

## DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS A PIERRE CLASTRES: DA TROCA À “FILOSOFIA DA CHEFIA” E DESTA À POLÍTICA COMO CÓDIGO ESTRUTURAL

Marcos LANNA<sup>1</sup>

■ **RESUMO:** Pode a política estruturar-se como linguagem ou “código”, no sentido dado a este último termo por Claude Lévi-Strauss nas *Mitológicas*? Como pensar a política, em geral, a partir da relativização do poder coercitivo feita por Pierre Clastres? Pode a política ser entendida da perspectiva de uma derivada da circulação das prestações maussianas? Caso positivo, esta visão seria suficiente para uma compreensão ontológica da sua constituição, ou exigiria ser complementada por uma proposta que inter-relacionasse diferentes códigos, entre eles o político?

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Estrutura política. Claude Lévi-Strauss. Pierre Clastres.

Este artigo busca ensaiar uma resposta para a seguinte pergunta: pode a política estruturar-se como linguagem? O esboço de resposta que ora ofereço tomará o caminho do título proposto acima. Como se pode perceber, a inspiração teórica é a das *Mitológicas*, de Claude Lévi-Strauss, e o desafio é avaliar como semelhante inspiração altera nossa visão da organização social em geral, e da política em particular.

A obra de Lévi-Strauss pode ser entendida como tendo três momentos distintos, como faz Viveiros de Castro (2008). A saber: o “pré-estruturalista” das *Estruturas elementares do parentesco*, de 1949; o estruturalista, de *Totemismo hoje* e *O pensamento selvagem*, de 1962; e o “pós-estruturalista” das *Mitológicas*. Meu entendimento privilegia mais continuidades do que descontinuidades. Assim, como entender que seus cursos no

<sup>1</sup> UFSCar – Universidade Federal de São Carlos. Departamento de Ciências Sociais. São Carlos – SP – Brasil. 18052-780 – domlanna@hotmail.com

*Collège de France*, embriões e essência de suas pesquisas, entre 1971 e 1973, e depois, de 1976 a 1982, tenham versado sobre o parentesco? Embutida aqui está uma questão fundamental para o futuro da sociologia, segundo Lévi-Strauss e Viveiros de Castro: até que ponto temas sociológicos e de organização social, parentesco, política e economia, se dissolvem e são desconstruídos pela perspectiva das *Mitológicas*? Tal não me parece ser o caso, segundo a visão da Lévi-Strauss. Afinal, sua noção de “sociedades a casas”, a casa definida por ele como “estrutura” em sociedades como a kwakiutl, entre tantas outras, é uma noção de organização social (LÉVI-STRAUSS, 1979, 1983, 1984). Resta a questão do por que este autor voltou a temas sociológicos, com a noção de casa, que inclusive expande a questão do parentesco não tanto em direção do mito e sim à da política e da economia e aos interesses individuais ou coletivos. Parece-me claro que as *Mitológicas* preservam tanto uma teoria da circulação e da dívida (o que seria assunto para outro artigo) como um lugar importante para temas de organização social, entendidos por Lévi-Strauss a partir de “códigos sociológicos”. Evidentemente, não terei como abordar aqui, a não ser de modo tangencial, a questão da relação entre mito e sociologia, e mesmo aquela, correlata, da relação entre super e infra-estruturas.

Caso a política se estruture como linguagem, isto ocorreria em toda parte, dos mundos ameríndios aos capitalistas globalizados? Quando e por que a resposta poderia ser ora positiva, ora negativa? Repito que não tenho a ambição de oferecer mais do que um esboço de resposta à questão tão complexa. Quero aqui apenas explorar suas possibilidades, ou de modo ainda menos ambicioso, formulá-la de diferentes modos.

A questão da estruturação da política como linguagem pressupõe certa definição de linguagem. Tomarei aqui, sem poder explicitá-la, aquela presente na obra de Lévi-Strauss, especialmente nas suas *Mitológicas*, muito devedora a Ferdinand Saussure (MANIGLIER, 2011), como se reconhece. A questão da estruturação da política como linguagem pressupõe ainda aceitarmos a diferença entre a constituição do poder e seu uso, entre uma ontologia da política e a *realpolitik*. Quando Maquiavel oferece conselhos ao Príncipe, por exemplo, esboçaria ali uma linguagem ou estaria justamente aquém dela, desconstruindo alguma linguagem (do tipo monárquico, ou feudal, etc.) que incluiria a política? Não estaria Maquiavel nos condenando à

manipulação funcional utilitária ou a dimensões psicológicas de um poder já constituído, nesse caso, a monarquia?

Esta questão se transpõe ainda para muitos outros autores. O que são os campos de força e as estratégias de que nos fala Pierre Bourdieu? Ou os jogos de força de Michel Foucault, ou a luta de todos contra todos de Thomas Hobbes? Tantas outras análises relevantes da experiência política poderiam ser mencionadas, mas será que todas elas não se caracterizariam por uma compreensão da política como jogo, tática, estratégia que estaria muito mais próxima da noção de estrutura de A. R. Radcliffe-Brown, referida ao concreto, do que daquela, mais abstrata (mas não puramente abstrata), de Lévi-Strauss? Isto é, não seria mais frequente na filosofia e nas ciências sociais, e mesmo no jornalismo e no senso comum ocidentais, uma compreensão da política mais distante de uma compreensão saussureana da comunicação? Não parece raro nas ciências sociais um uso acrítico da expressão “estrutura política”, que nos remeteria a uma compreensão intuitiva da estrutura, não muito diferente de quando falamos da “estrutura do meio campo da seleção brasileira”.

Está claro que não abordarei aqui Hobbes, Maquiavel, Foucault ou Bourdieu. O que farei será relacionar aspectos da antropologia política de Pierre Clastres ao estruturalismo de Lévi-Strauss. Haverá assim pelo menos uma restrição: não abordarei o fenômeno da política em geral, mas dois autores. E um deles está longe de ser um especialista em política, pois sabemos que a política não foi o foco da obra de Lévi-Strauss. Por outro lado, este apresenta uma compreensão dessa esfera da vida social que, se por vezes parece incipiente e inconclusa, tem importância que irei valorizar. Fica ainda claro que não falarei do poder em geral, mas de aspectos da chefia ameríndia tratados por Clastres e Lévi-Strauss.

Como se sabe, uma brilhante geração de etnólogos surgiu no Brasil após os primeiros trabalhos da década de 1980. Poderíamos citar os trabalhos de Aparecida Villaça, Carlos Fausto, Marcela C. de Souza, Marcio Silva, Marco Antonio Gonçalves, Marnio Teixeira Pinto, Tania Stolze de Lima. Evidentemente, a lista de nomes citados poderia ir além de orientandos de Viveiros de Castro, mas fico com estes, pois constituem o núcleo de uma “Escola do Rio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011). Vários expoentes dessa geração têm explorado a intuição de Clastres, quanto ao pensamento ameríndio, sobre uma “região do poder” constituir-se contra uma

noção de todo, contra uma totalidade hierárquica superior e uma (o que é diferente de dizer que se constrói sem esta noção) que seria o Estado. Clastres deixou ainda como herança importante um esforço contínuo para pensar “com” os ameríndios, a ponto de muitos de seus seguidores hoje se colocarem deliberadamente numa posição de aprendizes, supostamente evitando a de juizes, como convém aos bons etnógrafos.

Em comunicação recente, Marcio Goldman (2009) mostrou ser a noção de “sociedade contra o Estado” um aforismo, aproximando-o de Nietzsche, ao menos pelo uso dessa forma. Como se sabe, a forma (aforismo) não deixa de ter implicações também sobre o conteúdo. Mas que tipo de noção seria a de “sociedade contra o Estado”? Sem pensá-la como tributária de Nietzsche, indicarei a seguir que não se trata de uma estrutura, no sentido que Lévi-Strauss dá ao termo, o que colocaria Clastres mais distante da tradição francesa. Entretanto, argumentarei ainda que o Estado pode, ele sim, ser definido como estrutura, que inclusive estaria em continuidade com a casa. Esta continuidade é explicitada por inúmeras etnografias. Citarei duas clássicas: o Estado “Negara” (GEERTZ, 1980), em relação de continuidade com a categoria balinesa de casa “dadia” (LÉVI-STRAUSS, 1984), e o Mong da Alta Birmânia (atual Myanmar), que E. Leach (1954) define como “casa real” tal como aparece no Estado Shan, mas que também toma roupagem “gumsa”. Deste modo, sem recusar a relativização da noção de Estado proposta por Clastres, buscarei ir mais além, relativizando, com Lévi-Strauss, a política.

O que sabemos, sem necessidade de maiores demonstrações, é que a noção de sociedade contra o Estado provoca entusiasmos, tendo inspirado bom número de pesquisas importantes no mundo ameríndio e fora dele. Certamente esta noção de Clastres é fundamental no panorama da antropologia. Ela tem seu encanto, sua capacidade para fascinar, intrigar, inspirar e até mesmo cativar. Permito-me o comentário metapolítico de que uma noção supostamente libertária é capaz de cativar; afinal, não são poucos de nós os que se deixam capturar por ela.

Ela encanta principalmente quem se inicia nas ciências sociais, na filosofia política e mesmo leitores de fora da academia. Foi meu caso, quando cursava economia na USP entre 1979 e 1982. Desde então, não deixo de me sentir atraído pela força da noção. Um pouco como se nós pudéssemos entendê-la

intuitivamente, como se ela fosse autoexplicativa. Eu dizia que ela inspirou pesquisas. Há hoje, na antropologia brasileira, várias iniciativas para se especificar etnograficamente o “contra o Estado” tanto nas sociedades ameríndias quanto fora delas, seja em estudos sobre educação indígena (em torno de Clarice Cohn, na UFSCar, por exemplo), seja em estudos sobre religiões afro-brasileiras (em torno de Marcio Goldman, na UFRJ, também por exemplo) ou política local nordestina (em torno de Jorge Villela, na UFSCar, entre outros). Constata-se que o “contra o Estado” se liga a uma diversidade de pensamentos, além do ameríndio. Ele está presente em toda parte. Há assim que pensarmos não apenas no que é o “contra o Estado”, mas também na sua generalidade ou mesmo universalidade. O mesmo deve ser dito do próprio Estado. Etnografias do Estado seriam fundamentais. Falar de um país como o Brasil, ou da China, é falar de Estado. Como falar de “empresa privada” ou “empreendedorismo” no Brasil sem colocá-los em relação com as “empresas públicas”, com parcerias entre empresas e Estado?

A reflexão sobre o “contra o Estado” deve, a meu ver, se complementar pelo interesse em pensarmos positivamente o Estado. Isto é evidente do ponto de vista de uma tradição socialista, como a de Durkheim ou a de Mauss. Errônea e infelizmente, Durkheim foi lido muitas vezes como “de direita”, contraposto a Marx e associado a Comte e ao positivismo. Aliás, há toda uma tradição da Escola Francesa precursora do socialismo, que não se inicia nem com Durkheim nem com Mauss, mas séculos antes deles, que passa por Clastres, o qual nos oferece tantos momentos durkheimianos.

A partir da inspiração de autores como Montaigne, Montesquieu, Rousseau e da reflexão acerca da possibilidade de um Estado mais justo, questões importantes despontam, quais sejam: qual seria a justiça possível e o que seria, afinal, isto que denominamos Estado? Seria uma estrutura? E como, no decorrer da história, os homens e as estruturas conviveram com o Estado?

A velha questão da “origem” do Estado fascinava Clastres, como fascinara antes aos evolucionistas, e como fascinou também alguns de seus contemporâneos, com os quais dialogava, como Marshall Sahlins. Antes dele, Marcel Mauss já havia se questionado sobre como com ele convivermos (GRAEBER; LANNA, 2005).

Volto agora a meu título. A ideia será mostrar que a “filosofia da chefia” de Clastres, elaborada em 1962, é tributária da teoria

da troca de Lévi-Strauss, apesar dos protestos do primeiro ao segundo em *A arqueologia da violência* (CLASTRES, 2003b)<sup>2</sup>. Há, assim, um caminho de Lévi-Strauss a Clastres. Mas espero propor aqui um retorno, de Clastres a Lévi-Strauss, da filosofia da chefia à teoria das superestruturas. Assim, a ideia seria partir do primeiro Lévi-Strauss, da teoria da troca de 1949, das *Estruturas Elementares do Parentesco*, o que influenciou Clastres, e retornar, através de Clastres, a um outro ponto de chegada, que difere do ponto de partida, a um Lévi-Strauss posterior, o das “mitológicas”, do estudo dos códigos, sejam eles sociológicos (relativos ao parentesco ou alianças), astronômicos, fisiológicos ou, de modo menos explícito, políticos.

No mesmo ano de 1962, Clastres (2003c) publica *Troca e poder: filosofia da chefia indígena*, e Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*. À época, a relação entre os dois era a de mestre e discípulo, o que se modificou nos anos que se seguiram. A ambos fascinava a existência de estruturas duais impregnadas de reciprocidade, seja em metades Gê, seja em representações artísticas, ou em tantos outros fatos, instituições, ritos, dentro e fora da América. Justamente este tipo de relação Clastres não via na “região do Estado”, fosse a sociedade contra o Estado ou não. Para Clastres (2003c[1962]), a assimetria entre Estado e sociedade – em qualquer parte, e a despeito de como ela viesse a se institucionalizar – seria um caso excepcional de assimetria, exatamente porque, segundo ele mesmo, não se explicaria por relações de reciprocidade. Esta, a meu ver, é uma das maiores diferenças entre seu pensamento e o de Lévi-Strauss. Nas palavras de Clastres (2003c[1962]), as relações tanto da “sociedade contra o Estado” como do “Estado contra a sociedade” seriam de “não troca”<sup>3</sup>.

Ao mesmo tempo, Clastres define ambas estas relações a partir da dívida: num caso, o Estado é credor, no outro, prisioneiro da sociedade.

Assim, Clastres realiza o que considero uma das suas maiores contribuições: recusar o ponto de vista do Estado para pensar a política, não só criticando a redução da política ao Estado como redefinindo o próprio campo da política. Mas, para tanto, Clastres não deixa de se inspirar na demonstração, aparentemente kantiana, de Lévi-Strauss, de que há um fundamento abstrato

---

<sup>2</sup> Sobre isso ver Lanna (2005).

<sup>3</sup> Tratei disto em profundidade em Lanna (2005).

entre assimetrias que se constroem concretamente. O problema, a meu ver, é que Clastres cairia em um paradoxo, ao tomar a relação entre “sociedade” e “Estado” como de “não troca”, por um lado, e de “dívida”, de outro. Em meus próprios trabalhos, divergi de Clastres, pois entendo a dívida como uma modalidade da reciprocidade; mais ainda, tomo-a como sua forma paradigmática, e não como sua antítese.

Clastres não está tão longe do procedimento kantiano de Lévi-Strauss por propor uma articulação entre a questão concreta do poder e do Estado e uma assimetria abstrata. No caso de Lévi-Strauss, a assimetria está na troca e no perpétuo desequilíbrio, dual (expresso seja na gemelaridade ameríndia analisada em *História de lince* [LÉVI-STRAUSS, 1991], seja nas organizações dualistas [LÉVI-STRAUSS, 1958]) ou triádico (expresso na troca generalizada, paradigmaticamente no casamento com a prima cruzada matrilateral). No caso de Clastres, a passagem entre o concreto e o abstrato seria a “não troca” e a dívida (entendida como modalidade de tal “não troca”). Ambos recusam modelos da antropologia britânica, sobre os quais já haviam se debruçado, desde pelo menos E. E. Evans-Pritchard, acerca do que se denominava, desde os evolucionistas do século XIX, criticados por Clastres, sociedade sem Estado.

Mas a partir da década de 1970, Lévi-Strauss e Clastres passam a divergir mais radicalmente. Afinal, os modelos do segundo convivem com a filosofia política, variante daquela filosofia “que minha geração queria se livrar com a ajuda dos povos exóticos” (LÉVI-STRAUSS *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2011). Há dois modos de teorização paralelos em Clastres, um mais próximo da filosofia, outro da antropologia lévi-straussiana. Daí decorrem diferenças inclusive no estatuto da etnografia na obra de cada um destes autores.

Mas é um modelo que Clastres propõe na *Arqueologia da violência*, ao tomar a guerra como fundamento da sociedade contra o Estado, sem perceber que o modelo da reciprocidade de Lévi-Strauss já apresentava, em 1942, um universal abstrato que englobava “guerra e comércio” enquanto manifestações concretas. Segundo este modelo, também seria fundamento da sociedade contra o Estado uma particular construção da esfera política “[...] como um nódulo que desvia bens, mulheres e palavras de sua função de comunicação, uma vez que a via que cada um destes termos percorre, entre o chefe e o grupo,

é unidirecionada” (LIMA; GOLDMAN, 2003, p.14). Ora, o conhecimento etnográfico que vem sendo produzido desde 1962 não nos leva a pensar em unidirecionamento (GUERREIRO Jr., 2012). Clastres notou que o chefe acumula mulheres, além de distribuir palavras e bens. Mas isto não significa que a reciprocidade esteja excluída dos circuitos de bens, mulheres e palavras que passam pelo chefe. Ao contrário, a etnografia de vários continentes, desde 1962, revela que filhas, irmãs, sobrinhas de chefes casam-se com alguma contrapartida, não necessariamente outra mulher. Aliás, seria absurdo definirmos o casamento pela **troca** de mulheres. O que há é circulação e dívida (com reciprocidade, evidentemente), entre outros motivos por que em regimes com casamento com a prima matrilateral, como o kachin, o luvedu, etc., o que existe não é troca, mas sim doação unilateral de mulheres, que circulam de A para B e de B para C e deste para um D, sem que necessariamente a mulher volte de C para A ou que haja a intransitividade da “pecking order”; ao contrário, o que temos é transitividade, de modo que se  $A > B$  e  $B > C$ , podemos concluir que  $A > C$  (LÉVI-STRAUSS, 1949; LEACH, 1952). A reciprocidade está na própria ideia de dívida, não em uma suposta bilateralidade de circulação material (bens, palavras, pessoas), ainda que, evidentemente, esta possa ocorrer, dependendo do caso (esposa por serviço da noiva, esposa por riqueza da noiva, ou mesmo esposa por esposa).

A etnografia revela ainda a existência, em todos os continentes, de chefes classificados ideologicamente como generosos sem ter uma prática efetiva de generosidade. Se esta diferença entre ideologia e prática é menos comum no mundo ameríndio, ela ocorre ao menos onde Clastres reconhece a presença do Estado (Polinésia, Índia bramânica, etc.) e, evidentemente, na cristandade ocidental.

Há assim, em Clastres, uma definição tanto do Estado quanto da chefia indígena a partir da dívida: em um caso, o chefe é prisioneiro, a sociedade credora; em outro, a sociedade deve ao Estado. Fica implícito que a dívida cria uma continuidade não só entre sociedade e chefe, em um caso, e sociedade e Estado, no outro, mas também entre chefia e Estado. Esta relação de transformação estrutural entre chefia e Estado, a meu ver, mereceria mais reflexões. Diz Clastres (2003a, p.215) que para haver submissão ao “Estado” e trabalho para outrem “a regra de troca é substituída pelo terror da dívida”. Nesse texto, a troca é



oposta à dívida; se esta é “terror”, a troca é a regra que produz o termo “sociedade”.

Se há em Clastres continuidade entre chefia e Estado, evidentemente também há, para ele, descontinuidade entre o estatal e o contra-estatal. A dívida em que incorre a chefia se ligaria à ausência de uma força com potência de sujeição e com capacidade de coerção, o que definiria a natureza de algumas sociedades como sendo “contra o Estado”. Ora, ao pensar em termos de dívida, Clastres reelabora o modelo da reciprocidade, independentemente dele mesmo pensar fazer o oposto, criticando esse modelo. Ele aparece ainda na definição daquilo que Clastres entende como “sociedade” (CLASTRES, 2003c[1962]), a reciprocidade gestando igualdade e não assimetria e diferença (LANNA, 2005).

Está claro que, mais do que que criticar as teses de Lévi-Strauss dos anos 1940 sobre a chefia Nambikwara (LÉVI-STRAUSS, 1996), Clastres retoma a proposta de construir uma antropologia política a partir de uma reflexão sobre a circulação. Ora, qualquer leitor de *Tristes trópicos*, ou dos textos de Lévi-Strauss dos anos 1940, sabe que essa proposta era a sua, abandonada por motivos que abordarei rapidamente a seguir. Essa circulação, para Clastres, seria uma “não troca” de bens, mulheres e palavras. Clastres reduz o modelo da reciprocidade ao afastá-lo da dívida; ao mesmo tempo, expande-o em direção a uma antropologia política, pensando o Estado e a chefia a partir da dívida. Além disso, em 1962, não descarta a ideia de a reciprocidade constituir a “sociedade”, que se colocaria – como um agente, um pouco ao modo de Durkheim, mas mais voluntarioso (LANNA, 2005) – contra o Estado. Mesmo posteriormente, na *Arqueologia da violência*, Clastres (2003b) reconhece ao modelo da reciprocidade o sucesso na análise do parentesco. Haveria entre Clastres e Lévi-Strauss o interesse comum em buscar análises não instrumentais da política e é necessário afirmar, ou mesmo concluir a partir do que foi dito, que é a partir de Lévi-Strauss que Clastres inicia as suas análises.

Lévi-Strauss dizia dos Nambikwara que “a liderança não existe como um resultado das necessidades do bando, mas, ao invés, que o bando recebe sua forma, seu tamanho e mesmo sua origem do líder potencial que o precede” (LÉVI-STRAUSS *apud* DAL POZ NETO, 2004, p.157; LÉVI-STRAUSS, 1996, p.291). Esta ideia de um chefe com capacidade para “gerar um todo”

tem sido combatida por boa parte da etnografia ameríndia recente, evidentemente próxima da noção de hierarquia de Louis Dumont (1992). Mesmo antes, Lévi-Strauss já descrevia o chefe Bororo como agente da “disciplina da população”, capaz de dar ordens, comandar trabalho alheio, “presidir a vida econômica da tribo”, portador de “poderes vastos”, de “grande autoridade [...] não vimos jamais uma ordem sua não ser escrupulosamente executada”, ainda que “os indígenas não se privassem de se lançar contra ele”, ironizassem “sua preguiça e seu hábito de fazer seus subordinados trabalharem para seu benefício próprio” (LÉVI-STRAUSS, 1936, p.283); curiosa ironia ameríndia contra o poder. A partir da década de 1970, Clastres conclui que o estruturalismo se adequa à análise do parentesco e dos mitos mais do que à da política.

Por que Lévi-Strauss aborta suas tentativas de uma antropologia política estruturalista no período do imediato pós-guerra (LANNA, 2005, p.444)? Em entrevista ao jornal *O Estado de S. Paulo* (LÉVI-STRAUSS, 1987), ele declara que seu pacifismo o levou a avaliar a força nazista tardiamente e por isso se sentia incapaz de dar lições sobre política. Mas todos os seus estudos sobre afastamentos diferenciais das *Mitológicas* revelam sua constante preocupação a respeito da produção de diferenças significativas, dentro das quais poderíamos incluir as políticas. Isso é, se a relação entre sol e lua na mitologia ameríndia, por exemplo, não é um fato eminentemente político, ele foi estudado por Lévi-Strauss em termos da produção de assimetrias e assim correlacionado a outros afastamentos como o da diferença entre metades Bororo, autodenominadas “os fortes” e “os fracos”. A ideia parece indicar que a dimensão política, ou a relação entre fortes e fracos, por exemplo, não se esgota em si mesma, mas seu significado deriva de uma sobreposição de sentidos que poderiam ser denominados cosmológicos. Ou, mais simplesmente, toda política é cosmopolítica.

Mais ainda, no final dos anos 1970, Lévi-Strauss retoma suas preocupações do pré-guerra com a política *tout court*, a partir da sua noção de sociedade a casas. Mas já em *O pensamento selvagem* há sugestões fundamentais para futuras análises da política, como por exemplo, a seminal análise da passagem do totem à casta, no capítulo 4 do livro. É curioso que tanto Clastres quanto Dumont não se interessaram por elas. A análise da passagem do totem à casta de Lévi-Strauss me parece ser

o verdadeiro programa de uma antropologia da Índia; imagino o espanto que deve ter causado a Lévi-Strauss o fato de Louis Dumont não a ter incorporado ao *Homo hierarchicus*, adotando ao invés uma perspectiva weberiana, o que talvez explique o afastamento entre estes autores a partir dos anos 1960. O livro *O pensamento selvagem* é um autêntico programa de uma antropologia dos afastamentos diferenciais, da construção das diferenças, inclusive políticas, em sistemas analógicos, em séries que se organizam analogicamente. As *Mitológicas* apresentarão, ainda que de modo condensado, esta cosmopolítica.

Sobre essa questão, lembro apenas que há aqui um programa de estudo tanto de uma microfísica quanto de uma macrofísica do poder; ou seja, um programa que envolve tanto as diferenças de gênero, por exemplo, quanto as diferenças no seio de um sistema estatal. Não se trata assim de pensar o poder e a política à contracorrente, mas também a favor da corrente. Para indicar um pequeno detalhe que concerne aos temas fluviais, o mito de referência do volume 3, por exemplo, o famoso, para alguns de nós, M 354, de *A origem dos modos à mesa*, é justamente um mito que elabora o que ocorre quando o herói e seu cunhado seguem na canoa a favor da correnteza. Lévi-Strauss nota a preocupação dos mitos em determinar a ordem das posições dos passageiros de uma canoa, aonde vão homens e mulheres, fortes e fracos, chefes e não chefes. Os mitos elaboram ainda cuidadosamente o que significa uma viagem de canoa em que o valor das posições pode mudar (LÉVI-STRAUSS, 2006, p.122), como esta variável ganha, entre outras coisas, sentido moral, ao se ligar a concepções astronômicas e outras séries, como as anatômico-corporais ou as sócio-lógicas.

Voltando a Clastres, este não fala em princípio de reciprocidade, mas em “troca recíproca” ou “regra igualitária de troca” (CLASTRES, 2003a, p.215), uma noção que implica simetria, equivalência e igualdade, jamais assimetria, não equivalência e desigualdade. Trata-se de uma interpretação muito particular do princípio de reciprocidade e é dela que, ao menos nos textos dos anos 1960, Clastres deriva sua noção de “sociedade”. Parece evidente se tratar aqui de um termo geral, englobante, hierárquico ou, como diriam os linguistas, não marcado. Será que Clastres não é literalmente um anti-Dumont, na medida em que se invertem os termos do englobamento, a sociedade englobando a chefia ou algum tipo de protoestado? Parece mesmo evidente

que para Clastres há Estado entre ameríndios; Bento Prado Jr. (LEIRNER; TOLEDO, 2003), por exemplo, fala em germe de Estado em Clastres, por não haver no mundo ameríndio nenhum tipo de pirâmide ou “estratificação” como há na Índia. Afinal, a troca recíproca e simétrica de Clastres constitui a “sociedade”, mas não sua “contrariedade” em relação ao Estado. Em 1962, o fim desta troca recíproca é a favor do Estado; do mesmo modo, nos textos de Clastres dos anos 1970, é o fim da guerra que é a favor do Estado. Tem-se a origem do Estado quando ambas – a troca e a guerra – são substituídas pelo “terror da dívida”. Em 1962, para haver “sociedade contra o Estado”, há de se ter a “regra igualitária da troca”. Em textos posteriores, esta é substituída pela guerra e pelo suposto englobamento da troca de mulheres pela aliança político-guerreira. A dívida, por sua vez, constituiria as “sociedades” com “Estado”.

Se o aforismo “sociedade contra o Estado” merece melhor entendimento, o mesmo é verdade quanto ao que seria o da “sociedade com Estado”. Assim, no modelo de Clastres, a dívida que o chefe primitivo, prisioneiro do grupo, teria com a sociedade primitiva não constituiria esta última, mas apenas a “região do poder”. O poder sendo região exterior, a troca constituiria uma interioridade igualitária.

A proposta, em meus trabalhos, é a de abandonar o conceito de troca e relacionar o princípio de reciprocidade à dívida. Afinal, qualquer movimento unidirecionado de pessoas ou bens materiais e imateriais já constitui um dom, um dar por um x e um receber por y. Se todo dom se define pela dívida, ele não exige retribuição efetiva ou contraprestação equivalente. A dívida clastreana, tanto a do Estado credor quanto a do chefe devedor, institui como geral o termo “sociedade” e a região do poder. “Estado” e “chefia” se definem como centralizadores de prestações, com capacidade para redistribuir, inclusive violência, e com a prerrogativa de tributar. Isto é extremamente importante para se pensar o Estado moderno, independentemente de quão democrático ele seja. Esta relação intrínseca com o dom, a dívida da dádiva, é que faz do Estado uma estrutura, no sentido lévi-straussiano da palavra. Isso vale tanto para qualquer Estado como para qualquer centro, da reitoria de qualquer universidade às expedições de caça araweté com seus múltiplos líderes, ainda que quando estes, os *tenotã mō*, propõem já está implícita a iniciativa de realizar

a expedição (“tenotá mo significa ‘em primeiro lugar’, ‘o que segue à frente’, ‘o que começa’” [VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.302]). Vale ainda para a chefia kaxinawa, estudada por Els Lagrou (2009), uma categoria que se define como “o que vai à frente” ou “o que traz comida”, ou para os “donos” das aldeias guianenses – outras possibilidades, Gallois (1984/1985). Poderíamos assim vir a argumentar que o chefe primitivo seria uma variante da figura do Estado. Como Clastres, acredito na presença deste na sociedade primitiva, ainda que sem o seu poder coercitivo, daí ela poder ser “contra o Estado”.

Ora, era este também o entendimento de Lévi-Strauss da chefia Nambiquara. Lévi-Strauss não pensava nem nos Nambiquara nem nos Bororo como sociedades que encontrassem sua fundação apenas em seu exterior. Ao contrário de alguns antropólogos atuais, não os distinguia como uma, a Nambiquara, buscando sua fundação no exterior e a outra, a Bororo, no interior. Lévi-Strauss pretendia entender, em ambas, os fluxos e as passagens de dimensões abstratas (universais enquanto eixos classificatórios, mas não em suas combinações específicas) a concretas, muito além daquela de um exterior a um interior. Recusando ainda o psicologismo, presente até hoje em análises da política, via “o consentimento” não como fundamento, mas sim como ‘dimensão psicológica’ (LÉVI-STRAUSS 1996, p.298) do que Clastres denomina “poder não-coercitivo”. Neste texto de Lévi-Strauss, como posteriormente o faz o próprio Clastres, o casamento poligâmico seria “condição técnica do poder”, mas para ele (Lévi-Strauss) “a noção de reciprocidade [seria] outro atributo fundamental do poder”. A chefia bororo é descrita por Lévi-Strauss, já nos anos 1930, e depois retomada nos *Tristes trópicos*, como próxima a uma “concepção do Estado como um sistema de garantias”. Não é como se a chefia bororo fosse como o Estado, mas sim nosso Estado que seria como ela, descrita por Lévi-Strauss “como um regime nacional de previdências” e “não um fenômeno puramente moderno. É um retorno à natureza fundamental da organização social e política” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.298).

Em resumo, na obra de Clastres (2003c[1962]), “a região do poder”, tornada impotente (CLASTRES, 2003a, p.63), assim como a “esfera política” (primitiva ou não, e sempre empregando palavras de Clastres) e “a estrutura do grupo”, define-se pela circulação de bens, mulheres e palavras: “por referência

imediate a estes três tipos de sinais se constitui a esfera política" (CLASTRES, 2003a, p.55).

Isto lhe permite relativizar a figura do Estado. Mas uma relativização do nosso Estado moderno já estaria presente, como acabamos de ver, na análise de Lévi-Strauss da chefia bororo. Isto é, Lévi-Strauss atentou para semelhanças estruturais entre a chefia Bororo ou Nambiquara e o Estado moderno. Podemos, assim, esboçar uma definição universal do Estado não mais a partir da idéia do monopólio da violência legítima, condição essa que a análise dos grupos ameríndios revela não ser necessária nem suficiente, mas por sua dimensão fiscal, pela prerrogativa de tributar, talvez mais do que pela de comandar. É assim possível definir o Estado, com Clastres, a partir da dívida, o que nos remete a uma compreensão ampliada do dom, que era aquela não de Clastres, mas sim de Polanyi, Malinowski e Mauss, para os quais os dons em torno do chefe trobriandês seriam tributos. Há assim esta aproximação entre as análises de Polanyi (1980[1944]), Malinowski (1978[1922]), Mauss (1950[1923/1924]), acerca dos dons-tributos trobriandeses, e a de Lévi-Strauss da chefia bororo como "um regime nacional de previdências".

Desde *O Pensamento Selvagem* até a noção de casa, passando pelas *Mitológicas*, Lévi-Strauss relativiza não só o Estado, como fez Clastres, mas toda a dimensão política. Esta aparece como um dos possíveis aspectos de um "código sociológico"; este código, por sua vez, é um dos possíveis "eixos, motivos, temas, níveis, paradigmas, planos, registros" a partir dos quais se estruturam não só os mitos, mas toda vida social, toda classificação, toda categorização. Para retomar o exemplo das metades bororo, se estas se definem como "os fortes" e "os fracos", as *Mitológicas* ensinam que definições nativas como estas não podem ser absolutizadas, pois seu sentido depende do encontro entre pelo menos dois eixos. O eixo da força deve assim ser complementado por outros; para fazer sentido, deve ser sobreposto a outros que cabe ao etnógrafo desvendar.

Lévi-Strauss nos possibilita assim compreender que, como os mitos, a política não é mero reflexo de uma morfologia e logo de uma luta entre fortes e fracos, ricos e pobres, morais e imorais, seja lá como conjuguem estas categorias. Os ricos são fortes e imorais? Ou fracos e moralistas? Ou fortes e moralistas? Ou seriam os pobres fracos e imorais? Certamente há cientistas sociais para todos os gostos, conjugando, sempre incompletamente, das mais

variadas formas, temas/planos/registros como estes da força e da moralidade, todos incompletos, a não ser que conjugados em planos de significação mais amplos.

LANNA, M. From Claude Lévi-Strauss to Pierre Clastres: from exchange to the 'philosophy of chieftainship' to politics as a structural code. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p.17-33, jan./jun. 2013.

■ **ABSTRACT:** *May politics structure itself as a language and/or a code, in the sense given to this last term by Claude Lévi-Strauss' Mythologiques? How can we think of politics in general, after Pierre Clastres' s relativization of coercitive power? May politics be understood from the perspective of the circulation of maussian prestations? If so, would that vision be enough for a comprehension in ontological terms of its constitution or should it be necessarily complemented by an understanding of the interrelationship of different codes, including the political one?*

■ **KEYWORDS:** *Political structure. Claude Lévi-Strauss. Pierre Clastres.*

## Referências

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b.

\_\_\_\_\_. Troca e poder: a filosofia da chefia indígena. In: \_\_\_\_\_. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003c. p. 43-63.

DAL POZ NETO, J. *Dádivas e dívidas na Amazônia*. Parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga. 2004. Tese (Doutorado em Ciências sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

DUMONT, L. *Homo hierarchicus*. O sistema das castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

GALLOIS, D. O pajé wayãpi e seus espelhos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.27/28, p.179-196, 1984/1985.

GEERTZ, C. *Negara, the theatre-State in nineteenth century Bali*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

GOLDMAN, M. Pierre Clastres no Estado-nação. In: COLÓQUIO P. CLASTRES: PENSAR A POLÍTICA À CONTRACORRENTE, 2009, São Paulo, *Comunicação oral*. São Paulo: SESC, 2009.

GRAEBER, D.; LANNA, M. Comunismo ou comunalismo?: a política e o 'Ensaio sobre o dom'. *Revista de Antropologia*, v.48, n.2, p.501-523, 2005.

GUERREIRO JR., A. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. 2012. 509f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

LAGROU, E. A arte das sociedades contra o Estado. In: COLÓQUIO P. CLASTRES: PENSAR A POLÍTICA À CONTRACORRENTE, 2009, São Paulo, *Comunicação oral*. São Paulo: SESC, 2009.

LANNA, M. As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres. *Mana*, v.11, n.2, p.419-448, 2005.

LEACH, E. The structural implications of matrilineal cross-cousin marriage. *J.R.A.I.*, LXXXI, 1952 [reimpresso em *Rethinking anthropology*. London: LSE, 1966].

\_\_\_\_\_. *Political systems of Highland Burma*, London: LSE/Bell & Sons, Ltd., 1954.

LEIRNER, P. C.; L. H. TOLEDO. Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Jr. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.46, n.2, p.423-444, 2003.

LEVI-STRAUSS, C. Contribution a l'étude d'organisation sociale des indiens bororo. *Journal de la Société des Americanistes*, v.28, p.269-304, 1936.

\_\_\_\_\_. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF, 1949.

\_\_\_\_\_. Les organisations dualistes existent-elles? In: \_\_\_\_\_ . *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958. p.147-180.

\_\_\_\_\_. L'organisation sociale des kwakiutl. In: \_\_\_\_\_ . *La voie des masques*. Paris: Plon, 1979.



\_\_\_\_\_. História et ethnologie. *Annales ESC*, v.38, n.6, p.1217-1231, 1983.

\_\_\_\_\_. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984.

\_\_\_\_\_. Sou um velho anarquista de direita. *O Estado de S. Paulo*. Suplemento Cultura, 7 de março, p.1-3, 1987.

\_\_\_\_\_. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991.

\_\_\_\_\_. *Tristes trópicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

LIMA, T.; GOLDMAN, M. Prefácio. In: CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p.7-20.

MALINOWSKI, B. *Argonauts of the Western Pacific*. London School of Economics Monograph 65, 1922.

MANIGLIER, P. Acting out the structure: the *Cahiers pour l'Analyse* and the future of structuralism. In: HALLWARD, P. (Ed.). *Concept and form, the Cahiers pour l'Analyse and contemporary french thought*. London: Verso, 2011.

MAUSS, M. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". In. *Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF, 1950.

POLANYI, K. *A grande transformação. As origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Anpocs, 1986.

\_\_\_\_\_. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R.; FREIRE NOBRE, R. (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p.79-124.

\_\_\_\_\_. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia". *Sopro*, n.51, set. 2011. Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/transformacoes.html>>. Acesso em: 16 dez. 2011.

