontece e não procurar uma explicação reducionista num pretensão machismo universal. Pelo que foi explicitado atrás, nas sociedades de “punção” a dialética do Universo é centrada nas correntes energéticas (que são estruturas alimentares, afinal), passando de um mundo ao outro, evidentemente pela morte. Ora, o religioso nelas é justamente lidar com a morte, com a qual, em princípio, a mulher não deverá ter contato, ao menos durante seu período fértil. Na maioria das sociedades indígenas, ela só pode ser xamã após a menopausa. Ela deve estar voltada para a vida, para a reprodução, para os cuidados das crianças: ela é protegida nesta fase, do casamento à menopausa, enquanto o homem se expõe na caça e na guerra, contrapondo-se a ela (que é “doadora da vida”), inevitavelmente, como “doador da morte”.

Loraux levanta assim um problema que precisa ser considerado, não porém da forma como ela o “ousa sugerir”. Os sexos nas sociedades de caça e coleta, é verdade, funcionam e são concebidos como opostos e antagônicos, mas complementares (45) e, em muitas delas (incluindo as de horticultores de floresta), as mulheres têm *status* semelhante ou igual ao dos homens. Se são para estes o “Outro”, o são evidentemente como “simulacro da natureza” (para usar uma imagem já discutida atrás), que os homens podem querer “controlar” (assim como elas em relação a eles), mas não eliminar.

Pode-se perguntar, no entanto, em que medida o fato do ofício de sacrificador ser, nestas sociedades, geralmente restrito ao homem, pode influir para que o “bode expiatório” seja do outro sexo, em momentos em que estes mesmos homens se vêem assaltados, senão por um efetivo sentimento de culpa coletiva, ao menos pela desconfiança de que no grupo alguém cometeu *hybris*? Ainda mais quando efetivamente a relação “menos mulheres e mais homens” limita o crescimento vegetativo do grupo, o que não acontece com a situação inversa: “poucos homens para muitas mulheres”?

Loraux, que é especialista em história da Grécia, chega a suas conclusões, conforme a transcrição comentada acima, no fim de seu texto que parte – como o título indica – de uma retomada do artigo “Do um sem o múltiplo” (13: 118-22) e das considerações com que, sob o título que deu nome ao livro *A Sociedade contra o Estado* (13), Clastres retoma uma série de suas observações, tentando levantar uma hipótese para a origem do poder consentido: – a questão é saber por que o índio guarani diz que o Um é o Mal, ao passo que Heráclito diz que o Um é o Bem; e como se passaria de um conceito para o outro.

Embora interessantes, não vou comentar aqui as aproximações que Loraux faz entre índios e gregos. Prefiro me reportar diretamente ao texto de Clastres. Este, que vê as chefias tupinambás da costa como detentoras de um certo poder, procura pensar os movimentos liderados pelos Karaf (profetas) como uma contestação ao poder dos chefes; e vê nesta contestação um “ato insurrecional dos profetas contra o chefe (que) conferia aos primeiros, por uma estranha reviravolta das coisas, infinitamente mais poder do que os segundos detinham” (16: 151).

Parece-me que na etnologia não se encontra apoio para estas suposições. Bartolomeu Meliá, que ao lado de Egon Schaden é dos maiores conhecedores da etnia guarani, aponta para essas falhas: “Os ensaios de Hélène Clastres e de Pierre Clastres, empolgantes pelo seu estilo e pelas hipóteses levantadas, estão construídos sobre dados muito fragmentários e seletivos, citados de modo geral e nada científico, tanto no que se refere à leitura de fontes históricas como à utilização dos dados empíricos de segunda mão. De fato, a experiência etnográfica de Pierre e Hélène com os guarani foi muito curta”... “Pierre Clastres apresenta idéias sugestivas sobre a chefia indígena (1962), baseando parte de sua reflexão em dados etnográficos dos guarani, mais postulados que verificados. ...” (40: 53).

Isto não quer dizer que os “Karaf”, os profetas, os médicos-feiticeiros, não sejam um foco importante do poder. Como procurei explicitar anteriormente, o poder nas sociedades igualitárias não se origina propriamente por contradições das relações interpares, mas na capacidade que a sociedade atribui a estes homens, os médicos-feiticeiros, de regularem (ou também desregularem) o equilíbrio entre mundo humano e o da natureza, interferindo exatamente no *ponto crítico* de todo o sistema: nas condições de reprodução do modo de produção.

O médico-feiticeiro se submete a um treinamento mais intenso que os outros membros do grupo para perceber as mais escondidas inter-relações do meio ambiente; ele realmente é detentor de um saber respeitável e de uma sensibilidade fora do comum. É,

como o chefe, um grande manipulador da palavra mas, ao contrário do chefe que usa sua oratória no “mundo humano”, o médico-feiticeiro “entende os animais, fala com eles”.

Se a dicotomia referente ao poder se expressa como imposição de uma dívida, ao chefe nas sociedades simples, e ao povo nas outras sociedades, a posição do xamã é ambígua.

Ao contrário do chefe, ele não precisa ser generoso. Poder-se-ia dizer que a direção da dívida se encontra aí já meio invertida: como retribuição das curas realizadas, o xamã recebe presentes do grupo, além de que este também lhe permite, tanto quanto ao chefe, um casamento poligâmico. Sem dúvida, o xamã também tem uma dívida, mas ela não é propriamente uma dívida com o grupo humano, como se verá adiante. Enquanto o chefe é um mediador entre homens e mulheres, procurando manter a paz entre seus pares, a integridade, a identidade coletiva do grupo, e zelar pelo funcionamento da sociedade na sua prática cotidiana, o xamã é o mediador entre o mundo humano e o mundo da natureza. Como pode o xamã equilibrar ou desequilibrar as relações Homem-Natureza? Entre os Ufaina (25) é ele que determina quando e para onde o grupo deve se mudar, pois é ele que avalia em que momento a presença de uma aldeia se torna um peso para a natureza envolvente. Uma doença que não consegue ser debelada é interpretada como sintoma de um desequilíbrio entre homem e natureza, e é ao xamã que compete a descoberta das causas desse desequilíbrio (30). Mas também a própria cura de um doente pelo xamã pode se afigurar como um desequilíbrio, pois a cura prolongará a vida de um ser humano, ou de um caçador ou de uma procriadora, em ambos os casos, de um indivíduo que continuará a consumir alimentos. O xamã, neste caso, está impedindo ou protelando a reversão de energia do mundo humano para a natureza.

E como ele salda essa dívida que ele contrai, pode-se dizer, não para com o mundo humano (pois este lhe é devedor), mas para com a Natureza? Ele a salda, ao morrer, transformando-se – como é crença geral na América do Sul indígena – não diretamente em alimento para os animais mas em onça, e – coerentemente – não em onça canibal mas em onça que mata seres humanos deixando-os para as onças de verdade ... Esta é a explicação que Clastres não fornece ao aproximar o xamã da onça no artigo “De quem riem os índios”. “Meu tio Iauaretê” (46) tem, portanto, na figura do xamã um verdadeiro arquétipo.

Por outro lado, um xamã que não consegue curar seus pacientes acaba sendo não abandonado, como o chefe que não responde às expectativas, mas assassinado pelo grupo, no momento mesmo em que este se convence de que ele acumula poder às custas da entrega sistemática de seres humanos à Natureza. Podemos dizer assim que as funções de xamã e de chefe são complementares, mas estruturalmente opostas: enquanto o chefe é um mediador do mundo humano, o mundo da doação da vida, da reprodução do grupo, o xamã lida na intersecção das trocas negativas, em que caçadores agem como doadores da morte e em que a morte dos seres humanos deveria “pagar” a dos animais.

O que deve predominar no setor coordenado pelo chefe é o equilíbrio das trocas de bens e de esposas: isto implica alianças com grupos locais vizinhos e guerra com outros

para captura de mulheres. Implica também que o grupo seja mantido coeso frente aos outros grupos e como conjunto que possa ser avaliado como um dos “pesos” da balança Homem-Natureza. Este é o mundo de mediações do chefe. Poder-se-ia perguntar se, de forma semelhante ao xamã, mas inversa, o chefe que aparece como devedor do seu grupo, enquanto vivo, não será dele credor após a morte. Talvez o *Kuarup* do Alto Xingu seja indicativo de uma resposta: ainda não se trata de um verdadeiro culto aos mortos, mas os ritos funerários associam os grandes chefes aos heróis civilizadores tribais.

Não seria de espantar também que as figuras do xamã e do chefe mostrassem uma faceta mais masculina ou mais feminina em situações e tempos inversos. O xamã é preponderantemente masculino como caçador, senhor da morte*, mas feminino (muitas vezes realmente afeminado) como “aparelho” ou álter ego de espíritos-animais. O chefe é um coordenador ou conselheiro dos seus e usa apenas a persuasão no interior do grupo: como a mulher, lida com a vida. Frente aos outros grupos vizinhos, contudo, ele é a voz dos seus, como senhor da morte e da guerra.

Certamente é na figura do xamã que tem que ser procurada a gênese da violência consentida, do poder, como supõe Clastres, mas não através do processo que ele imagina. De certa forma, só com a confluência das duas funções (do chefe e do xamã) este processo se consolida. Quanto à abordagem de Clastres em *Da tortura nas sociedades indígenas*, a crítica de Lefort (28) converge com o que expus acima. Lefort critica como de inspiração durkheimiana a interpretação da lei primitiva como exclusivamente social e dos ritos iniciatórios como uma violência da coletividade sobre os iniciandos (“inscrevendo esta lei indivisa em seus corpos para que a interiorizem para sempre”, no dizer de Clastres).

Lefort lembra que, na sociedade selvagem, não se pode dissociar o religioso do político para incorporar o primeiro à órbita do segundo (28: 198). Os ritos selvagens, particularmente os de iniciação, diz ele, testemunham uma relação ao outro mundo, ao invisível. A incisão significa uma abertura do corpo ao “outro”, transformando este, de corpo tão só mortal, em corpo também sobrenatural, imortal, em que o visível e o invisível se encontram.

A partir dessa argumentação Lefort retoma suas discussões críticas do pensamento de Marx, ponto a que voltarei mais adiante, para examinar agora a análise das trocas, em que Clastres se opõe a Lévi-Strauss.

Creio que Lévi-Strauss – e não Clastres – é quem tem razão, ao afirmar que as trocas (de bens, mulheres e palavras) estão na origem da sociedade humana. Clastres, que direciona toda a sua argumentação para comprovar a sua hipótese de uma vontade política primordial de independência (uma espécie de desejo do inconsciente coletivo de autonomia), contesta Lévi-Strauss de forma muito radical: “Não se trata absolutamente de uma sociedade para a troca, mas antes de uma sociedade contra a troca. Isto aparece com a

* Pois o xamã não é como pensa Clastres (*Arqueologia*, 16: 76), “senhor da vida”, ele apenas pode protelar a morte.

maior nitidez precisamente no ponto de junção entre troca de mulheres e violência” (16: 195-196).

Deixo para depois a rediscussão da polêmica clastriana da guerra. Quero chamar a atenção para uma questão que parece evidente e simples e, no entanto, tem sido descuidada pela análise. Quando se fala em “trocas”, por que se pensa somente em trocas entre grupos vizinhos? A reciprocidade interna a cada grupo não está baseada, também ela, em trocas? Trocas pouco ritualizadas, quotidianas (o caçador depositando o animal abatido na porta da sua cabana, a mulher distribuindo aos seus o alimento), ou mais ritualizadas (a festa do mel descrita por Melatti (39: 72) entre os krahó (Jê), as trocas presenciadas por Huxley (26) entre os urubu-kaapor e tantas outras)?

Parece-me estranho que não se conceitue como *trocas* o que é o resultado obrigatório da divisão sexual do trabalho, que está na própria origem da sociedade humana. Aliás, François Pouillon também chama a atenção para a pouca importância que as análises dão a esta divisão sexual do trabalho.

“... uma outra relação social constantemente iludida nas investigações teóricas até aqui desenvolvidas, a da relação homem/mulher como relação de produção em todo o sentido da palavra” (43: 149).

Nenhum antropólogo, evidentemente, deixa de reconhecer, nas sociedades simples, essa divisão do trabalho entre os sexos. O próprio Clastres aponta para este traço da sociedade “indivisa”, mas como se ela não fosse importante: “Fora aquela que diz respeito aos sexos, não existe com efeito na sociedade primitiva nenhuma divisão do trabalho” (16: 188) e, como vimos, foi neste nível justamente que Verdier percebeu alguma contradição nas colocações do autor que, no entanto, tão bem soube perceber a oposição “arco x cesto” na sociedade guayaki.

O que é estranho é que não se tenha dado a devida atenção à dupla estrutura das trocas que se estabelecem na sociedade em que domina a *punção* (que é justamente a sociedade humana de origem):

- as trocas “internas”, “reciprocidade positiva”, entre o setor masculino adulto e o setor feminino adulto do grupo: o produto da atividade masculina (da caça), em troca dos recursos coletados e preparados pelo setor feminino; os serviços sexuais complementando, em contra-corrente, essas trocas;
- as trocas “externas” (entre o Nós, “mundo humano” e “mundo da natureza”, contrabalançadas pela “punção” de vidas humanas).

O termo “reciprocidade negativa” é de Sahlins (47: 132), e ele o utiliza somente para designar a forma de obtenção de bens nas fronteiras do território, onde ocorrem desde “trocas silenciosas” até simplesmente roubo.

A extensão que proponho deste conceito de “reciprocidade negativa” ou de “trocas negativas” para caracterizar as relações Homem-Natureza não é um recurso aleatório nem uma fetichização. Tudo se passa como se realmente o “pensamento selvagem” percebesse a dinâmica do Universo através da dinâmica da vida, que é afinal a questão existencial, como trocas de energia, segundo esses dois eixos ou coordenadas. E note-se bem: trata-se de uma estrutura que, de certa forma, também poderia ser chamada de “estrutura alimentar”.

Neste ponto, há um paralelo que passou despercebido a Charles Malamoud, ao cotejar os dados que ele apresenta sobre a Índia (de que é especialista) com os de Clastres sobre os índios da Amazônia: as diferenças são irredutíveis, conclui ele (32: 175) perguntando-se como é possível que as gerações posteriores ao rompimento da “sociedade indivisa” (após o trágico “malencontro”) tenham perdido toda a lembrança desse tempo da autonomia original. No entanto, logo adiante Malamoud observa:

“A justificação dos dominantes, de que decorre seu poder e sua autoridade, é que, graças à ordem que eles impõem, os dominados vivem um pouco. E o texto brahmânico...” (a que Malamoud se referira antes) “... não deixa de frisar em outra passagem, que aquele que come (le mangeur) é também o que alimenta os comidos” (32: 177).

Aparentemente, nem todas as lembranças estão perdidas...

Para a análise clastriana da guerra na sociedade “primitiva” convergem as discussões de Abensour e de Adler.

Quanto à análise de Abensour ela se centra (2: 121 e ss.) nos dois textos de Clastres em que, para encontrar a contraprova de suas próprias teses sobre a política dos “selvagens”, ele as confronta com Hobbes: “Uma etnologia selvagem” (16: 36-45) e “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” (16: 163-204).

Abensour coteja as posições de Sahlins e de Clastres, que partem de uma crítica à concepção que Hobbes tinha da vida dos “selvagens”, não como sociedades mas como “estado de natureza” caracterizado pelo *bellum omnium contra omnes*.

Escreve Abensour:

“1. O estado de natureza, segundo Sahlins, pode ser tanto mais qualificado de *politie* primitiva na medida em que há um direito de batalha, mas não batalha efetiva.

2. Traçando um paralelo entre o pensador inglês e o sociólogo francês Marcel Mauss, Sahlins se inclina a mostrar que a guerra tende para a troca, enquanto a dádiva seria uma espécie de empreendimento guerreiro sublimado (2: 129).

– Existe *politie* selvagem para Sahlins porque, por trás da guerra, desponta a troca. Em resumo, Sahlins considera, a partir de Hobbes bem temperado por Mauss, que o estado de natureza é *politie* na medida em que ele se afasta ou tende a se afastar progressivamente da guerra. Neste sentido o Ensaio sobre a dádiva, reinterpretado a partir de um confronto com Hobbes, permitiria pensar a *politie*

primitiva como ‘sociedade para a paz’ graças à instituição da dádiva, que seria para a sociedade primitiva o que o Estado é para a sociedade civilizada...” (2: 129).

Quanto a Clastres, embora ele esteja “de acordo com Sahlins por reconhecer no estado da natureza uma verdadeira *politie* (assim como – num outro nível – uma sociedade de abundância), inverte as razões, o sentido e o conteúdo. O estado de natureza é *politie* não porque ele tende para a paz mas, justamente ao contrário, na medida em que a guerra é uma dimensão permanente da sociedade primitiva: (2: 129-130).

Para Clastres, “guerra e troca devem ser pensadas, não como continuidade que permitiria passar gradualmente de uma à outra – quando a troca aumenta, a guerra diminui, e inversamente –, mas como *descontinuidade radical*, única a manifestar a verdade da sociedade primitiva” (2: 131). E Clastres entende que existe uma subordinação da troca à guerra. Com esta colocação, Clastres também se opõe a Lévi-Strauss. No dizer de Abensour, “Lévi-Strauss invoca a troca antropológica, Clastres a troca política” (2: 135). Clastres ressalta que “o ponto de vista de Lévi-Strauss é simétrico e inverso ao de Hobbes: a sociedade primitiva é a troca de todos com todos. Hobbes não vê a troca, Lévi-Strauss não vê a guerra” (16: 185). Para Clastres, o que importa é perceber a dimensão política da guerra: “... não é a guerra que é efeito da fragmentação, é a fragmentação que é efeito da guerra. Ela não é somente o efeito, mas o *objetivo*: a guerra é ao mesmo tempo a causa e o meio de um efeito e de um fim visados, a fragmentação da sociedade primitiva. Em seu ser a sociedade primitiva *quer* a dispersão, este querer a fragmentação pertence ao ser social primitivo que se institui como tal através e na realização desta vontade sociológica” (16: 186).

E é ressaltando esta nova leitura da guerra de uma “sociedade-para-a-guerra” como meio para um fim político (uma guerra para manter a vocação centrífuga e contra o Estado da ‘sociedade primitiva’) que Abensour aproxima Clastres de Montesquieu e Spinoza (2: 142-143).

Gostaria de chamar a atenção para a leitura que Abensour faz de Clastres, conforme tradução abaixo:

“A sociedade primitiva compreende *duas estruturas diferentes**, a guerra e a troca, que podem ser consideradas em relação de descontinuidade, pois cada uma das estruturas exerce uma função específica, sobre um plano diferente.” (2: 131).

As *duas estruturas*, correspondendo à troca e à guerra, caracterizam de fato, igualmente, a sociedade primitiva. A primeira estrutura tem seu modelo nas trocas internas (a reciprocidade positiva da comunidade, consequência da divisão sexual do

* Grifo meu.

trabalho), a segunda tem por modelo as relações entre Homens e Natureza (as relações de punção, a reciprocidade negativa).

E aqui é preciso retomar a crítica que Clastres faz a Leroi-Gourhan, ao reducionismo naturalista deste, a que se refere Adler no seu artigo sobre Clastres (3: 96).

Clastres tem razão quando lembra que “a sociedade não resulta de uma zoologia” e que o comportamento agressivo não pode ser considerado como um dado natural da espécie humana. Tem razão também ao apontar para o fato de que, se a guerra fosse apenas a réplica da caça, como dá a entender a leitura de Leroi-Gourhan, ficaria difícil de explicar por que a agressividade, presente na guerra, está ausente da caça (que implica agressão, mas não agressividade) (16: 176).

Contudo, Leroi-Gourhan tem razão ao perceber para a guerra um modelo na caça. Mas este modelo não é consequência do processo que Leroi-Gourhan imagina (“assimilação que se estabelece progressivamente entre a caça e seu duplo, a guerra”). O modelo é estrutural: decorre de uma visão do mundo essencial aos povos que têm na “punção” a atividade dominante. As relações com o “Outro” são de “reciprocidade negativa” e este “outro” é, ao mesmo tempo, a natureza (particularmente os animais), os inimigos, os mortos. É claro que há graduação nesta alteridade: ela não é toda homogênea, mas é nessa oposição que ela é pensada (“Nosso grupo” ou “a verdadeira humanidade” *versus* “Natureza”). E ela precisa ser pensada dessa forma justamente para que o equilíbrio possa ser avaliado e preservado, condição *sine qua non* da reprodução do sistema de caça-coleta e de horticultura de floresta. Aí está a razão mais profunda desse desejo coletivo, político, de dispersão (“a sociedade primitiva quer a dispersão...”) que Clastres apresenta de uma forma bastante durkheimiana como “vontade sociológica” da fragmentação.

Resta explicar por que a ação de caçar não implica a agressividade que existe na guerra. A explicação está contida no que já sugeri acima: numa sociedade em que as atividades principais são de punção, “nosso grupo” e “natureza” têm que ser pensados como entidades em oposição, num antagonismo complementar sentido como um sistema de trocas energéticas resultantes de uma reciprocidade negativa: trocas pela morte. Mas nem “nosso grupo” nem “natureza” são entidades homogêneas. Assim como no interior do “nosso grupo” há o setor feminino e o masculino (o setor encarregado da coleta, mais vegetal, e o da caça ao animal, o setor “ativo”, adulto, e o “inativo”, isto é, crianças e velhos, etc...), assim também no conjunto do “Outro” há, não só graduações da alteridade, mas também oposições internas.

Os grandes carnívoros se opõem aos animais que eles próprios atacam, como o caçador se opõe aos animais herbívoros ou carnívoros menores que ele caça. Os herbívoros se opõem ao mundo vegetal de que tiram seu alimento, como a mulher se opõe aos frutos, sementes e raízes que coleta. Os homens dos grupos vizinhos são, tanto quanto os do “nosso grupo”, caçadores, mas pertencem, tanto quanto as onças, ao “mundo exterior”: são o “outro”... Se a distância for maior entre este “outro” e o “nosso grupo”, se, em vez de vizinho, o “outro” for concebido como alguém que veio do lado de

lá do horizonte, bem pode ser entendido como um “outro” que veio da aldeia dos mortos: os mortos são igualmente uma modalidade do “outro”.

Não é, portanto, de se espantar que as designações que as sociedades indígenas dão aos grupos inimigos vizinhos sejam tão frequentemente sinônimos de palavra “onça”, e que os primeiros europeus foram percebidos por muitos povos nativos como mortos que retornavam.

Voltando à questão da *agressividade*, a caça não implica este instinto, não só entre caçadores humanos; também, segundo K. Lorenz (27), entre os animais carnívoros não há “raiva” no ato de ataque de um animal a outro; segundo Lorenz, a agressividade caracteriza muito mais as relações entre rivais que disputam a mesma fêmea.

O caçador humano vai além: ele finge que não se opõe ao animal que vai caçar: o desana, saindo à caça, diz que vai namorar, os bororos, em perseguição à anta, cantam a beleza e a graça que um cavaleiro medieval cantaria com relação a sua dama (5: 61). E em muitas sociedades indígenas o caçador se desculpa perante o animal, chamando-o de irmão e explicando que só o mata para que sua comunidade não morra de fome.

Estas atitudes correspondem a uma ideologia que mascara a oposição Homem-Natureza e, como já referido atrás, foi ela que confundiu estudiosos como Lévi-Bruhl, que a leram como “sentimento de participação”.

Mas é suficiente ler a descrição de uma luta entre um índio e uma onça para perceber que, nesta oposição, o sentimento é outro: é raiva, é ódio – que o caçador precisa exacerbar até mesmo para que o medo não tome conta dele. O grande carnívoro ataca as aldeias, mata mulheres, velhos, crianças; é um caçador de homens e como tal – quando há combate – precisa ser combatido com agressividade. O campo semântico da guerra é o mesmo da luta entre o caçador e a onça, e não o do ataque do caçador à paca ou à ema. E o inimigo humano é também sentido, à semelhança da onça, como força que, dando morte aos do “nosso grupo”, pode “vingar a Natureza”.

Passemos ao texto de Luc de Heusch, para acompanhá-lo em sua tentativa de “estabelecer no campo histórico heterogêneo, com alguma precisão, o *locus* simbólico onde se opera a ruptura estrutural suscetível de esclarecer o propósito de P. Clastres” (24: 41-42).

O problema é justamente descobrir o ponto de “inversão da dívida” que, na sociedade “indivisa”, é pensada como sendo a do chefe para com o povo e, nas outras, a do povo para com o rei ou o Estado. Luc de Heusch apoia-se em exemplos das sociedades que, como frisa o autor, apresentam neste sentido extrema diversidade.

Aliás, também Adler recorre a comparações com uma sociedade africana (os Moundang de Léré, 3: 100-113) para clarificar as diferenças entre os conceitos políticos da sociedade “indivisa” de Clastres e das outras sociedades em que o poder efetivamente se instalou. Além dele, também Lefort (28: 205-208), seguindo uma argumentação de Hocart, tenta caracterizar em grandes linhas gerais a passagem de uma sociedade às outras, mas é a análise de Heusch que nos parece mais rica e por isso é ela que vamos seguir mais detalhadamente.

Inicialmente Heusch chama a atenção para os nuer do Sudão, que ele designa como mais radicais que as sociedades amazônicas descritas por Clastres em *A sociedade contra o Estado*: seu sistema político é uma “anarquia ordenada”, no dizer de Evans-Pritchard. Os dignatários “pele-de-leopardo” não têm nenhum poder, umas são como os chefes amazônicos, pacificadores, árbitros na regulamentação das vendetas. Mas, diferentemente dos chefes sul-americanos, eles estão em relação mística com a terra, o que lhes confere o poder de abençoar e amaldiçoar. Além disso, o chefe “pele-de-leopardo” é um estrangeiro que se estabeleceu no local, portanto marcado por uma certa exterioridade e que por isso mesmo pode ser caracterizado, segundo Heusch, como um servidor ritual das seções tribais.

Os vizinhos dos nuer, os dinka, apresentam uma cisão entre os clãs detentores da “lança de guerra” e os clãs detentores da “lança de pesca”. A descrição de Heusch se baseia em Lienhardt.

“Os mestres da lança de pesca têm o poder de curar as doenças por meio de prece, de invocações e sacrifícios. Eles asseguram também a vitalidade e a prosperidade do povo. Só um pequeno número deles atinge uma reputação excepcional e alguns poucos se transformam em verdadeiros líderes políticos durante as migrações.

Em circunstâncias normais, a função política dos mestres da lança de pesca é comparável à dos chefes “pele-de-leopardo” no país nuer: eles representam o papel de mediadores nos conflitos, nas vendetas. Mas eles também asseguram, por invocações, o sucesso dos *raids* e das expedições guerreiras” (24: 44- 45).

Resumindo Heusch:

Inspirados pelo deus “Carne” que, de certa forma, neles se incorpora, eles participam de um mistério de que os outros são excluídos e, ao atingirem uma idade avançada, são enterrados vivos pois não podem morrer de morte natural. Comparados aos mestres “pele-de-leopardo” nuer que só têm o poder de fazer chover, eles têm, portanto, uma competência ritual bem maior. No entanto, nenhum privilégio lhes é assegurado: os mestres da lança de pesca só detêm prestígio.

A terceira sociedade escolhida por Heusch é a dos, também nilóticos, Shilluk. Nesta, “os diversos segmentos de linhagens da sociedade global confiam a função mágico-religiosa a um ser único, o ‘reth’...” (24: 44), fazendo surgir com todas as suas características já ressaltadas por Frazer, a *realza sagrada*. O “reth” é tido como encarnação de Nyikang, o ancestral da dinastia, que garante a fecundidade. Assim sendo, quando envelhece, é estrangulado. Heusch chama a atenção para o fato de que a análise de Evans Pritchard, que tentou demonstrar que o regicídio ritual é decorrente da existência de conflitos internos entre as facções rivais, não dá conta de explicar a mesma morte trágica a que são submetidos entre os dinka os mestres da lança de pesca. E Heusch concorda com a crítica que Adler fez à explicação funcionalista, que esvazia o conteúdo ritual da *realza sagrada*, reduzindo o político simplesmente a uma competição pelo poder.

Heusch explicita:

“As definições nuer, dinka e shilluk da competência ritual dos chefes se inscrevem sobre um continuum estrutural, marcado por uma progressão cada vez mais acentuada da inflexão ritual do poder. De modo algum eu afirmo que este fenômeno, colocado em evidência por um corte sincrônico efetuado através de algumas sociedades nilóticas, seja o índice de um processo evolutivo. Pode-se somente concluir que Nuer, Dinka e Shilluk definem com uma intensidade variável a função política numa zona ritual que faz parte integrante de sua definição. Os shilluk constituem uma sociedade fragmentária como os nuer e os dinka. O reth não está à testa de um aparelho de Estado. A autoridade local pertence aos mestres da terra, representando os clãs ‘dominantes’, e o rei tem somente o direito de confirmar esta dominação. Nenhuma mudança marcante da estrutura sócio-econômica explica esta súbita ruptura que institui, no interior do campo político, a concentração do poder ritual na pessoa única do reth. A autoridade do rei sagrado shilluk toma uma consciência de que está despossuída a função exercida pelo chefe dinka ‘mestre da lança de pesca’ mais prestigioso. O reth possui um harém considerável e se exhibe com grande pompa, suas decisões são executadas imediatamente. (Frazer 1931, p. 13-23, citando Seligman). A separação da função guerreira e da função político-ritual é total, pois os shilluk proibem determinantemente ao rei combater. Este personagem ímpar é também um ser solitário e vulnerável. Seus laços de parentesco parecem rompidos. Seus filhos não podem ficar na capital durante a noite; eles são seus rivais potenciais. O rei pode realmente ser morto a qualquer momento por um deles ou qualquer outro filho de rei.” (24: 45).

O rei se situa assim também fora do circuito das alianças: ele não dá suas filhas em casamento e estas devem permanecer estéréis. Este isolamento do rei na trama do parentesco e das alianças tem que ser considerado – diz Heusch – um grande marco estrutural, instaurando uma separação decisiva entre o chefe sagrado e o grupo que o investiu da função importantíssima do controle supremo da natureza.

Heusch propõe a seguir uma análise dos dados Bantu numa perspectiva que ele reconhece “neo-frazeriana”. Para tanto, faz mais uma incursão nas teorias políticas nativas, desta vez de uma sociedade africana que ele mesmo estudou: os tetelas do Kasai (Zaire), entre os quais é o primogênito do segmento que detém o poder da arbitragem. A este chefe de linhagem não se deve nenhum tributo, salvo a oferta de um pedaço de caça, quando das caçadas esporádicas do grupo, isto porque ele é o “mestre da terra”. Exige-se dele a mesma generosidade permanente que as sociedades amazônicas exigem de seus chefes. Os chefes tetelas são comparáveis aos “big-men” (expressão de Sahlins) melanésios, na medida em que a sociedade só lhes permite dançar a “dança do leopardo” (ritual de investidura como chefe de linhagem) após realizarem, em benefício da comunidade, um verdadeiro *pottatch*. O primogênito, chefe de linhagem, não assume, contudo, qualquer função ritual e somente os médicos adivinhos (*wetshi okunda*) têm a

faculdade de entrar em contato com os espíritos errantes da natureza – (fonte maior de doenças e infortúnio), eles próprios possuídos pelo espírito da floresta (*Odyenge*).

Assim, nota Heusch, “a separação da esfera ritual e da esfera política é completa, comparável, *mutatis mutandis*, à que opõe o chefe amazônico ao xamã. O chefe tetela deve, além disso, fazer face à pressão dos pedidos (contribuir para a alimentação do circuito de bens matrimoniais, em particular por ocasião do *pollatch*, exigido por uma situação de luto). Ele se encontra, assim, no centro da rede de trocas e, para manter seu *status*, para não ‘perder sua dignidade’, deve ser um grande polígamo”. – (24: 47-48).

Assim, continua Luc de Heusch, encontramos na África pequenas e grandes chefias cujo poder se constrói fora da ordem familiar, à margem da mesma, num *locus* exterior, indentificando-se o chefe substancialmente – e não mais metaforicamente – ao leopardo, ao leão ou a um espírito da Natureza. “Estas representações invertem o sentido da dívida. O chefe é investido de sacralidade e a função ritual que lhe é confiada é essencial à sobrevivência do grupo. É a própria coerção do imaginário que obriga seus membros a pagar-lhe um tributo, e não a eficácia de um aparelho de Estado, freqüentemente inexistente. E, no entanto, esta nova figura simbólica apresenta todas as características dos ‘reis divinos’ descritos por Frazer. Faz-se necessário propor uma nova formulação do problema. Já tracei este processo com referência às sociedades nilóticas.

Tratarei de desenvolvê-lo agora, abordando a área Bantu”. (24: 48).

Retomando colocações antigas de Frazer, Heusch caracteriza o chefe sagrado:

“... por sua função de controle sobre a fecundidade e equilíbrio dos ritmos naturais. ‘O rei é um chefe político de tipo particular, obtendo seu poder do suposto controle sobre a natureza e particularmente sobre a chuva. Teoricamente, ele deve ser executado logo que suas forças declinam, por temor que sua decadência física provoque uma decrepitude paralela das energias cósmicas que se encontram misteriosamente associadas à sua pessoa’. A realidade do regicídio é inquestionável, mas sua interpretação não é tão simples quanto Frazer o havia imaginado”. (24: 48).

Luc de Heusch critica, a seguir, o reducionismo da escola funcionalista inglesa (particularmente a perspectiva adotada por Max Gluckmann na análise que ressalta tão-só a função catártica dos ritos como válvula de escape para as contradições sociais). O projeto da realeza arcaica – observa Heusch – “é um domínio ilusório sobre a natureza, antes de ser um controle sobre os homens”. (24: 49).

A seguir, retoma pesquisas anteriores em que aborda a posição singular da realeza com referência à lei exogâmica, fundamento de toda a ordem familiar, estando o rei africano freqüentemente associado à sua mãe (ou a uma mãe substituta), numa relação de incesto ritual. Referi-me a estas características num artigo sobre o mito de Édipo (11), pois aparentemente elas foram comuns também à realeza creto-micênica. Em resumo,

para Heusch, a realeza sagrada é uma estrutura em ruptura com a ordem doméstica, familiar ou linhageira. Assim, entre os Pende, atribui-se ao rei a fertilidade das mulheres, das colheitas, a reprodução dos animais selvagens; mas ele próprio tem que se manter em continência absoluta. Entre os tundu, após o incesto ritual cometido com uma irmã de clã, o chefe é definitivamente recluso. Características semelhantes apresentam outras sociedades africanas.

Quanto ao regicídio, ele só pode ser explicado – lembra Heusch – no quadro da realeza sagrada, e o exemplo dos noundang de Léré é tomado por ele de Adler: “Adler constata também, através do estudo dos rituais moundang, que o envenenamento do rei e o tratamento particular infligido a seu cadáver, fonte de maldição, é tão somente a última etapa de uma condenação à morte inscrita no destino real desde a intronização” (24: 52).

“O poder sagrado – conclui Heusch – merece, pois ser considerado como uma revolução ideológica. Ele é estranho ao ser da sociedade, ele é de uma essência diferente da autoridade familiar, linhageira ou clânica, cujas leis ele transgride, de uma maneira ou outra, para se afirmar. É inútil esforçar-se por demonstrar que esta nova filosofia política é somente uma superestrutura mascarando lutas políticas (como afirma Evans-Pritchard) ou uma reviravolta das condições econômicas (como o proclamam os marxistas).” (24: 53).

Contra esta última opinião de Heusch, apresento meus próprios argumentos mais adiante.

Finalmente, Heusch examina ainda certas características da realeza dos rukuba, descritos por Jean-Claude Muller, justamente para mostrar que essa ideologia da realeza sagrada não é o resultado de uma transformação do modo de produção doméstico:

“Embora investido de uma função ritual excepcional, o chefe rukuba é ligado ao trabalho, como seus administrados. Seu grupo doméstico é uma unidade de produção comum. Ele organiza todos os anos os trabalhos coletivos sobre o campo sagrado da aldeia da qual ele tem o proveito, mas os participantes são recompensados com potes de cerveja e com um banquete, como acontece em todo trabalho coletivo. Instrumento mágico da prosperidade agrícola, o chefe é também um redistribuidor do excedente dos anos de abundância. Em períodos de fome, ao contrário, os aldeões reclamam dele o alimento. Em resumo, o chefe é um regulador do econômico e sua função é objeto de um consenso. Esta ideologia não é redutível a uma relação de produção, mas uma máquina de produção diferente funciona ao redor da instituição da chefia, na esperança de favorecer a prosperidade geral.” (28: 55).

É importante traduzir na íntegra a parte final do artigo de Luc de Heusch:

“É tempo de retomar o diálogo com Clastres. Instituindo o poder como instância ritual autônoma estrangeira à ordem do parentesco, o grupo projeta deliberadamente o chefe para fora do jogo social. O chefe rukuba comeu a carne de seu próprio clã por ocasião da sua intronização. Ele cometeu, segundo uma expressão do próprio Muller, um ‘incesto alimentar’. Transformando o chefe em monstro sagrado para lhe conferir um poder específico sobre a natureza, a sociedade fabrica uma perigosa armadilha ideológica. Mantendo todas as aparências de uma troca, o grupo se situa ele próprio em posição de devedor em relação ao chefe, ainda que reservando-se o poder de retomar o que havia dado. O movimento da sacralidade do poder, que define o chefe como ser da transgressão, carregado de potencialidades históricas novas. Ele anuncia a inversão do sentido da dívida. Os exemplos são inúmeros em que *status*, privilégios, isto é, as diferenciações entre as classes sociais, se instalam ao redor da figura do rei sagrado. Com força maior ou menor, o chefe sagrado encarna pois a figura do Soberano. Este é o caso do reino Kuba do Zaire ou do antigo reino de Rwanda, apesar das diferenças consideráveis de suas instituições políticas respectivas, caracterizadas pelo controle democrático em um dos casos, pelo despotismo no outro. Em todas as situações, o poder real se alimenta de uma economia tributária quando ele se torna a engrenagem principal de uma maquinação política que mereça o título de Estado. Mas o Estado não é o instrumento da transformação da sociedade “arcaica”, como Clastres a definiu. A sacralização do poder constitui o germe mediador entre estes dois termos. O Estado enquanto aparelho de coerção implica a emergência de uma instituição mágico-religiosa específica num *locus* exterior ao parentesco e capaz de romper o controle que ela exerce sobre o conjunto das relações sociais. A realeza sagrada não pode ser confundida com o Estado. Ela o precede, ela o torna possível em circunstâncias históricas diversas. Longe de emergir da ordem do parentesco, ela introduz nesta uma ruptura radical. O pequeno ‘g’ que separa em inglês kinship e kingship resume uma formidável transmutação simbólica. Eu proponho chamá-lo de o fator ‘g’ da história. ‘G’ como ‘gap’, buraco, abismo, vertigem, nova e fantasmagoria.” (24: 57).

Heusch enfatiza, pois, a marginalidade desta figura que, como mestre da terra, controlador da natureza, da fertilidade, é transformado pela comunidade em monstro sagrado, incestuoso e estéril, e assim expulso da trama de parentesco para, antes de sua decadência física, ser sacrificado como “bode expiatório”. Compreende-se assim a inversão do sentido da dívida: a comunidade torna-se dele devedora pelos serviços de mediação prestados, uma mediação imaginária, é verdade, mas essencial.

Juntemos a estas considerações o resumo que Lefort apresenta de Hocart que, como Heusch, está preocupado em compreender o processo da passagem de uma sociedade que não aceita o poder para a que não só aceita, como o considera essencial.

Hocart apresenta como primeiro marco dessa passagem o aumento da densidade da população que exige trabalhos de coordenação antes desconhecidos. Em segundo lugar, há uma centralização do ritual. O estudo comparativo de sociedades situadas na Ásia e na África indica o mesmo processo: de uma dispersão inicial dos rituais, executados no quadro da família ou da tribo (as quais coexistem sob o signo da igualdade) passa-se a um ritual global que implica um oficiante principal e uma diferenciação das funções às quais estão ligados personagens secundários. Após algum tempo, o chefe supremo deixa de ser o *primus inter pares* e incorpora na sua pessoa os atributos dos outros chefes que, após terem sido seus auxiliares, se tornam seus dependentes. Ao mesmo tempo o deus a que está identificado condensa em si as propriedades das divindades próprias aos diversos grupos particulares.

“Assim, a centralização se completa no momento em que o personagem central, em virtude de uma identificação com cada elemento do ritual rigorosamente definido em correlação com um elemento do universo, adquire a figura de um microcosmos que reflete ponto por ponto o macrocosmos. Para Hocart não há dúvida de que esta *lógica do ritual* comanda a transformação das crenças religiosas; ele se arrisca mesmo a procurar nela a explicação da passagem do politeísmo ao monoteísmo. Sua interpretação, contudo, não permite se prender a esta tese, pois ele se propõe a mostrar, pelo estudo comparativo, que apenas um pequeno número de símbolos é suscetível de se ligar à função real, que a dualidade da Terra e do Céu parece universalmente reconhecida e que, em toda parte ainda, o culto do Sol e do Céu acaba por dominar, enquanto se afirma a idéia de um mundo uno, cujo princípio é personificado pelo rei. Assim ele nos faz perceber, em conexão com a *‘lógica do ritual’*, uma *‘lógica da crença’*.” (28: 206-207).

“... Mencionando os mais diversos exemplos, Hocart insiste em colocar em evidência as características singulares do rei: ele é um mediador entre os deuses e os homens, ele é liberal em sua essência, ele é o homem da palavra magnânima e da ação justa, sua função responde a uma demanda da sociedade – demanda tão manifesta que, em inúmeros casos, o homem escolhido para encarnar esta função faz todo o possível para se esquivar e que, exercendo-a, se vê preso em uma trama de obrigações que fazem dele um prisioneiro tanto quanto ou mais do que um mestre da comunidade. Considerando este fenômeno, uma nova questão se coloca: como se efetua a passagem de uma realeza que não governa a um Estado – entenda-se, a um sistema de poder compreendendo uma administração e meios de coerção? O mínimo que se pode dizer é que Hocart hesita na resposta. Ele passa a insistir numa transformação de ordem religiosa: a substituição dos ritos de prosperidade por ritos ‘éticos’ que fazem do rei o *depositário exclusivo de todo poder*, isto é – se o compreendemos bem –, lhe asseguram um mando à semelhança de um deus todo poderoso.... a análise de Hocart nos incita... a interrogar a história prestando atenção à articulação do político e do religioso, e a perseguir assim a exploração das sociedades que virão a se ordenar sob égide do Estado, na

convicção de que o seu próprio desenvolvimento não se esclarece somente à luz de um empreendimento de dominação do homem sobre o homem e mesmo do homem sobre a natureza.” (28: 207-208).

Assim, tanto Clastres quanto Heusch e mesmo Lefort, ao seguirem a argumentação de Hocart, não admitem que transformações econômicas possam ser responsáveis pela passagem de uma sociedade “indivisa” a uma caracterizada pela realeza divina.

Creio que o problema principal deles terem chegado a esta conclusão reside no fato de que trabalham com o conceito de “modo de produção doméstico”. Clastres, principalmente, segue de perto Sahlins neste conceito, tendo escrito a introdução *Idade da Pedra*, deste último (15).

O que é um “modo de produção doméstico”? Quero chamar a atenção para o fato de que sistemas adaptativos dos mais diversos podem operar como unidade de produção doméstica: um grupo de caçadores-coletores, uma comunidade de pescadores, de horticultores de floresta, de agricultores intensivos (de jardinagem), uma comunidade pastoril... Meillassoux já havia percebido e criticado este conceito como simplesmente inoperante. (38: 19-20). Há uma grande ruptura entre um sistema adaptativo que se baseia na “punção” (e faz da terra apenas “objeto de trabalho”) e outro que faz da terra “meio de trabalho”. Meillassoux (37 e 38) percebeu esta diferença muito bem. Ele tem razão também quando diferencia uma sociedade de caça-coleta de outras sociedades, por ela se basear muito mais no princípio de pertinência (ou adesão) do que no princípio do parentesco (38: 31-33). Isto não quer dizer que nas sociedades de caça-coleta e família não seja uma unidade importante. Mas os grupos domésticos estão mais abertos a uma incorporação de mulheres e crianças e a uma recomposição, entre caçadores-coletores e mesmo entre horticultores de floresta. Ao passo que a importância da herança tende a solidarizar os membros de uma sociedade no sentido vertical (como grupos de descendência). E Morgan já havia apontado corretamente a importância que a herança tem na reorientação da organização social. Um trabalho importante mostrando como a passagem de uma economia de horticultura de floresta (complementada pela caça e coleta) para uma agricultura ou, mais precisamente, uma jardinagem intensiva (do arroz), transforma a ideologia em relação aos grupos vizinhos, passando o grupo a valorizar o parentesco e a instituir a endogamia, é o artigo de Maurice Bloch sobre os zeffirmaniry e os merina de Madagascar (8), ambos representando a mesma etnia que Linton chama de Tanala.

Quanto à terra ou, mais precisamente, a floresta, ela é menos um “laboratório natural” para o caçador (como sugere Marx, 33: 65) do que um reino do “outro”, da alteridade, em que toda a incursão é uma aventura, um jogo que precisa ser bem jogado para poder se perpetuar. Isto não significa que o indígena não se interesse por todos os detalhes do mecanismo de produção e reprodução de vida vegetal e animal: é justamente para que consiga ser um caçador perfeito que ele se interessa. Mas ele não será um técnico de laboratório a fazer experimentos, como se os outros seres vivos estivessem a sua disposição. Ele procura conhecer para preservar; como notou muito bem Diêgues Santana (48:

85), o pescador, da mesma forma que o caçador-coletor, aposta não no desenvolvimento das forças produtivas do homem, mas nas forças produtivas da natureza, o que é, sem dúvida, uma forma altamente inteligente de viver.

Assim, o cinegismo, o escalonamento dos alimentos caçados e coletados, regulado pelo sistema de tabus, o centrifugismo e a autonomia enfim, são, como quer Clastres, diretrizes de uma política da sociedade “indivisa”, de uma “vontade sociológica”, mas decorrem, ao contrário do que ele pensava, de uma *práxis* econômica: podem ser caracterizadas como a *política econômica* de uma sociedade de caça-coleta.

Claro que o termo “política econômica” não pode ser restritivo a um pensamento, a projetos ou atividades voltadas a uma produção cumulativa de bens. Mas, se uma abordagem marxista é a que procura reconhecer na prática social de subsistência a fonte das diretrizes que o grupo humano impõe a si mesmo (e que norteiam e dão sentido à classificação simbólica do universo), então é ela a teoria que pode esclarecer, não só a “vontade sociológica” da sociedade “indivisa”, mas também a passagem desta sociedade para outras em que o poder se instala.

Tanto Heusch quanto Hocart (resumido por Lefort) apontam corretamente as etapas formais do processo; não conseguem, entretanto, perceber a dialética, o mecanismo pelo qual a ideologia muda. Certamente porque se negam a admitir que por trás das transformações se deva procurar mutações econômicas, e porque – como já sugeri – não percebem que o conceito de “modo de produção doméstico” que utilizam abrange sistemas adaptativos muito diversos e é, por isso, inoperante.

A constatação de que o aumento de população é um dado importante a ser observado (28: 206) é correta, mas não dá conta do porque desse aumento. Sabe-se que em toda a América houve uma sedentarização pré-agrícola em torno de, lagos e estuários de rios. A pesca e a caça a aves aquáticas tornaram-se para muitas populações a fonte principal de subsistência, sedentarizando-as. É verdade que a própria sedentarização propicia condições diferentes para as relações sociais: bebês, velhos e doentes não precisariam mais ser constantemente carregados, o grande número de filhos não é mais um empecilho para as atividades de subsistência. Mas, entre os horticultores de floresta, a aldeia passa a ser razoavelmente estável (às vezes permanecendo até 15 anos no mesmo local, segundo Von Hildebrand, 25) e, mesmo assim, a política de controle demográfico não se altera: algumas crianças são imoladas, em particular os gêmeos. É que, no caso do sistema de roça, o cinegismo de punção continua. Além disso, quando as condições econômicas mudam, a visão do mundo resiste ainda por muito tempo. Pode-se dizer que a humanidade foi caçadora-coletora por 4 milhões de anos, desde o seu surgimento, e as representações se transmitem como uma moral, uma filosofia religiosa, cristalizada em tabus e dogmas. Como tais, resistem a mudanças. Mas povos que passam a ter na pesca a fonte quase exclusiva de proteínas, começam, com o tempo, a ver no peixe o “outro”, aquele que deve ser morto para que o mundo humano possa viver. Não passa despercebido aos pescadores que os peixes se reproduzem incrivelmente mais do que mamíferos e aves, constituindo assim um recurso muito pouco tabulado. A centralização da “punção” na pesca

interfere, aos poucos, no cálculo de reequilíbrio entre “nosso grupo, humano” e a “natureza” (agora pensada principalmente como o mundo das águas). Sabe-se hoje que a sedentarização em torno da pesca, na Amazônia, determinou um aumento de densidade das comunidades.

A agricultura centrada em um só vegetal, a monocultura, é outra atividade que tende a reorientar o “cálculo” do equilíbrio entre Homem e Natureza. E, naturalmente, também a criação de gado. Não é por acaso que o Deus do Antigo Testamento ora aconselha, ora promete a Abraão e seu povo uma descendência numerosa como as estrelas do céu. As concepções religiosas não seriam assim se os hebreus continuassem caçadores-coletores.

A centralização do ritual a que se refere Hocart (citado por Lefort, 28: 206) é portanto consequência da lenta transformação de uma visão de mundo dos caçadores: os rituais muito diversificados que se realizavam ao longo do ano, de acordo com o biorritmo das espécies mais diversas, cada cerimônia para uma determinada espécie, passam a ser centralizados pelas cerimônias agrícolas: a sementeira e a colheita que o *sol* propicia, amadurecendo os grãos. Com a monocultura dos cereais (trigo, milho), a importância do sol se torna maior e é por isso – porque ele é essencial neste processo – que o seu culto tende a eclipsar o das outras entidades. Mas este é apenas mais um dos aspectos das transformações, e o desenvolvimento de uma monocultura de cereais não explica, por si só, o processo de centralização do ritual.

É preciso examinar mais cuidadosamente as trocas (reais e imaginárias) pelas quais a sociedade supõe restabelecer o equilíbrio “mundo humano” *versus* “natureza”, para compreender o aparecimento da realeza divina.

Em primeiro lugar, não se pode esquecer que originalmente, isto é, nas condições de pré-domesticação, o infanticídio e o abandono dos velhos é pensado como uma “reposição”. O infanticídio principalmente funciona como sacrifício, já que os velhos tiveram sua parte na vida e parece “natural” que deixem seu lugar para a geração nova. Mas qualquer morte é uma devolução à natureza, só que as mortes rituais, intencionais, são pensadas como um “ato de generosidade” para com a natureza (semelhante à generosidade do chefe para com o seus). Por isso “garantem” uma devolução para o mundo humano (espera-se da natureza uma contrapartida da dádiva). Nisto reside a fantasia das trocas imaginárias e, contudo, esta concepção do universo é necessária à reprodução do modo de produção cinegético. Além disso, numa sociedade igualitária, quem morre muito jovem, voluntariamente, abdica de uma parte de sua própria vida que é como que repartida entre os outros da comunidade, é uma pessoa a menos a comer, a reproduzir-se, numa comunidade que “não deve” ultrapassar certos limites demográficos, não porque o sistema não possa sustentar uma população maior (17: 09), mas porque sua prática se baseia num “cálculo” de reequilíbrio em que a reprodução de todas as espécies deve ter a mesma chance.

O que acontece quando, com a agricultura, o grupo humano passa a se pensar cada vez mais dependente, em termos de alimento, de uma só espécie? Não é por acaso que os mitos de origem de plantas cultivadas explicam-na tão freqüentemente a partir de um

sacrifício humano, brotando a planta do corpo de uma vítima sacrificial enterrada no solo (a “divindade dema” de Jensen). Certamente, o termo “divindade” não é muito apropriado... ao menos não ainda numa sociedade de horticultores de floresta, e mesmo durante os primeiros tempos da especialização de um grupo como agricultores intensivos. Mas o cultivo mais sedentário, tal qual a pesca, fixando a aldeia, fixa também os mortos. Eles são pensados como uma troca, como a reposição-adubo das plantas, ainda que, certamente, não serão enterrados no campo de cultivo. Assim mesmo, é muito significativo que na Guatemala a palavra *pucbalchaj* represente o arquétipo da tumba e da horta ao mesmo tempo (22: 41).

Assim, as “trocas” também se centralizam: o conceito de propriedade da terra (terra do clã, da aldeia) se origina neste processo e se explica como: “a terra é nossa porque nela estão enterrados nossos mortos”. E com o cultivo intensivo se inicia também um verdadeiro culto aos mortos. É preciso ressaltar que o processo econômico se alonga com a domesticação das plantas. Meillassoux (37: 38) notou com muito acerto que caçadores-coletores perfazem as três fases do processo de produção (“punção”, distribuição e consumo) geralmente em apenas um dia. Todos que dele participam, todos os membros da comunidade, recebem o seu quinhão. A partilha efetuada cada dia garante o equilíbrio interno da mesma forma que o respeito aos tabus garante o externo. Mas, quando uma pessoa ajuda a plantar uma árvore* e morre antes dela dar frutos? Pela moral da partilha, o morto tem direito à sua parte. Assim, as primícias passam a ser ofertadas aos mortos; e até na nossa civilização tão transformada, o povo ainda designa como “gominho das almas” o “gomo anão” que por vezes apresentam laranjas ou tangerinas.

O culto aos mortos, que fazem germinar as colheitas, que molharam com seu sangue o solo** e fazem chover, tem como consequência um processo de antropomorfização dos ancestrais (que entre os caçadores sempre têm algo de híbrido Homem-Animal). Com o tempo, o ente pensado como primeiro morto é identificado finalmente como filho de Deus criador e “antropomorfiza” por sua vez a figura do pai. Por outro lado, a idéia de poder continua a ser pensada como decorrente de um sacrifício de vida. Os antepassados passando a canalizar a mediação Homem-Natureza, o rei-divino (convergência do xamã com o chefe) será pensado como “morto ainda vivo”, “ancestral-vir-a-ser-por sacrifício voluntário”, sua morte se iniciando com a entronização*** e seu reinado inteiro simbolizado como “fase numinosa” (seg. Van Gennep e Turner) de um rito de passagem que termina com a morte ritual efetiva do soberano.

* Aliás, segundo Friel (21), a arboricultura precedeu a horticultura na Amazônia e é possível que assim tenha sido também em outras áreas florestais.

** A idéia de que o sangue, elemento líquido, evapora e por isso tem algo a ver com a chuva, existe entre caçadores: os Guajiro da Venezuela (42: 197) reconhecem, na chuva que cai, os mortos (indiferenciados) que voltam. Os esquimós pensam exatamente o mesmo da neve.

*** Um exemplo de Canetti, E. (9: 447) mostra um rito de iniciação em que o rei é quase estrangulado na entronização, enquanto se determina o tempo que há de governar, pela resistência à asfixia. Ao fim do reinado, é estrangulado efetivamente.

Essas trocas imaginárias (“nossos mortos” pelas chuvas e colheitas) são, portanto, crenças muito antigas, reorganizadas a partir de uma transformação anterior do modo de produção (de caça-coleta ou de horticultura de floresta) para uma agricultura mais sedentária, mais intensiva. As representações das trocas com o mundo exterior (agora principalmente as plantas), embora ainda tenham essa forma negativa, passam a incorporar uma outra troca que é a de serviços, “positiva” desta vez, as plantas sendo replantadas, tratadas como filhas (e, inversamente, as crianças sendo tratadas como plantas à semelhança do que Margaret Mead observou entre os arapesh, 36: 31-162). O mesmo simbolismo se encontra associado às atividades pastoris dos povos nilóticos e dos criadores de gado do Burundi (52: 41- 45). Nessa nova equação, as funções de um sacerdote não são mais as mesmas de um xamã, pois o plano de ação do mediador entre Homem e Natureza acaba se sobrepondo ao específico do chefe amazônico; podemos dizer que, aos poucos, há uma inversão de sinais nas relações Homem-Natureza, quando se passa da caça-coleta para a domesticação. O xamã lidava só com o equilíbrio externo, da morte (do animal) paga com morte (do ser humano), numa área que se pode caracterizar como de sinal negativo; enquanto o chefe só lidava com o equilíbrio interno (distribuição equitativa do alimento, harmonia interna), em áreas de sinal positivo. Numa explicação puramente estrutural teríamos então relações Homem-Natureza tornando-se parcialmente positivas, transformando a função do xamã e modificando também parcialmente o sinal das trocas internas (as da chefia). Haveria, portanto, uma “lógica estrutural” explicando a figura simbolicamente (mas tão-só simbolicamente) agressiva do “chefe pele-de-leopardo” nuer. Além disso, a jardinagem e principalmente o cultivo intensivo de cereais determinam a passagem para uma economia redistributiva. É possível que, como sugere Meillassoux (38: 141), o chefe ou, de forma mais genérica, os “velhos”, enquanto guardadores dos grãos, acabem sendo credores dos jovens que deles dependem para a obtenção das sementes, acabando estes por desenvolver em relação aos primeiros um sentimento de dívida. Mas os indígenas não desenvolvem o mesmo sentimento de dívida em relação ao chefe amazônico (de quem também recebem dádivas), e que aparece, antes, como devedor do grupo. Trata-se, portanto, de uma razão mais profunda.

Pode-se dizer que o xamã deve zelar para que os tabus (não coletar, não pescar tal ou tal espécie) sejam respeitados, freando assim as atividades “produtivas” (de punção). Disso depende a reprodução do sistema adaptativo.

Numa sociedade centrada na agricultura, o equilíbrio entre Homem e cereal plantado exige exatamente o contrário: plantio, cuidados de jardinagem, armazenamento correto das sementes. E esta é provavelmente a razão porque as duas funções (de xamã e de chefe) acabam convergindo, senão para o mesmo personagem, ao menos para uma colaboração estreita entre duas personagens (sumo-sacerdote e rei). Mas os ritos de equilíbrio continuam em parte “negativos”. Claro que continuam a existir – e com fortes cargas simbólicas – os outros setores da Natureza e geralmente, durante muitas e muitas gerações, nem tudo é domesticação: tanto caça quanto coleta continuam a ser praticadas e, junto com elas, os ritos sacrificiais.

Assim mesmo, a especialização em poucos produtos faz com que certos setores da natureza passem a ser considerados menos importantes. Não é por acaso que hoje, na nossa civilização que tudo procura domesticar, tendência esta sancionada por uma ideologia cristã (“só o homem tem alma”), cienticista (“o mundo todo é laboratório para o homem”) e capitalista (“tudo é mercadoria”), os setores não domesticados sejam designados como “ervas ou animais daninhos”, por termos de conotação pejorativa: “mato”, “animais selvagens”, “feras”.

De qualquer forma, a domesticação traz realmente o “outro” (de que se obtém o alimento) para dentro da área de sinal positivo.

Contudo, com referência à domesticação de animais, o processo é extremamente longo e muito elucidativo. A “adoção” de animais é uma prática anterior ao pastoreio. Nas sociedades indígenas brasileiras é comum a adoção de filhotes de animais que, por um engano do caçador, ficaram órfãos. São criados na aldeia e nunca são mortos. Aparentemente, a criação de gado é no início uma intensificação desse processo de adoção. O gado dos povos nilóticos não é criado para corte: é uma espécie de contrapartida para a aquisição de mulheres. Em vez de troca de mulheres por mulheres, a troca de mulheres por mulheres-rezes. Não creio estar exagerando nesta identificação. As trocas imaginárias Homem x Natureza se complicam quando os povos se centralizam em certas atividades econômicas e as divindades-vacas, os deuses-touros das realezas arcaicas provam a importância das representações simbólicas deste tipo (os mitos de esposas ou esposos animais se preservam no simbolismo da realeza divina).

É muito importante ressaltar que, ao contrário do indígena amazônico que adota o animalzinho órfão mas frequentemente o deixa voltar à floresta quando adulto, o animal domesticado, de rebanho, acaba sendo concebido simbolicamente como vida reproduzida pelo homem (o que para o caçador é inconcebível). Assim sendo, o animal acaba sendo (à semelhança do inimigo humano adotado) um substituto para o sacrifício humano: Abraão sacrifica o carneiro como álter ego de Isaac.

A partir dessas colocações, quero retomar tão-somente a questão das mudanças ideológicas, reexaminando os dados de Luc de Heusch, cujo artigo, aliás, foi desenvolvido numa obra mais ampla intitulada justamente *Reis nascidos de um coração de vaca* (24: 41). As tribos nilóticas são horticultoras e criadoras de gado. Os mestres de lança de pesca dinka são a carne humana dada à natureza, no simbolismo arcaico dos caçadores, pois não é o gado que fornece o alimento animal: é a caça ao hipopótamo (também animal aquático) e a pesca. Se, quando velhos, os mestres da lança de pesca são enterrados vivos, é possível que, além de uma reposição para as plantas, também sejam concebidos como contrapartida para os hipopótamos que gostam de afundar na lama.

Nesta “dialética do alimento”, que é a representação nativa da continuidade da vida, a vítima sacrificial é, ao mesmo tempo, também o ente a quem ela é sacrificada. “Carne dada ao animal”, no seu aspecto diurno, o mestre da lança de pesca se transforma no “outro” nas cerimônias sacrificiais noturnas, quando então ingere pedaços de carne crua.

Se refletirmos sobre as várias formas que assume a exclusão dos reis africanos da trama do parentesco, que Heusch relaciona, percebemos que existe um paralelo entre estas e as abstenções sexuais, prescritas para inúmeras ocasiões e que têm que ser respeitadas não só pelos xamãs, mas pela comunidade cinegética como um todo. Para esta (a comunidade cinegética) não é somente o sacrifício da vida que pode reequilibrar as relações Homem-Natureza (aliás, homens e mulheres adultos cumprem nela um papel tão essencial que praticamente só na guerra se encontra o sacrifício deliberado, pautando num código de honra, como o de Fousiwe, lembrado por Clastres). São as abstenções sexuais que, de certa forma, substituem o sacrifício da vida. Sua forma mais extrema, a castidade ou a esterilidade, é, na realidade, “suicídio genético”. Se esta forma caracteriza a figura do rei divino, é porque a interpretação do rito de intronização, como equivalendo simbolicamente ao começo de um rito de morte, é acertada.

O exemplo dos rukuba apresentado por Heusch mostra concepções que podem ser cotejadas com o mito da substituição do sacrifício de Isaac. O escolhido para exercer as funções reais refugia-se em casa do tio materno, onde seus parentes agnatos o procuram. Após ter a cabeça raspada como se estivesse de luto por si próprio, pessoas da sua patrilinhagem o levam, o fazem tomar cerveja na calota craniana de um dos chefes precedentes (como se ele tivesse sacrificado este seu antecessor). Em três aldeias rukuba, uma criança recém-nascida, do clã do chefe, é estrangulada, como vítima substitutiva. Em seguida, sacrifica-se um carneiro e o novo rei ingere um preparado feito da carne desse animal (que para os rukuba representa o chefe e normalmente é tabu). Ao preparado se mistura pedaços da carne da criança morta. Transformando assim em antropófago (incestuoso alimentar), o chefe se torna impuro, sacer: é ao mesmo tempo a vítima humana e o “outro” a quem esta foi sacrificada. Os rukuba não sacrificam seu rei após os sete anos que deveriam marcar o fim do reinado. Este é prorrogado por mais sete anos, após outro sacrifício substitutivo, desta vez não implicando morte: um velho de outro clã (não do clã do rei) é capturado, se o obriga a comer a carne tabu de um carneiro sacrificado e assim, como “bode expiatório” (que cometeu o crime de “devorar o chefe”) ele é expulso da aldeia.

Percebe-se, assim, que não se pode compreender essas concepções sem reconhecer as transformações econômicas que levam uma sociedade de caça-coleta (e/ou de horticultura de floresta) a uma sociedade pastoril em que o surgimento do conceito de propriedade sobre o animal (como algo que é produzido ou reproduzido pelo homem) permite substituir o sacrifício humano pelo do animal.

E nos parece que, para compreender as transformações religiosas, é preciso captar a dialética entre prática e representações e novas práticas e representações anteriores. E estas precisam ser bem entendidas, porque servirão de mediação para as reformulações de um simbolismo velho como a humanidade, mas cujo cerne é a preocupação com o reequilíbrio, ainda que cada vez mais dramatizado e menos efetivado.

Creio que está na hora de retomar as críticas que Lefort faz ao pensamento de Marx (28: 202) e os ataques do próprio Clastres. Deste último, o texto mais violento é uma

publicação póstuma, traduzida no Brasil por Bento Prado Jr. inicialmente como artigo de revista (14). É provável que, numa revisão de Clastres, teria resultado num teor mais sereno, mas já num artigo anterior (O retorno das luzes), que entregou para publicação em fevereiro de 77, Clastres se mostra extremamente irritado. A crítica a Birbaum o leva também a criticar Jaulin em termos muito agressivos, sem rodeios.

Quanto a Lefort, embora em artigo anterior (29) tenha chamado a atenção para a multiplicidade de sugestões de Marx com referência ao processo histórico, acaba abandonando o enfoque marxista*. Designa, pois, como “mitologia” a tentativa de Marx para descobrir um fundamento real para a divisão social e, ao mesmo tempo, definir todas as figuras do poder, da lei e do saber que conhecemos como produto de um processo empírico (o desenvolvimento das forças produtivas e as transformações das relações de produção que o acompanham), para concluir a seguir que “contra esta mitologia – de forma mais geral, contra todo tipo de economismo, de sociologismo e de historicismo – convém restabelecer o primado da ordem simbólica”, que ele afinal remete ao “enigma da instituição”. Reconhece, contudo, que esta sua colocação “nada mais é do que a transferência para o registro do simbólico de uma idéia de funcionalidade, isto é, da instrumentalidade que se formulava antes no registro do realismo”. Assim, a “escolha” dos primitivos consiste então em fixar o “Outro”, o invisível, a origem do poder, da lei e do saber, num lugar absolutamente a distância do seu próprio espaço de vida, de seu próprio tempo, na intenção de banir toda divisão nos limites do social, enquanto, após a desagregação deste dispositivo, todas as figuras do “Outro” se vêem, em virtude de uma escolha, levadas para o interior destes limites e condensadas nas (figuras) do Estado. (28: 202).

O antimarxismo de Clastres e de Lefort não tem sentido. É verdade que muitos estudiosos aplicaram mal os ensinamentos de Marx ao exame das sociedades “primitivas”. É preciso não esquecer que Marx não podia conhecer as condições reais do sistema de caça-coleta como hoje as conhecemos. A visão que Marx tinha da sociedade “primitiva” era a de um “rebanho humano”, o homem em luta desesperada com a Natureza, “até que as forças produtivas deste último se tenham desenvolvido sobre uma base adequada” (34: 31). Percebeu muito bem a importância da divisão do trabalho e suas consequências na formação de ideologias, mas acreditou poder ver na divisão sexual do trabalho algo biológico, natural, instintivo: “Esta divisão do trabalho, que implica todas estas contradições e repousa por sua vez sobre a *divisão natural do trabalho* na família... e, outro engano, viu a organização primitiva baseada numa... divisão da sociedade em famílias isoladas e opostas, implica(ndo) simultaneamente a repartição do trabalho e dos produtos, distribuição *desigual*** tanto em qualidade, como em quantidade: dá portanto origem à propriedade, cuja primeira forma, o seu germe, reside na família, onde a mulher e as crianças são escravas do homem.” (34: 38).

* Em grande parte por influência da escola americana de antropologia.

** Grifo de Marx/Engels.

A construção deste conceito de propriedade, embora possa tomar esta diretriz em algumas sociedades particularmente patriarcais e machistas, é mais complexa do que Marx podia supor; e hoje seria difícil sustentar, para muitas sociedades derradeiras de caçadores ainda existentes (incluindo aí os guayaki estudados por Pierre Clastres), que a mulher nelas seja considerada propriedade do homem. Além do mais, como Marx reconheceu em relação ao conceito da propriedade individual, o conceito de propriedade sobre animais e plantas também é construído historicamente. Marx não podia saber, no entanto, que o caçador não sente a natureza nem como seu “laboratório natural”, nem como seu “corpo inorgânico” (33: 81), mas como o seu “outro”, a que se opõe e com que luta, sim, mas que também respeita e preserva.

Marx e Engels tinham razão, contudo, quando afirmavam que “produção de idéias, de representações e da consciência está em primeiro lugar direta e indiretamente ligada à atividade material e ao comércio* material dos homens: é a linguagem da vida real...” (34: 25). “É a partir do seu processo de vida real que se representa o desenvolvimento dos reflexos e das representações deste processo vital.” (34: 26).

CARVALHO, S. M. S. – Advances and mistakes of a political anthropology: Pierre Clastres' work. *Perspectivas*, São Paulo, 12/13: 191-227, 1989/90.

ABSTRACT: Pierre Clastres' work at issue, departing from a study-journey realized in 1982; the possibilities of marxist analysis of politics in simple societies.

KEY-WORDS: Anthropological theory; political anthropology; marxist analysis in anthropology; concept of power.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ABENSOUR, M., org. – *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologique politique*. Paris, Seuil, 1987.
2. ABENSOUR, M. – Le 'Contre Hobbes' de Pierre Clastres. In: ABENSOUR, M., org. – *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologique politique*. Paris, Seuil, 1987. p. 115-144.
3. ADLER, A. – La guerre et l'État primitif. In: ABENSOUR, M. org. – *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologique politique*. Paris, Seuil, 1987. p. 95-114.
4. ALBISETTI, C. & VENTURELLI, A. J. – *Enciclopédia Bororo*. Campo Grande, Museu Reg. Dom Bosco, 1962. v. 1. (Verbete “niuao”)
5. ALBISETTI, C. & VENTURELLI, A. J. – *Enciclopédia Bororo*. Campo Grande, Museu Reg. Dom Bosco, 1976. v. 3.

* “trocas”, seria uma tradução mais acertada.

6. BALANDIER, G. – *Antropo-lógicas*. São Paulo, Cultrix, 1977.
7. BALDUS, H. – *Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo, Ed. Nacional, 1970.
8. BLOCH, M. – La propiedad y el final de la alianza. In: ————. *Analisis marxistas y antropologia social*. Barcelona, Anagrama, 1977. p. 241-268.
9. CANETTI, E. – *Masse et puissance*. Paris, Galimard, 1966.
10. CARVALHO, S. M. S. – *Jurupari – estudos de mitologia brasileira*. São Paulo, Ática, 1979. (Coleção Ensaios, 62)
11. CARVALHO, S. M. S. – O mito de Édipo – uma análise antropológica. *Perspectivas*, 7: 95-111, 1984.
12. CLASTRES, P. – *Chronique des indiens Guayaki*. Paris, Plon, “Terre Humanine”, 1972.
13. CLASTRES, P. – *A sociedade contra o Estado. Pesquisa de antropologia política*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982. (Tradução de Theo Santiago do original *La société contre L'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Minuit, 1974.)
14. CLASTRES, P. – Os marxistas e sua antropologia. *Almanaque Cadernos de Literatura e Ensaios*, 9: 95-101, 1979. (Reeditado em 16: 155-168)
15. CLASTRES, P. – A economia primitiva. In: ————. *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*. Prefácio a Age de Pierre, âge d'abondance. Paris, Gallimard, 1976. p. 127-144.
16. CLASTRES, P. – *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo, Brasiliense, 1982. (Com nota preliminar de Bento Prado Jr.)
17. CUNHA, R. C. da – Cultivo da coivara entre os Kuikuro e suas implicações para o desenvolvimento cultural da bacia amazônica. *Terra Indígena*, (32): 4-32, jan. 1985.
18. DEGUY, M. – La passion de Pierre Clastres. In: ————. ABENSOUR, M., org. – *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil, 1987. p. 73-94.
19. DURKHEIM, E. & MAUSS, M. – Algumas formas primitivas de classificação. In: RODRIGUES, J. A., org. *Durkheim*. São Paulo, Ática, 1984. p. 183-203.
20. FRIED, M. H. – *A evolução da sociedade política: um ensaio sobre antropologia política*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
21. FRIKEL, P. – Áreas de arboricultura pré-agrícola na Amazônia. *Revista de Antropologia*, 21 (parte 1): 45-52, 1978.
22. GIRARD, R. – El mito guatemalteco de la origem de la sonaja. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 31., 1954. *Anais...v. 1*. p. 41.
23. HAY, T. H. – The Windigo psychosis: psychodynamic, cultural and social factors in aberrant behavior. *American Anthropologist*, 73 (1): 1-19, fev. 1971.
24. HEUSCH, L. de – L'inversion de la dette: propos sur les royautés sacrées africaines. In: ABENSOUR, M., org. *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil, 1987. p. 41-57.
25. HILDEBRAND, M. von – Cosmvisão e o conceito de doença entre os Ufaina. Trad. de Miguel A. Menéndez. *Terra Indígena*, (53), mar/abr. 1988.
26. HUXLEY, F. – *Affable savages*. Londres, Rupert Hart-Davis, 1956.
27. LORENZ, K. – *On aggression*. Fakenham, A University Paperback, Cox e Wyman Lt., 1970.

28. LEFORT, C. – L'oeuvre de Clastres. In: ABENSOUR, M., org. – *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil, 1987. p. 183-209.
29. LEFORT, C. – Marx: de uma visão da história, a outra. In: ———. *As formas da história*. São Paulo, Brasiliense, 1979. 211-249.
30. LINS, E. T. – Música e xamanismo entre os Kayabi do Parque do Xingu. *Revista de Antropologia*, 27/28: 127-138, 1984/85.
31. LORAUX, N. – Notes sur l'un, le deux et de multiple. In: ABENSOUR, M., org. – *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil, 1987. p. 155-171.
32. MALAMOUD, C. – Le Maleconte de La Boétie et les théories de l'Inde ancienne sur la nature de la société. In: ABENSOUR, M., org. – *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil, 1987. p. 173-182.
33. MARX, K. – *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975. (Introdução de Eric Hobsbawn)
34. MARX, K. & ENGELS, F. – *A ideologia alemã, I*. Lisboa, Editorial Presença, Rio de Janeiro, Martins Fontes, s. d.
35. MAUSS, M. – Mentalidade primitiva e participação. In: OLIVEIRA, R. C. de, org. – *Mauss*. São Paulo, Ática, 1979. p. 157-163.
36. MEAD, M. – *Sexo e temperamento*. São Paulo, Perspectiva, s. d. (Coleção Debates)
37. MEILLASSOUX, C. – Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynegetique. *L'Homme et la Société*, Oct./Nov./Dec. 1967.
38. MEILLASSOUX, C. – *Mulheres, celeiros e capitais*. Porto, Afrontamento, s. d.
39. MELATTI, J. C. – *Índios do Brasil*. 2ª ed. Brasília, Ed. Brasília, 1972.
40. MELIÀ, B.; SAUL, M. V. A.; MURARO, V. F. – *O Guarani: uma bibliogra-etnológica*. Santo Angelo, FUNDAMES, 1987.
41. MÉTAIS, E. – Les sorciers nous tuent. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 35: 127-144, 1963.
42. PERRIN, M. – Viaje en el mas allá (Eurídice Goajiro) In: ———. *El camino de los indios muertos*. Caracas, Monte Avila, 1979. p. 32-47.
43. POUILLON, F. – *A antropologia econômica: correntes e problemas*. Lisboa, Edições 70, s.d.
44. RICHIR, M. – Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'État. In: ABENSOUR, M., org. – *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil, 1987. p. 61-71.
45. ROUMEGUERE – EBERHARDT, J. – *Pensée et société africaines: essais sur une dialectique chez les Bantu du Sud-Est*. Paris, Mouton, 1958. (Cahiers de l'Homme)
46. ROSA, J. G. – Meu tio o Iauaretê. In: ———. *Estas estórias*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1969.
47. SAHLINS, M. – *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
48. SANT'ANA DIÈGUES, A. C. – *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo, Ática, 1983. (Col. Ensaios, 94)
49. VAUDEY, G. – Du silence au dialogue: la fin des tribus. In: ABENSOUR, M., org. – *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil, 1987. p. 145-54.

50. VERDIER, Y. -- Prestige de l'ethnographie. In: ABENSOUR, M., org. – *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris. Seuil, 1987. p. 19-39.
51. VIERTLER, R. B. – *Os Kamayurá e o Alto Xingu: análise do processo de integração de uma tribo numa área de aculturação intertribal*. São Paulo, USP, 1969.